عالم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ

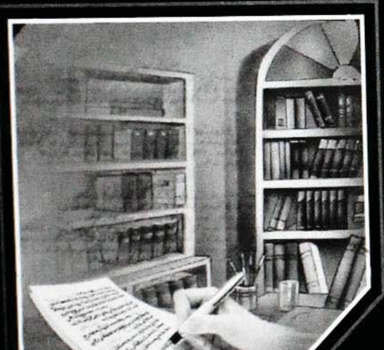
جدید فقہی مباحث

مع تقاریظ علمائے کرام

۷

- حالت نشہ کی طلاق اور اس سے متعلق احکام
- غیر مسلم ملکوں میں عدالتوں کی طلاق
- مباحث فقہیہ (اصول فقہ اور فقہ کے چند اہم مسائل پر تحقیقی بحث)

تحقیقات اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا



زیر سرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

تاثرات

مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ

مفتی اعظم پاکستان جناب مولانا محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الاسلام جناب حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب دامت برکاتہم

دارالاشاعت

اردو بازار ○ ایم اے جناح روڈ ○ کراچی پاکستان

عالم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ

جدید فقہی مباحث

مع تقاریظ عُلمائے کرام

جلد 7

حالت نشہ کی طلاق اور اس سے متعلق احکام
غیر مسلم ملکوں میں عدالتوں کی طلاق کا حکم
مباحث فقہیہ (اصول فقہ پر ایک تحقیقی بحث)

تحقیقات اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیر سرپرستی
حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی
حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

تاثرات
مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ
مفتی اعظم پاکستان جناب مولانا محمد رفیع عثمانی صاحب دامت برکاتہم
شیخ الاسلام جناب حضرت مولانا مفتی محمد تقی صاحب دامت برکاتہم

دارالاشاعت
اردو بازار ○ ایم اے جناح روڈ ○ کراچی پاکستان

ہمارے اس ایڈیشن میں 80 میں سے تقریباً 58 مباحث پہلی مرتبہ صرف پاکستان میں طبع ہوئے ہیں۔ ہم اسلامی فقہ اکیڈمی کے شکر گزار ہیں کہ انہوں نے تمام مسودات وکمپوزنگ بذریعہ ای میل مرحمت فرمائے۔ جزاک اللہ

باہتمام: خلیل اشرف عثمانی

طبع اول: نومبر 2017ء

تعداد: 500

طباعت: عابد پرنٹنگ پریس غریب آباد کراچی

﴿......ملنے کے پتے......﴾

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
مکتبہ معارف القرآن جامعہ دارالعلوم کراچی
بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت القلم اردو بازار کراچی
مکتبہ اسلامیہ امین پور بازار۔ فیصل آباد

ادارۂ اسلامیات ۱۹۰۔انارکلی لاہور و اردو بازار کراچی
مسٹر بکس جناح سپر مارکیٹ اسلام آباد
دارالاخلاص صدف پلازہ محلہ جنگی پشاور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی

﴿انگلینڈ میں ملنے کے پتے﴾

AZHAR ACADEMY LTD.
54-68 LITTLE ILFORD LANE
MANOR PARK, LONDON E12 5QA

ISLAMIC BOOKS CENTRE
119-121, HALLI WELL ROAD
BOLTON BL 3NE, U.K.

﴿امریکہ میں ملنے کے پتے﴾

MADRASAH ISLAMIAH BOOK STORE
6665 BINTLIFF, HOUSTON,
TX-77074, U.S.A.

DARUL-ULOOM AL-MADANIA
182 SOBIESKI STREET,
BUFFALO, NY 14212, U.S.A

فہرست مضامین سلسلہ جدید فقہی مباحث

طلاق سکران۔ دلائل اور احکام

تمت

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

عرض ناشر

نحمده ونصلی علی رسوله الکریم

اللہ تبارک وتعالیٰ کا جتنا بھی شکر ادا کیا جائے کم ہے دارالاشاعت کراچی کو پاکستان میں 1949ء سے تمام موضوعات پر اسلامی کتب کی طباعت اور اشاعت کی سعادت حاصل رہی ہے، یہ محض اللہ تعالیٰ کے فضل، تمام بزرگوں کی دعاؤں اور اکابر کی خدمات کا ثمرہ ہے، اسی محنت ولگن اور جذبے سے یہ خدمت تیسری نسل یعنی موجودہ ذمہ داران بھی کررہی ہے اور اب چوتھی نسل کے نمائندے بھی ماشاء اللہ اس کام میں شریک ہوگئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس کام کو مکمل اخلاص کے ساتھ جاری رکھنے کی توفیق عطا فرمائے اور اپنی بارگاہ میں شرقبولیت عطا فرمائے جو کمی کوتاہی اس میں رہ جاتی ہے اس پر معاف فرمائے۔ (آمین)

تمام قارئین جو ماشاء اللہ ذی علم حضرات ہیں ان کے تعاون اور دعاؤں سے ہی یہ کام انجام پاسکا ان سب حضرات سے بھی دونوں جہاں میں کامیابی کی دعا کی درخواست ہے۔

زیر نظر مجموعہ ''سلسلہ جدید فقہی مباحث'' کا موجودہ ایڈیشن جو بڑے سائز کی 26 جلدوں میں طبع ہوئی ہے اس میں تقریباً 70 مختلف مستقل موضوعات پر کتب جو ہندوستان میں قائم ادارہ ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' کی طویل کوششوں سے وجود میں آئیں، فقہ اکیڈمی کے سرپرست حضرات مدظلہم کی بصیرت اور کوششوں سے بڑے بڑے نامور اکابر علماء کے مقالے ان جدید فقہی موضوعات پر جمع ہوکر علمی تحقیقات کرنے والوں کے لیے بڑا زبردست ذخیرہ جمع کردیا ہے، جسے نامور اکابر ملت نے بڑی خدمت قرار دیا ہے، آئندہ صفحات میں ان بزرگوں کی تقاریظ شامل ہیں۔

ہمارے اس ایڈیشن سے قبل اس کتاب کا تقریباً چوتھائی سے بھی کم حصہ طبع ہوا تھا، جس کا معیار بھی مناسب نہ تھا اور اس کی دستیابی بھی مستقل نہ ہونے کی وجہ سے اہل علم پریشان رہتے تھے، ضرورت تھی کہ نہ صرف معیار بہتر ہو اور مستقل فراہمی بھی رہے۔ ''منتظمین اسلامی فقہ اکیڈمی دہلی انڈیا'' کی خواہش تھی کہ پاکستان میں کوئی ایسا ادارہ ہو جو ان کے مقاصد کو بھی پورا کرتا ہو اور مکمل اشاعت بھی کرسکتا ہو، تاکہ اس علمی ذخیرہ کی پاکستان میں اشاعت کی ذمہ داری اس کے سپرد کی جائے۔

اس مقصد کے لیے تقریباً اب سے سات سال قبل انہوں نے دارالاشاعت کراچی کو تحریری اجازت مرحمت فرمادی تھی، ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اگر ہماری طرف سے اس میں تساہل یا کوتاہی کی گئی تو وہ کسی اور ناشر کو خدمات سونپ دیں گے۔ ارادے کے باوجود بعض مصالح اور حکمتوں کے سبب اسلامی فقہ اکیڈمی سے اپنے عذر کو واضح کردیا گیا اور اس کی اشاعت کا ارادہ ترک کردیا گیا۔

2015ء میں اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کے سابقہ داعیہ کے ایک صاحب علم نے پیغام دیا کہ پاکستان میں اس کتاب کی مکمل اور مستقل اشاعت نہ ہونے کے سبب وہ پھر چاہتے ہیں کہ اس کا کوئی مستقل انتظام ان کے مطلوبہ معیار ومقاصد کے مطابق ہوجائے بہرحال! پھر دوبارہ ایک مفصل تحریری اجازت نامہ ان حضرات نے پاکستان کے لیے ہمیں جاری فرمایا اور تمام مطبوعہ وغیر مطبوعہ کمپیوٹر کمپوزنگ یا جس شکل میں بھی یہ ذخیرہ تھا انہوں نے مذکورہ صاحب علم صاحب کے ذریعے ہمیں فراہم کیا، ان دو سالوں میں طویل محنت واخراجات کرکے اب اسے طبع کرنے کے لیے تیار کرلیا گیا ہے۔ اب پاکستان میں اس ذخیرہ کی اشاعت کے حقوق

قانونی طور پر بھی دارالاشاعت کراچی ہی کے پاس ہیں، تقریباً 22 کتب اس میں سے پہلے شائع ہوئی تھیں، ان کے علاوہ تمام ذخیرہ پہلی مرتبہ طبع ہو کر آپ کے ہاتھوں میں ہے، یہ ذخیرہ پہلے انڈیا میں شائع نہیں ہوا تھا۔

ہم نے اپنے اس جدید ایڈیشن میں ترتیب یا جن دیگر خصوصیات سے اسے مزین کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

۱......اسلامی فقہ اکیڈمی کی طرف سے پرانے شائع شدہ نسخوں میں کسی بھی بحث کے نتیجے میں جمع ہونے والے مقالے شائع کر دیے جاتے تھے، پھر بعد میں ان میں یہ اضافہ کیا گیا کافی جگہ اکیڈمی نے ان بحثوں کے نتیجے میں جو فیصلہ کیا اس کا اضافہ اس موجودہ نسخے میں شامل ہے۔

۲......پورے علمی ذخیرے کو از سرِ نو بڑے سائز میں کمپوز و سیٹنگ سے آراستہ کیا گیا ہے بعض مقامات پر ایسا محسوس ہوتا ہے بات ادھوری رہ گئی ہے تو قدیم نسخوں اور اصل مسودے میں بھی اسی طرح نامکمل ہے۔

۳......پورے علمی ذخیرے کی نئی ترتیب یا جلد بندی اس طریقہ پر کی گئی ہے کہ ممکنہ طور پر ایک جیسے موضوعات پر مباحث ایک جلد میں آجائیں، پہلے طبع شدہ نسخے میں یہ صورت نہ تھی۔ مثلاً اسلامی بینکنگ کے عنوان سے ایک موضوع چوتھی جلد میں ہے تو اسی عنوان سے دوسرا موضوع ۱۳ نمبر جلد میں ہے، اب یہ کوشش کی گئی ہے کہ ایک جیسے موضوع ایک ہی جلد میں آجائیں۔

۴......ممکن ہے کہ استفادہ کرنے والے حضرات کو ایسا محسوس ہو کہ کمپوزنگ بہت جلی نہیں ہے اسے ذرا بڑا بھی رکھا جا سکتا تھا لیکن اس سے مجموعہ کے صفحات اور جلدوں میں بہت اضافہ ہو رہا تھا اور اس کی قیمت بھی قارئین پر ایک بوجھ ہوتی۔ مزید یہ کہ گزشتہ طبع شدہ نسخوں کا قلم بھی تقریباً اس جیسا ہی تھا۔

۵......بحمد للہ! اب ''سلسلۂ جدید فقہی مباحث'' کا سائز بھی دیگر فقہی کتب کی طرز پر ہو گیا، کاغذ، طباعت اور جلد سازی کا معیار بھی بہت نمایاں اور بہتر ہو گیا۔

۶......اس ذخیرہ کی قیمت بھی بازار میں دستیاب کتب کے مقابلے میں معیار وغیرہ کو دیکھتے ہوئے بہت مناسب رکھی گئی ہے۔

امید ہے کہ اہل علم حضرات، یونیورسٹیاں، لائبریریاں، اس علمی ذخیرے کی پذیرائی کریں گی اللہ تعالیٰ سے عاجزانہ درخواست اور دعا ہے کہ ہماری اس کوشش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول عطا فرمائیں اور دنیا و آخرت دونوں کے لیے نافع بنا دیں (آمین)

والسلام

خلیل اشرف عثمانی

مدیر کتب خانہ دارالاشاعت

اردو بازار کراچی

8/7/2017

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

چند تاثرات برائے اسلامی فقہ اکیڈمی ہند

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب مدظلہ العالی

صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ

''اسلامک فقہ اکیڈمی ہند'' ایک ایسا ادارہ اور تنظیم ہے جس پر ہندوستانی مسلمانوں...... بالخصوص علماء اور دینی غیرت وفکر رکھنے والے ہندوستانی مسلمانوں کو فخر اور فخر سے زیادہ خدا کا شکر کرنے کا حق حاصل ہے، یہ ایک خالص تعمیری وفکری، علمی اور فقہی تنظیم اور اجتماعیت ہے جس میں ملک کے ممتاز، صحیح العقیدہ وصحیح الفکر اور وسیع العلم علماء اور کارکن شامل ہیں۔

مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ العالی

صدر دار العلوم کراچی پاکستان

''مجھے بے انتہا مسرت بھی اور کسی قدر حسرت بھی، مسرت اس بات کی کہ ہندوستان کے علمائے کرام نے وہ عظیم الشان کام شروع کیا ہے جس کی پورے عالم کو اور اقلیت والے ملکوں کو شدید ضرورت ہے اور حسرت یہ ہے کہ ہم پاکستان میں ہونے کے باوجود منظم اور بڑے پیمانے پر یہ کام شروع نہ کر سکے۔......فقہ اکیڈمی نے بڑا اہل قدم اٹھایا ہے، مدت سے اس کا انتظار تھا۔

تقدیم

شیخ الاسلام جسٹس مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

نائب رئیس مجمع الفقہ الاسلامی جدہ

بمناسبت خطبۂ صدارت چوتھے فقہی سیمینار منعقدہ ۱۹۹۲ء حیدر آباد (دکن)

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى: اما بعد!

میرے لیے یہ بات بہت بڑے اعزاز اور خوشی ومسرت اور یادگار کی حیثیت رکھتی ہے کہ اللہ جل جلالہ کے فضل وکرم سے مجھے اس عظیم الشان علمی ادارے کے چوتھے فقہی مذاکرہ میں شرکت کی سعادت حاصل ہوئی۔ میں اپنے محترم بزرگ جناب مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم کا اور اس اسلامک فقہ اکیڈمی کے تمام منتظمین کا تہ دل سے شکرگزار ہوں کہ انہوں نے مجھے اس محفل میں شرکت کا موقع عنایت فرمایا اور نہ صرف ایک سامع اور شریک کی حیثیت میں بلکہ اس افتتاحی اجلاس کی صدارت کی ذمہ داری بھی مجھ ناچیز کو سونپی۔ اس سے پہلے اگرچہ اکیڈمی کی طرف سے ہر سال مجھے دعوت موصول ہوتی رہی لیکن میں اپنے بعض مشاغل کی وجہ سے حاضر خدمت نہ ہوسکا۔ مولانا مجاہد الاسلام قاسمی دامت برکاتہم سے میرا غائبانہ تعارف ایک طویل مدت سے ہے، لیکن میں ان کو ایک فقیہ، ایک عالم کی حیثیت سے جانتا تھا، مجھے یہ معلوم نہیں تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر ایک مخفی جوہر، مسلمانوں کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے کا بھی ودیعت کر رکھا ہے۔ آج اس محفل میں شرکت کرنے کے بعد ہندوستان کے علماء اور علم وفضل کے پیکر حضرات سے ملاقات کرکے اس بات کا اندازہ ہو رہا ہے کہ انہوں نے اس اکیڈمی کو قائم کرکے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے ان کے اس کارنامے کو قبول فرمائے اور اس کے اغراض ومقاصد کو اپنی رضا کے مطابق پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

اس موقع پر اس اکیڈمی کے اغراض ومقاصد کو مدنظر رکھتے ہوئے مجھے یہ محسوس ہو رہا ہے کہ اس اکیڈمی کا قیام جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک ارشاد کی تعمیل ہے۔ وہ ارشاد معجم طبرانی میں ایک روایت میں ہے جسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یارسول اللہ!

"اذا جاء نا امر ليس فيه أمر و لا نهي فما ذا تأمرنا فيه"

یارسول اللہ! اگر ہمارے سامنے کوئی ایسا سوال آجائے، ایسا قضیہ سامنے آجائے جس کے بارے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو تو اس صورت حال میں آپ ہمیں کس بات کا حکم دیتے ہیں، ایسے موقع پر مجھے کیا کرنا چاہیے۔ حضرت نبی کریم سرور دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

"شاوروا الفقهاء العابدين ولا تمضوا فيه براى خاص"

کہ ایسے موقع پر فقہاء عابدین سے مشورہ کرو اور اس میں انفرادی رائے کو نافذ نہ کرو، محض انفرادی فتویٰ کو، محض انفادی رائے کو لوگوں پر مسلط کرنے کی بجائے فقہاء عابدین سے مشورہ کرو، اور اس مشورہ کے نتیجہ میں جس مقام پر پہنچو اس کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم سمجھو۔

یہ ہے وہ ارشاد جس کے ذریعہ نبی کریم سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام قیامت تک پیدا ہونے والے تمام نت نئے مسائل کا حل ہمارے لیے تجویز فرمایا اور وہ یہ کہ آخری وقت میں جب کہ اجتہاد مطلق کا تصور تقریباً مفقود ہو گیا ہے، اس دور میں نئے مسائل کو حل کرنے کا راستہ یہ ہے کہ فقہاء عابدین

کو جمع کیا جائے۔ مگر اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو صفتیں بیان فرمائی: ایک یہ کہ جن لوگوں کو جمع کیا جائے وہ تفقہ فی الدین رکھنے والے ہوں، دین کی صحیح سمجھ رکھنے والے ہوں۔ دین کے مزاج و مذاق کو اچھی طرح محفوظ کرنے والے ہوں، اور دوسری قید یہ لگادی کہ وہ فقہاء محض فلسفی قسم کے نہ ہوں، جو نظریاتی طور پر فقیہ ہوں، نظریاتی طور پر اسلام کے احکام کو جانتے ہوں، جو محض علم رکھتے ہوں، لیکن اس علم پر خود عمل پیرا نہ ہوں۔ اس علم کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہ ہوں، اور اس علم کو اپنی زندگی کا منتہائے مقصود نہ بنایا ہو، تو ایسے فقہاء سے مشورہ کرنے کا کوئی حاصل نہیں، اس لیے کہ دین، یہ محض ایک نظریہ اور فلسفہ نہیں کہ ایک شخص محض فلسفہ کے طور پر اس کو اپنالے، اس کے حکم بیان کردے اور پھر بھی اس کا ماہر کہلائے، بلکہ یہ ایک عمل ہے۔ ایک پیغام ہے، ایک دعوت ہے۔ جب تک اس پر عمل صحیح طور پر نہیں ہوگا، اس وقت تک دین کی صحیح سمجھ حاصل نہیں ہوسکتی۔ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرہ یہ بات فرمایا کرتے تھے:

"کہ اگر میرا علم بمعنی جان لینا کوئی کمال کی بات ہوتی تو شاید ابلیس سے بڑا صاحب کمال اس کائنات میں کوئی نہ ہوتا۔"

اس لیے کہ جہاں تک جاننے کا تعلق ہے صرف جان لینے کا، علم حاصل کرلینے کا، تو ابلیس کو علم بہت بڑا حاصل تھا، بہت کچھ علم اس کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا، اور عقل کے اعتبار سے بھی آپ دیکھیں تو عقل، خالص عقل، جو وحی کی رہنمائی سے آزاد ہو، اس عقل کے اعتبار سے اس نے جو دلیل پیش کی، سجدہ نہ کرنے کی، کہ اے اللہ! تو نے آدم کو مٹی سے پیدا کیا اور مجھ کو آگ سے پیدا کیا، تو میں افضل ہوں، اس لیے کہ آگ افضل ہے مٹی کے مقابلے میں، تو اگر عقل کو وحی کی رہنمائی سے آزاد کردیا جائے تو خالص عقل کی بنیاد پر اس کی دلیل کا توڑ پیش نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس سارے عقل اور اس سارے علم کے باوجود وہ راندۂ درگاہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کی بارگاہ سے نکالا گیا، اس لیے کہ وہ علم نرا علم تھا، دانستن کے معنی میں اس پر عمل نہیں تھا۔ اس کو اپنی زندگی میں اپنائے ہوئے نہیں تھا، آپ کو معلوم ہے کہ آج ہمارے اس دور میں جتنے مستشرقین ہیں، اگر آپ ان کی لکھی ہوئی کتابیں دیکھیں تو ان میں اسلامی کتابوں کے ڈھیر ملیں گے۔ اتنی کتابوں کے حوالے ملیں گے کہ بسا اوقات ہمارے عالم دین اتنی کتابوں کا مطالعہ نہیں کرتے ہیں۔ لیکن سارا علم اور ساری معلومات حاصل کرنے کے بعد اس علم کا اتنا فائدہ نہیں اٹھا سکے کہ ایمان کی دولت حاصل کرلیتے۔ یہودی کے یہودی، عیسائی کے عیسائی رہے۔ تو معلوم ہوا کہ صرف فقہ کا عالم ہوجانا کافی نہیں، اور صرف فقہ کے عالم ہوجانے سے وہ مقام حاصل نہیں ہوجاتا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نئے مسائل کو حل کرنے کے لیے تجویز فرمایا بلکہ قید لگادی کہ فقہاء کے ساتھ عابدین ہونے چاہیے، عبادت گزار ہونے چاہیے۔ یہ حدیث میں نے اس وجہ سے سنائی کہ آج کثرت سے یہ آوازہ بلند ہوتا رہتا ہے، مختلف حلقوں کی طرف سے کہ صاحب دین کی تفہیم اور دین کی تعبیر کا حق صرف علماء ہی کو کیوں حاصل ہے۔ ہر مسلمان بہ حیثیت ایک مسلمان وہ دین کی تفہیم و تشریح کیوں نہیں کرسکتا۔ ہر آدمی کھڑا ہوکر بہ آواز بلند کہتا ہے کہ میں قرآن کریم سے احکام شرعیہ کا استنباط کرسکتا ہوں۔ یہ دین کی تفہیم و تعبیر کا سارا حق اٹھا کر علماء کی جھولی میں کیوں ڈال دیا گیا۔ علماء کی اجارہ داری کیوں قائم کردی گئی۔

تو جواب دیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ یہ تشریح و تعبیر کا حق صرف فقہاء عابدین کو حاصل ہے، صرف فقہاء کو بھی نہیں بلکہ فقہاء عابدین کو، اس کے سوا کوئی قرآن و سنت کے احکام کی صحیح تفسیر و تشریح نہیں کرسکتا۔

یہ عجیب واقعہ ہے کہ دنیا کے ہر علم و فن میں کوئی ذمہ دارانہ بات کہنے کے لیے ساری دنیا میں یہ شرط عائد کی جاتی ہے کہ اس فن کا اس نے علم حاصل کیا ہو، اس کی ڈگری حاصل کی ہو، کوئی شخص آج تک ایسا پیدا نہیں ہوا جو کہتا ہو کہ انگریزی جانتا ہوں، میڈیکل سائنس کی کتابیں مطالعہ کرکے میں علاج کرسکتا ہوں، اگر میڈیکل سائنس کی کتابیں پڑھ کر، محض مطالعہ کرکے ڈکشنریوں کے ذریعہ اس کے ترجمے دیکھ کر آدمی علاج کرنا شروع کردے تو سوائے قبرستان آباد کرنے کے اور کوئی خدمت انسانیت کی وہ انجام نہیں دے سکتا۔ تو اللہ تعالیٰ نے دین کے اندر بھی یہ راستہ رکھا ہے کہ جب کتاب بھیجی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ساتھ بھیجا تاکہ آپ اس کی تعلیم دیں، اس کی تربیت دیں، اس کے معانی سکھائیں اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین نے سالہا سال کی محنت کرکے قرآن کریم کی ایک سورۃ سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھی۔ اس لیے یہ نعرہ جو لگایا جاتا ہے کہ ہر شخص قرآن و سنت کے بارے میں جو چاہے کہہ سکتا ہے اس کا جواب اس مکمل حدیث کے اندر موجود ہے۔ اور جیسا کہ میں نے عرض کیا مجمع الفقہ الاسلامی اسی حدیث کی

تعلیم معلوم ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اس حدیث پر عمل کرنے کا صحیح نور، اس کی صحیح برکت اور اس کا صحیح فائدہ مجمع کو عطا فرمائے۔

جیسا کہ مجھ سے پہلے کئی حضرات اس پر روشنی ڈال چکے ہیں کہ اس مجمع (اکیڈمی) کے قیام کا اصل مقصد ان نئے مسائل کا حل تلاش کرنا ہے جو اس امت مسلمہ کو در پیش ہیں اور کوئی شک نہیں کہ علماء کے نقطۂ نظر سے یہ وقت کا اہم ترین تقاضہ ہے کہ علماء باہم سر جوڑ کر ان مسائل کا حل امت مسلمہ کے سامنے پیش کریں جو آج امت مسلمہ کے لیے چیلنج بنے ہوئے ہیں۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ وقت کا بہت بڑا تقاضہ ہے کہ علماء یہ کام کریں تو مجھے چند وہ جملے بھی یاد آتے ہیں جو بسا اوقات مختلف حلقوں کی طرف سے بار بار اٹھائے جاتے ہیں کہ علماء کو وقت کے تقاضے کے پیچھے چلنا چاہیے۔ علماء کو وقت کے تقاضوں کے مطابق کام کرنا چاہیے۔ اور وقت کے تقاضوں کو سمجھنا چاہیے۔ یہ جملہ جس اجمال کے ساتھ بولا جاتا ہے اس کا صحیح مطلب بھی ہوسکتا ہے اور غلط مطلب بھی ہوسکتا ہے وقت کے تقاضہ کا مفہوم بسا اوقات لوگ یہ بیان کرتے ہیں کہ مغرب میں جو ہوا چل کر آوے، مغرب سے جو فکر، جو فلسفہ جو نظریہ، جو طرز عمل ہمارے ملکوں میں درآمد ہوگیا، بجائے اس کے کہ اس کو بدلا جائے، اس کے بجائے اسلام کو بدل کر اس کے مطابق کیا جائے، اسے وقت کا تقاضہ قرار دیا جاتا ہے۔

ایک زمانہ تھا کہ سود، ربوا کا چلن ہوا تو لوگوں نے یہ کہنا شروع کردیا کہ صاحب اس وقت کا تقاضہ یہ ہے کہ مسلمان سود کو جوں کا توں قبول کرلیں...... ایک زمانہ آیا کہ اشتراکیت اور سوشلزم کا ڈنکا بجا، اور انہوں نے دنیا کے اندر اپنے نظریات کو پھیلانا شروع کیا، دنیا کے مختلف ملکوں اور سلطنتوں میں ان کا نظام رائج ہوا۔ اس کا شور شرابہ ہوا تو اس کے نتیجہ میں ایک جماعت نے یہ کہنا شروع کردیا کہ اس وقت کا تقاضہ یہ ہے کہ سوشلزم کو، اشتراکیت کو اسلام کے مطابق ڈھال دیا جائے وقت کا تقاضہ یہ ہے۔ غرض جو نئی وبا مغرب سے درآمد ہوا اسلام کو اس کے مطابق بنانے اور اس کو اسلام کے اندر داخل کرنے کے لیے وقت کے تقاضہ کا عنوان استعمال کرلیا جاتا ہے۔

لیکن یہ مجمع الفقہ الاسلامی درحقیقت ایسے وقت کے نام نہاد تقاضوں کے پیچھے نہ ہے اور نہ ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ...... یہاں وقت کے تقاضوں سے مراد یہ ہے کہ بے شمار مسائل آپ کی زندگی کے اندر سے پیش آگئے ہیں کہ ہمیں ان کا صریح حکم کتاب اللہ میں یا سنت رسول اللہ ﷺ میں یا فقہاء کرام کے کلام میں نہیں ملتا، جسے آپ اصلاحی اعتبار سے اجتہاد فی المسائل کہہ سکتے ہیں۔ تو اجتہاد فی المسائل کے ذریعہ ان مسائل کا حل تلاش کیا جائے اور وسعتِ نظر کے ساتھ کیا جائے۔ پورے اسلامی مزاج کے ساتھ کیا جائے، اس کے اندر کسی اجنبی نظریہ اور فلسفہ سے مرعوب ہوکر نہیں، بلکہ حقیقی اسلامی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کا حل اسلامی اصولوں کے دائرہ میں رہ کر تلاش کیا جائے اس سے باہر نہ جایا جائے، یہ ہے اس مجمع (اکیڈمی) کا اصل مقصد اور اسی لیے اس میں الحمد للہ مختلف الخیال، مختلف اداروں سے تعلق رکھنے والے موجود ہیں اور پچھلے دنوں جو تحقیقات سامنے آئی ہیں اللہ کے فضل وکرم سے ان میں ان بنیادی اصولوں کا لحاظ نظر آتا ہے۔ امید ہے کہ یہ اکیڈمی ان راستوں پر چلے گی، تو انشاء اللہ اس امت کے لیے بہترین مسائل کا حل پیش کرے گی...... لیکن میں آخر میں اس سلسلہ کے ایک اہم نکتہ کی طرف آپ حضرات کو توجہ دلانا چاہتا ہوں، بلکہ توجہ دلانا تو بے ادبی کی بات ہوگی۔ سارے حضرات اکابر علماء ہیں۔ محض تذکیر اور تکرار کے طور پر عرض کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ کہ چوں کہ ہم ایک ایسے معاشرہ میں جی رہے ہیں جس میں مغرب کا سیاسی اور فکری تسلط قائم ہے۔ سیاسی اور فکری سیاسی اعتبار سے پوری دنیا کے اوپر مغرب مسلط ہے۔ فکری اعتبار سے بھی مغرب کے افکار اور ان کے نظریات وفلسفے مسلط ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ "جس کی لاٹھی اس کی بھینس" جس کے پاس ہتھیار، جس کے پاس قوت ہو تو لوگوں کو بات بھی اسی کی سمجھ میں آتی ہے اور جلدی سے سینے میں اتر جاتی ہے۔ تو اس واسطے مغرب نے جو افکار ہمارے یہاں پھیلا دیئے اور صدیوں کی محنت کے بعد پھیلائے۔ ہمارے نظام تعلیم کے اندر وہ افکار پھیلا دیئے۔ ان کی موجودگی میں اس بات کا بڑا قوی اندیشہ ہے کہ بعض ایسی چیزوں کو وقت کی ضرورت قرار دیا جائے جو درحقیقت وقت کی ضرورت نہیں ہے۔ محض مغرب کے پروپیگنڈہ نے اسے وقت کی ضرورت قرار دے دیا۔ یہ وقت کی ضرورت ایک ایسا مجمل لفظ ہے جس کے اندر بہت کچھ سما سکتا ہے اس لیے وقت کی ضرورت کے ہتھیار کو استعمال کرتے ہوئے ان کی دو دھاریں اپنے ذہن میں رکھنی ضروری ہے۔ یہ دو دھاریں ہتھیار ہیں، اس سے امت مسلمہ کے مسائل بھی حل ہوسکتے ہیں اور اس سے امت مسلمہ کا کام

بھی تمام ہوسکتا ہے۔اس لیے ہم جب وقت کی ضرورت کا لفظ استعمال کریں تو یہ بات ہمارے ذہن میں ہونی چاہیے کہ محض پروپیگنڈہ کے شور وشغب سے مرعوب ہوکر ہم یہ نہ کہہ بیٹھیں کہ یہ بھی وقت کی ضرورت ہے۔ بلکہ ہم یہ دیکھیں کہ ہمارے اپنے اصول، ہمارے اپنے قواعد کے لحاظ سے یہ ضرورت ہے یا نہیں؟

اسی ضمن میں یہ سوال بہ کثرت اٹھتا ہے کہ کیا ان مسائل کو طے کرتے وقت کسی ایک فقہی مذہب کی پیروی کرنی چاہیے یا مختلف فقہی مذاہب کو سامنے رکھ کر اور اس میں جو ضرورت کے مطابق معلوم ہو اس کو اختیار کرلینا چاہیے۔

میں خاص طور پر آپ حضرات سے باادب عرض کرنا چاہتا ہوں کہ خاص طور پر اس دور میں معاملات کے شعبہ میں چوں کہ معاملات پیچیدہ ہوتے ہیں، بے شمار مسائل سامنے آگئے ہیں، لہٰذا اگر یہ شخص حنفی مذہب کا پیروکار ہے اور وہ کسی ضرورت کی وجہ سے، عموم بلویٰ کی خاطر، وہ مسائل وقت کو حل کرنے کی خاطر دوسرے کسی امام کے قول کو اختیار کرلے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ جائز ہے اور نہ صرف جائز ہے بلکہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کو باضابطہ یہ وصیت فرمائی تھی کہ اس دور میں جب کہ معاملات پیچیدہ ہوگئے ہیں، اگر آئمہ اربعہ کے دائرہ میں رہتے ہوئے کسی بھی فقہی مذہب میں کوئی گنجائش مل جائے تو اس دور کے لوگوں کے لیے آسانی پیدا کرنی چاہیے۔

لیکن اس میں ادق ترین جو نکتہ ہے جو بسا اوقات افراط وتفریط کا شکار ہو کر فراموش ہوجاتا ہے وہ یہ کہ مختلف مذاہب میں سے علوم بلویٰ کی خاطر کوئی قول اختیار کرلینا اور بات ہے اور اپنی خواہشات نفسانی کو پورا کرنے کی خاطر مذاہب کو گڈمڈ کرنا بالکل جدا شئے ہے یعنی اگر کوئی شخص محض اس بنیاد پر کہ میری خواہش نفسانی میرے مفاد ایک مذہب سے پورے ہورہے ہیں دوسرے سے پورے نہیں ہورہے ہیں تو اس بنیاد پر اگر وہ ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرتا ہے اپنے ذاتی مفاد کی خاطر تو اس کی کسی کے نزدیک اجازت نہیں، یہ اتباعِ ہویٰ ہے۔ یہ خواہشات نفسانی کی اتباع ہے۔ اس کو تشہی کہا گیا ہے، یہ شہوت پرستی ہے، یہ خواہش پرستی ہے، محض اپنے ذاتی فائدہ یا ذاتی سہولت کی خاطر ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرلیتا ہے اس کی مثال آپ حضرات کے سامنے پیش کرتا ہوں۔

آج جب کہ ان مسائل کو حل کرنے کے لیے یہ عام رجحان پیدا ہوا۔ پورے عالم اسلام میں خاص طور پر عرب ممالک میں یہ رجحان بہت پیدا ہوا کہ ان معاملات کو حل کرنے کے لیے مختلف مذاہب سے رہنمائی حاصل کی جائے اور کسی ایک مذہب کی اتباع نہ کی جائے۔ جب یہ لے آگے بڑھی تو اس نے بعض اوقات یہ صورت اختیار کرلی کہ محض ضرورت کی خاطر نہیں، بلکہ محض ذاتی مفاد، ذاتی سہولت کی خاطر "جمع بین المذاہب" اور تلفیق بین المذاہب کا راستہ اختیار کرلیا...... اتباعِ ہویٰ کے بارے میں علامہ ابن تیمیہ فتاویٰ کے اندر لکھتے ہیں:

"اگر کوئی شخص ذاتی خواہش کی خاطر دوسرے مذہب کو اختیار کرتا ہے تو یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔"

حالانکہ علامہ ابن تیمیہ تقلید کے سخت مخالف ہیں۔ اتباعِ ہویٰ کو وہ بھی حرام قرار دیتے ہیں۔ اس کی چھوٹی سی مثال پیش کرتا ہوں۔

ایک صاحب سے میری ایک بار ملاقات ہوئی میں اور وہ دونوں سفر پر تھے اور دونوں سفر کے عالم میں مقیم تھے۔ ہفتہ دس دن ایک جگہ ٹھہرنا تھا تو میں نے دیکھا کہ وہ "جمع بین الصلوٰتین" کررہے ہیں۔ دو نمازوں کو جمع کررہے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک جائز ہے، امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمع حقیقی جائز نہیں ہے۔ جمع صوری کو جائز کہتے ہیں۔ تو وہ جمع کررہے تھے، انہوں نے امام شافعیؒ کے قول پر عمل کیا ہوگا۔ مگر میں نے دیکھا کہ وہ ہفتہ بھر مقیم رہے اور جمع بین الصلوٰتین کرتے رہے، تو میں نے ان سے پوچھا کہ کیا آپ نے شافعی مسلک کو لے لیا تاکہ دو نمازوں کو جمع کرنے کی گنجائش مل جائے، میں نے عرض کیا کہ شافعی مسلک یہ بھی ہے کہ چار دن سے زیادہ ان کے یہاں قصر نہیں ہوسکتی۔ ان کے نزدیک مدتِ قصر صرف چار دن ہے۔ تو چار دن سے زیادہ مدتِ سفر نہیں ہوتی اور آپ تو ہفتہ بھر سے مقیم ہیں۔ تو کہنے لگے کہ میں نے اس معاملہ میں حنفی مسلک کو لے لیا۔ تو میں نے پوچھا کہ کیا آپ دلائل کے نقطۂ نظر سے یہ سمجھتے ہیں کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کا مسلک زیادہ قوی ہے اور اس معاملہ میں شافعیہ کا مسلک زیادہ قوی ہے۔ کہنے لگے کہ دلیل کے اعتبار سے تو میں نہیں سمجھتا لیکن میں نے دیکھا کہ یہ

میرے لیے زیادہ سوٹ کرتا ہے تو اس واسطے میں نے اس میں حنفی کا مسلک لے لیا اور اس میں شافعی کا مسلک لے لیا...... تو میری گزارش یہ ہے کہ محض ذاتی سہولت اور ذاتی مفاد، ذاتی راحت کے پیش نظر ایک مسئلہ میں ایک قول کو لے لینا اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے قول کو لے لینا، یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ یہ طریقہ اختیار کیا گیا تو اس سے دین کا حلیہ بگڑنے کا اندیشہ ہے۔ اس واسطے کہ ہر مذہب میں جو قول اختیار کیا گیا اس کے کچھ شرائط ہیں اس کے کچھ حدود ہیں۔ آپ نے ان شرائط کو مدنظر نہیں رکھا چھوڑ دیا اور ان شرائط کو مدنظر رکھے بغیر اور اس طرح سے "تلفیق بین المذاهب" کا سلسلہ شروع کر دیا تو اس کا نتیجہ سوائے اتباع ہویٰ کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، اس لیے میری گزارش یہ ہے کہ بے شک دوسرے مذاہب خاص طور پر معاملات کے اندر دوسرے مذاہب سے لے لینے کی گنجائش ہے لیکن یہ اس وقت جب کہ واقعی کوئی ضرورت داعی ہو اور واقعۃً اس سے مسلمانوں کے کسی اجتماعی مسئلہ کا حل نکالنا مقصود ہو اور اس کا مقصد اتباعِ ہویٰ، تشہی اور ذاتی منفعت کو حاصل کرنا نہ ہو، اس صورت میں اس کی گنجائش ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ یہ علماء کا مجمع ہے، ان کے سامنے کہنے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن یہ اس لیے میں نے تذکیراً اور تکراراً عرض کر دی کہ جب ہم کسی ایک جانب جھکیں تو ایسا نہ ہو کہ دوسری جانب کا خیال ہمارے دل سے اوجھل ہو...... یہ کام بڑا نازک ہے، یہ پل صراط ہے۔ تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہے۔ اس میں اس کا خیال رکھنا ہے کہ وقت کی ضروریات پوری ہوں، مسلمانوں کے مسائل حل ہوں اور دوسری طرف اس بات کا لحاظ رکھنا ہے کہ آپ مغرب کے اس جھوٹے پروپیگنڈے سے مرعوب نہ ہوں جو ہر نئی وبا کو وقت کی ضرورت کہہ کر ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ اس واسطے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے ہم اس کام کو انجام دیں گے تو ان شاء اللہ تعالیٰ اس شریعت کے اندر اللہ تعالیٰ نے یہ صلاحیت رکھی ہے کہ یہ آنے والے ہر بڑے سے بڑے مسئلہ کا حل رکھتی ہے اور جب یہ تصور آپ کے سامنے رکھتے ہوئے جواب دیں گے تو ان شاء اللہ امت کے مسائل حل ہوں گے ...... جیسا کہ مجھ سے پہلے حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی مدظلہم نے فرمایا کہ عالم کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ یہ حرام ہے بلکہ اس کا کام یہ بھی ہے کہ اگر کسی چیز کو حرام کہا ہے اور لوگوں کو اس کی ضرورت ہے تو اس کا متبادل حلال طریقہ بھی بتائے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں جب حضرت یوسف علیہ السلام سے خواب کی تعبیر پوچھی گئی کہ بادشاہ نے خواب دیکھا ہے کہ:

"انی اری سبع بقرات سمان یاکلهن سبع عجاف..."

جب یہ پوچھا تو یوسف علیہ السلام نے خواب کی تعبیر بعد میں بتائی کہ قحط آنے والا ہے لیکن اس قحط سے بچنے کا راستہ پہلے بتا دیا:

"تزرعون سبع سنين دابا... فما حصدتم فذروه في سنبله..."

تعبیر تو بعد میں بتائی کہ قحط آنے والا ہے اور پہلے قحط سے بچنے کا یہ راستہ بتایا کہ سات سال تک خوب جم کر زراعت کرو، اور خوشہ کے اندر گیہوں کو چھوڑ دو۔ تو بچنے کا طریقہ پہلے بتا دیا اور خواب کی تعبیر بعد میں بتائی...... تو عالم کا کام محض حرام قرار دے کر ختم نہیں ہو جاتا، بلکہ متبادل راستہ بتانا بھی اس کی ذمہ داری ہے۔ اور یہ اکیڈمی درحقیقت اسی لیے قائم کی گئی ہے۔ اس کے لیے میں سمجھتا ہوں کہ دوسرے علوم وفنون کے ماہرین کی بھی ضرورت ہوگی۔ متبادل طریقوں کے سمجھنے اور اس کے تعین کے لیے وہ طریقے تجویز کئے جا سکیں جو قابل عمل ہیں۔

الحمدللہ! دیکھتا ہوں کہ مجمع الفقہ الاسلامی نے اس اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے دیگر علوم وفنون کے ماہرین سے بھی استفادہ کا سلسلہ جاری کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے اپنی رحمت سے اس اکیڈمی کو اپنے مقاصد حسنہ میں کامیابی عطا فرمائے، قدم قدم پر اس کی نصرت ودستگیری فرمائے، اس کے راستے کی دشواریوں کو دور فرمائے اور دین کی صحیح خدمت کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

میں اخیر میں ایک بار پھر اس کانفرنس کے منتظمین کا اور تمام حاضرین کا تہِ دل سے شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس ناچیز کی گزارشات کو غور وتوجہ کے ساتھ سنا۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو ان باتوں پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

وآخر دعوانا ان الحمدللہ رب العالمین

عالم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ
جدید فقہی مباحث

طلاق سکران ۔ دلائل اور احکام
(حالت نشہ کی طلاق اور اس سے متعلق احکام)

تحقیقاتِ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیر سرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

دارُالاشاعت
اُردو بازار ٥ ایم اے جناح روڈ ٥ کراچی پاکستان

پیش لفظ

شریعت اسلامی کی ایک بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ وہ پوری طرح انسانی فطرت سے ہم آہنگ اور انسانی ضرورتوں کے مطابق ہے، ہر انسان کو زندگی کا طبعی سفر طے کرنے کے لئے ایک انیس وغم خوار کی ضرورت ہوتی ہے، جس کی شرکت اس کی خوشی کو دوبالا کرتی ہے اور جس کی دلداری درد وغم کے لمحات میں اس کے زخمی دل کے لئے مرہم بنتی ہے، اسی ضرورت کی تکمیل کے لئے نکاح کی نہ صرف اجازت دی گئی بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے اور اسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اور گذشتہ انبیاء کی سنت قرار دیا ہے جن کو اللہ تعالی نے انسانیت کے لئے نمونہ اور آئیڈیل بنا کر بھیجا تھا، اس رشتہ کا قائم ہونا جس قدر پسندیدہ اور محمود ہے اس کا ٹوٹ جانا اسی قدر ناپسندیدہ اور مذموم ہے، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کی سخت مذمت فرمائی ہے اور اسے مباح امور میں سب سے زیادہ مبغوض قرار دیا ہے۔

لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب نفرت کی آگ سلگ جاتی ہے اور دل کے آبگینے ٹوٹ جاتے ہیں تو پھر نکاح کا رشتہ راحت و سکون کے بجائے بے سکونی کا سبب بن جاتا ہے اور انسان ایسا محسوس کرتا ہے کہ وہ پھولوں کی سیج سے کانٹوں کے بستر پر آ گیا ہے، اس لئے جب رشتہ نکاح کے باقی رکھنے میں مقاصد نکاح کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو طلاق کی گنجائش بھی باقی رکھی گئی ہے، یہ شریعت اسلامی کا نقص نہیں بلکہ اس کا کمال ہے کیونکہ جس طرح ایسا مکان مکمل نہیں ہو سکتا جس میں صرف اندر جانے کا راستہ ہو باہر نکلنے کے لئے کوئی راستہ نہیں ہو، اسی طرح نکاح کا وہ قانون بھی انسانی ضرورتوں کو پورا نہیں کرتا جس میں اس رشتہ کو قائم کرنے کے بعد بوقت ضرورت اس کو ختم کرنے کی گنجائش موجود نہ ہو۔

طلاق چونکہ ایک نہایت اہم اور نازک معاملہ ہے اس لئے ضروری ہے کہ پوری طرح غور وفکر کے بعد اس کا فیصلہ کیا جائے، اور غور وفکر کے لئے ضروری ہے کہ انسان کی شعوری کیفیت بحال ہو، اسی لئے جب انسان عقل وشعور کو استعمال کرنے کی صلاحیت سے محروم ہو تو اس حالت کی طلاق واقع نہیں ہوتی، اسی بنا پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مجنون، بے ہوش، محو خواب، نابالغ اور کسی ایسے سبب سے نشہ میں مبتلا ہونے والے شخص جو حرام نہ ہو کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی، بعض فقہاء نے حرام طریقہ پر نشہ استعمال کرنے والے شخص پر بھی اسی اصول کو نافذ کیا ہے اور ان کے نزدیک نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق مطلق واقع نہیں ہوتی، دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ چونکہ نشہ میں مبتلا ہونا اس کے اپنے اختیار سے ہے اور اس نے خود ہی ایک معصیت کا ارتکاب کر کے اپنے آپ کو عقل وشعور سے محروم کیا ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

پھر صورت حال یہ ہے کہ حالت نشہ کی طلاق واقع ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں قرآن وحدیث میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے، صحابہ کے فتاوی مختلف ہیں، قیاس کی بھی دو جہتیں ہیں، جو دو الگ نقاط نظر کی تائید کرتی ہیں۔ ائمہ متبوعین اور سلف صالحین کے درمیان اس میں شروع سے اختلاف رہا ہے، امام ابوحنیفہؒ طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں، لیکن آپ کے مایہ ناز شاگردوں میں امام زفرؒ کے نزدیک نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ مشائخ حنفیہ کے یہاں بھی اس سلسلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، امام کرخیؒ اور امام طحاویؒ جیسے ممتاز حنفی فقہاء عدم وقوع کے قائل ہیں۔ دوسری طرف یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ہندوستان دار الاسلام نہیں دار الکفر ہے یہاں نہ شراب کے کارخانوں پر پابندی ہے اور نہ مے خانوں پر، جہالت اور بد دینی کے غلبہ کی وجہ سے بہت سے مسلمان اس بری عادت میں مبتلا ہیں، ہندوستان کے سماجی حالات کچھ ایسے ہیں کہ طلاق کا نقصان مرد سے کہیں زیادہ عورت کو پہنچتا ہے، خاص کر اگر مرد

فاسق و فاجر آدمی ہو تو وہ تو چند ہی روز میں دوسری شادی رچا سکتا ہے لیکن بے چاری عورتوں کا حال یہ ہے کہ کنواری لڑکیوں ہی کا رشتہ تلاش کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، مطلقہ عورتوں کا رشتہ ملنا تو یوں بھی دشوار ہے اور ہندو سماج سے متاثر ہونے کی وجہ سے اسے منحوس بھی سمجھا جاتا ہے، اس لئے خدا ناترس شوہر سے جدائی کے بعد اس کی زندگی اس کے لئے بوجھ بن جاتی ہے اور بعض اوقات اپنے بچوں کا بوجھ بھی اسی کو اٹھانا پڑتا ہے۔

ان حالات میں کیا نشہ کی طلاق کے سلسلہ میں اس رائے کو قبول کیا جا سکتا ہے، جس کے مطابق نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی، کیونکہ فقہاء نے بوقت ضرورت دوسری فقہ کی طرف عدول اور مذہب کے قول ضعیف پر بھی عمل کی اجازت دی ہے اور متقدمین ومتاخرین نیز علماء ہند کے یہاں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ یہ سوال اکیڈمی کے پیش نظر تھا اسی پس منظر میں بارہویں فقہی سمینار جو مؤرخہ ۱۱۔ ۱۴ فروری ۲۰۰۰ء کو دار العلوم بستی میں منعقد ہوا تھا) میں یہ مسئلہ زیر بحث لایا گیا۔ اکیڈمی کے سمیناروں میں اس بات کا پورا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ مختلف نقاط نظر کے حاملین کو اپنی رائے پیش کرنے کا پورا پورا موقع دیا جائے، چنانچہ مختلف اہل علم نے اپنی اپنی رائیں اور ان کے اسباب ووجوہ پیش کئے اور کسی ایک رائے پر اتفاق نہیں ہو سکا، لہذا تجویز میں دونوں نقاط نظر کا پوری دیانت کے ساتھ ذکر کیا گیا اور جن لوگوں نے جو رائے اختیار کی تھی ان میں سے چند اہم نام بھی ذکر کر دیئے گئے، اس تجویز کی روشنی میں ارباب افتاء کا جس رائے پر انشراح ہو وہ اس کے مطابق فتوی دے سکتے ہیں۔

افسوس کہ بعض حضرات نے اکیڈمی کی اس تجویز کو اس کے خلاف پروپگنڈہ کا ہتھیار بنالیا اور اس طرح تشہیر کی گئی کہ گویا اکیڈمی نے ضلالت وگمراہی کا راستہ اختیار کر لیا ہے، غور کیا جائے کہ جو مسئلہ منصوص نہ ہو، جو نقطۂ نظر صحابہ میں خلیفہ راشد حضرت عثمان غنیؓ سے منقول ہو، جس کے قائل امام احمدؒ اور سلف صالحین میں بہت سے مجتہدین ہوں اور خود حنفیہ میں جو امام زفرؒ کا قول ہو (جن کے قول پر تقریباً بیس مسائل میں فتوی دیا گیا ہے) اور جو رائے ماحول کی تبدیلی کی وجہ سے اختیار کی گئی ہے کہ نشہ کی طلاق واقع کئے جانے کا اصل سبب مرد کو سزا دینا تھا اور اب یہ مرد کے بجائے عورت کے لئے سزا بن گئی ہے، اس کو گمراہی قرار دینا کتنی بڑی جسارت اور زیادتی ہے؟ کسی شخص کو اس رائے سے اختلاف ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں اور وہ جس رائے کو درست سمجھتا ہو اسی پر فتوی دینے اور عمل کرنے میں انشاء اللہ وہ ماجور ہے، لیکن اس کی بنیاد پر دوسروں کو گمراہ اور خوف خدا سے عاری قرار دینا یقیناً تقاضہ انصاف کے خلاف ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالی ہم لوگوں کو عدل پر قائم رکھے اور ایسی باتوں سے بچائے جو اس کو ناراض کرنے والی ہیں۔

حالت نشہ کی طلاق سے متعلق مقالات ومباحث کا مجموعہ ابھی تک شائع نہیں ہو پایا تھا، خاصی تاخیر کے ساتھ یہ پہلی بار اشاعت کے لئے جا رہا ہے اور عزیزان گرامی محمد ہشام الحق ندوی واحمد نادر القاسمی (رفقاء شعبہ علمی) نے اس کی تصحیح وترتیب کی خدمت انجام دی ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالی اسے قبول فرمائے اور امت کے لئے نافع بنائے۔ واللہ ھو المستعان۔

خالد سیف اللہ رحمانی (جنرل سکریٹری)

۸ر جمادی الاخری ۱۴۳۰ھ / ۲ر جون ۲۰۰۹ء

☆☆☆

جدید فقہی تحقیقات

پہلا باب تمہیدی امور

سوالنامہ:

طلاق سکران

تمہید

اس وقت مسلمانوں کے معاشرتی مسائل کی فہرست میں ایک بہت نازک اور موجبِ فکر وتشویش مسئلہ مسلم سماج میں طلاق کا بکثرت اور بے جا استعمال ہے، جس کی وجہ سے اچھے خاصے بسے بسائے گھر برباد ہو رہے ہیں اور یہ بھی سچائی ہے کہ مطلقہ خواتین یا تو اپنے بچوں کی وجہ سے نکاح ثانی نہیں کر پاتیں یا اگر وہ نکاح ثانی کرنا چاہیں بھی تو مناسب جوڑا نہیں مل پاتا کیونکہ آج کنواری بچیوں کی شادی بھی بہت مشکل ہو گئی ہے۔

طلاق کی مشروعیت شریعت کی بہت بڑی حکمت ہے اور رحمت بھی کہ زبردستی کسی جوڑے کو باہمی ازدواجی رشتہ پر قائم رکھنے پر مجبور کرنا غیر فطری اور مختلف مشکلات پیدا کرنے کا باعث ہے، لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ اس حق طلاق کا بے جا استعمال، خاص کر ان حالات میں جب کہ انسان شعور وآگہی اور فہم وفکر اور اونچ نیچ کی سمجھ سے محروم ہو، محض وقتی ابال میں طلاق دے ڈالے، معاشرہ کو ایک بڑے عذاب میں مبتلا کر دیتا ہے، ان حالات میں علماء، فقہاء اور اصحاب افتاء کی ذمہ داری ہے کہ وہ معاشرتی حالات اور مشروعیت طلاق کی حکمتوں کا گہرا مطالعہ کریں، پھر احکام پر نظر رکھتے ہوئے منصوص وغیر منصوص، مجتہد فیہ اور غیر مجتہد فیہ احکام کا جائزہ لیتے ہوئے قوانین شرع کی وہ عادلانہ تعبیر کریں جو مقاصد شرع سے ہم آہنگ اور معاشرہ کو مشکلات اور فتنوں سے محفوظ رکھنے کا ذریعہ ہو۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ جہالت اور بے دینی کی وجہ سے ہندوستان میں طلاق کے واقعات بڑھتے جا رہے ہیں، طلاق کی ایک قابل لحاظ تعداد کا سبب نشہ ہے بلکہ مختلف دار الافتاء میں طلاق سے متعلق استفتاء کا جائزہ لینے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ کم از کم پچاس فی صد طلاق کے واقعات نشہ کی وجہ سے پیش آتے ہیں، طلاق جو سوچ سمجھ کر اور برے بھلے کے شعور کے ساتھ ناگزیر حالات میں استعمال کے لئے دیا جانے والا حق ہے، اسے نشہ میں مبتلا شخص بے سوچے سمجھے استعمال کرتا ہے۔

قیاس کا تقاضا ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق واقع نہ ہو، چاہے یہ نشہ کسی حرام شئی کے استعمال سے پیدا ہوا ہو یا مباح شئی کے استعمال سے، کیونکہ نشہ کی حالت میں انسان عقل کھو دیتا ہے، لیکن فقہاء حنفیہ ایسے شخص کو تقدیراً عاقل مانتے ہیں، یعنی حقیقتاً تو وہ عاقل نہیں ہے، لیکن اگر اس نے نشہ کا استعمال کیا تو ایسی صورت میں اس کی دی ہوئی طلاق از راہ زجر نافذ کی جاتی ہے، سوائے اس کے کہ اس نے کسی مباح چیز کا استعمال کیا ہو اور اسے نشہ آ گیا ہو یا ایسی حالت میں نشہ آور شئی استعمال کی جب اس کے لئے اس کا استعمال مباح تھا اور نشہ میں اس نے طلاق دے دی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اہل علم کے لئے یہ بات محتاج اظہار نہیں کہ اس مسئلہ میں عہد صحابہؓ ہی سے اختلاف رہا ہے، حضرت علیؓ، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت معاویہؓ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک طلاق سکران نافذ ہوگی، یہی ایک قول امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا بھی ہے، جب کہ حضرت عثمان غنیؓ، لیث بن سعدؒ، اسحاق بن راہویہؒ وغیرہم کے علاوہ فقہاء حنفیہ میں سے امام زفرؒ، امام طحاویؒ، امام کرخیؒ اور محمد بن مسلمہؒ وغیرہ طلاق سکران کو نافذ نہیں مانتے اور امام شافعیؒ وامام احمدؒ کا بھی ایک قول اسی طرح کا ہے، جس کو بعض اصحاب مذہب نے راجح قرار دیا ہے۔

غرض یہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے جس کے بارے میں عہد صحابہؓ سے اختلاف رائے چلا آرہا ہے اور تابعین، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان بھی اس میں اختلاف ہے، دونوں نقطہ ہائے نظر کے لئے نقلی وعقلی دلیلیں موجود ہیں، تاہم جن فقہاء نے طلاق سکران کو نافذ قرار دیا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر ان کے پیش نظر شوہر کی تعزیر ہے، مگر ہندوستان کی موجودہ صورت حال یہ ہے کہ عورت کے لئے نکاح ثانی کی دشواری اور عدالتی کارروائیوں کی سرگرانی اور طول عمل کے باعث طلاق کے نتیجہ میں جو مصیبتیں آتی ہیں ان سے شوہر کم اور بیوی اور معصوم بچے زیادہ دوچار ہوتے ہیں اور شاید ہی ایسی کوئی مثال مل سکے کہ محض وقوع طلاق کی وجہ سے نشہ کرنے والوں کو عبرت ہوئی ہو اور وہ نشہ کے استعمال سے رک گئے ہوں۔

اس ذیل میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے بارہویں فقہی سمینار میں جو مطابق ۱۱۔ ۱۴ فروری ۲۰۰۰ء میں دار العلوم اسلامیہ بستی میں منعقد ہو رہا ہے آپ حضرات علما کرام کو طلاق سکران پر گفتگو اور اس کے مختلف پہلوؤں پر غور وفکر کر کے کسی فیصلہ تک پہنچنے کی دعوت دی جارہی ہے۔

سوالات:

۱۔ کیا معاشرہ کی حالت اور احکام شرعی کے بارے میں اوپر لکھی ہوئی تفصیلات سے آپ متفق ہیں؟

۲۔ مقاصد شرع کی رعایت اور مدارج احکام پر نظر رکھتے ہوئے کیا اس کی گنجائش ہے کہ آج کے حالات میں اس طلاق کو غیر نافذ قرار دیں جو نشہ کی حالت میں دی جاتی ہے جب کہ شوہر ہوش وخرد سے محروم ہوتا ہے، اور کیا اس سلسلہ میں سیدنا عثمان غنیؓ، لیث بن سعدؒ، اسحاق بن راہویہؒ، امام شافعیؒ (ایک قول)، امام احمد بن حنبل (قول معتمد فی المذہب)، فقہاء حنفیہ میں امام زفرؒ، امام ابوجعفر طحاوی، امام کرخیؒ، اور محمد بن مسلمہؒ کی اس رائے کو معمول بہ بنایا جائے کہ طلاق سکران نافذ نہیں ہوتی اور کیا جائز ہوگا کہ ہم آج اسی قول پر فتویٰ دیں؟

☆☆☆

اکیڈمی کا فیصلہ:

حالت نشہ کی طلاق

۱۔ اگر کسی شخص نے لاعلمی میں نشہ آور حرام چیز کا استعمال کیا اور اسے نشہ طاری ہوگیا، اسی حالت نشہ میں اس نے بیوی کو طلاق دے ڈالی تو یہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

۲۔ کسی شخص نے اگر کسی نشہ آور حرام چیز کا استعمال ایسی صورت میں بہ طور دوا کے کیا جب ماہر مسلم اطباء کی رائے میں اس کے مرض کا علاج اسی نشہ آور چیز سے ہی ہوسکتا ہے، یا بھوک اور پیاس کی غیر معمولی شدت میں (کوئی حلال چیز فراہم نہ ہونے کی وجہ سے) جان بچانے کے لئے نشہ آور چیز کا استعمال کیا اور اسے نشہ طاری ہوگیا اور حالت نشہ میں اس شخص نے بیوی کو طلاق دے دی تو یہ طلاق واقع نہ ہوگی۔

۳۔ کسی شخص کو شراب یا کسی دوسری نشہ آور چیز کے استعمال پر مجبور کیا گیا۔ جبر واکراہ کی وہ صورت اختیار کی گئی جس میں اس کے لئے اس حرام چیز کا استعمال کرنا جائز ہوگیا، اس لئے اس نے نشہ آور چیز کا استعمال کیا اور نشہ طاری ہونے پر بیوی کو طلاق دے ڈالی تو یہ طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔

۴۔ جائز وحلال چیز کے استعمال سے اگر کسی شخص کو نشہ طاری ہوگیا اور حالت نشہ میں اس نے بیوی کو طلاق دے دی تو یہ طلاق شرعاً معتبر نہ ہوگی۔

۵۔ کسی شخص نے شراب یا کسی اور نشہ آور حرام چیز کا استعمال اپنی رضامندی سے جان بوجھ کر کیا اور اسے نشہ طاری ہوگیا لیکن وہ نشہ کی ابتدائی حالت میں ہے جس میں ایک قسم کا سرور طاری ہوتا ہے البتہ ہوش وحواس برقرار رہتے ہیں اور انسان بات سمجھتا ہے۔ اسی حالت میں وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے تو اس کی طلاق واقع ہوگی۔

۶۔ اور اگر اس حالت میں اس کو شدید نشہ طاری ہوگیا، جس کی وجہ سے ہوش وحواس برقرار نہ رہا، بالکلیہ ہوش وحواس کھو بیٹھا، اور اس حالت میں اس نے الفاظ طلاق استعمال کئے تو اس کی طلاق واقع ہوئی یا نہیں اس سلسلہ میں شرکاء سمینار دو رائے رکھتے ہیں:

(الف) اکثر شرکاء سمینار اس طلاق کو واقع نہیں مانتے، ان میں سے چند اہم نام یہ ہیں:

۱۔ مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب
۲۔ مولانا سید نظام الدین صاحب (امیر شریعت بہار واڑیسہ)
۳۔ مولانا یعقوب اسماعیل منشی صاحب
۴۔ قاضی عبد الجلیل صاحب (قاضی امارت شرعیہ)
۵۔ مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب
۶۔ مولانا عتیق احمد قاسمی صاحب (قاضی، لکھنو)
۷۔ مولانا ابو العاص وحیدی صاحب
۸۔ مفتی جنید عالم ندوی صاحب (مفتی امارت شرعیہ بہار واڑیسہ)
۹۔ مولانا محمد سلمان حسینی ندوی صاحب
۱۰۔ مولانا خلیل الرحمن سجاد نعمانی صاحب
۱۱۔ مولانا زبیر احمد قاسمی صاحب
۱۲۔ مفتی جمیل احمد نذیری صاحب
۱۳۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب
۱۴۔ مولانا صباح الدین ملک قاسمی صاحب
۱۵۔ مفتی نسیم احمد قاسمی صاحب
۱۶۔ مولانا خورشید احمد قاسمی صاحب
۱۷۔ مولانا شفیق احمد مظاہری صاحب (بردوان)
۱۸۔ مولانا مبارک حسین ندوی صاحب (نیپال)

۱۹۔ مولانا خورشید انور اعظمی صاحب
۲۰۔ مولانا اعجاز احمد قاسمی صاحب
۲۱۔ مولانا قاری ظفر الاسلام صاحب
۲۲۔ مولانا راشد حسین ندوی صاحب
۲۳۔ مولانا ریاض احمد سلفی صاحب
۲۴۔ مولانا اسرار الحق سبیلی صاحب

(ب) درج ذیل حضرات طلاق واقع ہونے کے قائل ہیں:

۱۔ مولانا برہان الدین سنبھلی صاحب
۲۔ مفتی عبد الرحمن صاحب (دہلی)
۳۔ مفتی محبوب علی وجیہی صاحب
۴۔ مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب
۵۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی صاحب
۶۔ مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی صاحب
۷۔ مولانا ابوبکر قاسمی صاحب
۸۔ مولانا ابوجندل صاحب
۹۔ مولانا اختر امام عادل صاحب
۱۰۔ مولانا تنویر عالم قاسمی صاحب
۱۱۔ مولانا عبد اللطیف پالنپوری صاحب
۱۲۔ مفتی سعید الرحمن صاحب ممبئی
۱۳۔ مولانا عبد القیوم صاحب
۱۴۔ مولانا عبد اللہ مظاہری صاحب بستی
۱۵۔ قاضی کامل صاحب
۱۶۔ مولانا نذیر احمد کشمیری صاحب
۱۷۔ مولانا احمد دیولوی صاحب
۱۸۔ مولانا جمال الدین صاحب
۱۹۔ مولانا محمد حمزہ گورکھپوری صاحب
۲۰۔ مولانا ابرار خاں ندوی صاحب

☆☆☆

تلخیص مقالات:

طلاق سکران

مفتی احمد نادر القاسمی [1]

تلخیص کے وقت ۶۸ رمقالات راقم کے پاس موجود ہیں، ان تمام مقالات کا خلاصہ، مقالہ نگار کی آراء اوران کے دلائل ذیل میں پیش کئے جارہے ہیں، ''طلاق سکران'' سے متعلق اکیڈمی کی جانب سے جوسوال نامہ جاری کیا گیا ہے، اس میں دوسوالات ہیں:

(۱) ہندوستانی معاشرہ کی بدحالی، اورنشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق کے وقوع کے نتیجہ میں معصوم بچوں اور مطلقہ کی واقع دشواری، اس مسئلہ کے دورصحابہ ہی سے اختلافی ہونے یااس کے مجتہد فیہ ہونے، نیز اس طلاق کے تعزیراً واقع کئے جانے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اوراس پر اتفاق اورعدم اتفاق تفصیل چاہی گئی ہے بایں طور کہ کیا معاشرہ کی حالت اوراحکام شرعی کے بارے میں اوپر لکھی ہوئی تفصیلات سے آپ متفق ہیں؟

اس کے جواب میں تقریباً تمام ہی مقالہ نگار حضرات نے سوال نامہ میں درج جملہ تفصیلات اور حالات سے اتفاق رائے ظاہر کیا ہے، البتہ مولانا راشد حسین ندوی نے طلاق سکران کی تعداد اورسوال نامہ میں مذکوراس کی شرح سے اختلاف کیا ہے اور مولانا عطاء اللہ قاسمی نے اس کوطلاق بے جا قراردیا ہے، گویاان کے نزدیک زیادہ تر طلاقیں بے جا ہوتی ہیں کہ نشہ کی وجہ سے۔

جناب مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا عطاء الرحمن مدنی، مولانا محمد مصطفی آزاپوری اور مولانا محمد برہان الدین سنبھلی صاحبان نے سوال نمبر(۱) کی تفصیلات کومحل نظراور پورے طور پر اتفاق نہ کئے جانے کی بات کہی ہے ان میں سے بعض حضرات نے اپنے اپنے یہاں آنے والے استفتاء اورسوالات کا حوالہ بھی دیا ہے، جن استفتاءات میں طلاق کے دوسرے طریقوں کے بارے میں زیادہ تر سوالات کئے گئے ہیں۔نشہ کی حالت میں دیئے گئے طلاق کی فیصد بہت کم ہے اورتقریباً تمام ہی مقالہ نگار نے اپنے اپنے طور پر نظریاتی دلیلیں پیش کی ہیں، بخوف طوالت احتراز کیا جاتا ہے۔

(۲) دوسرے سوال میں دریافت کیا گیا ہے کہ مدارج احکام اورمقاصد شرع کی رعایت کرتے ہوئے نشہ کی حالت میں دی جانے والی طلاق کوجب کہ شوہر ہوش وخرد سے محروم ہوتا ہے آج کے حالات میں غیر نافذ قرار دیا جاسکتا ہے؟ اور سیدنا عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ، امام شافعی (ایک قول) امام احمد (معتمد فی المذہب)، امام زفر، ابوجعفر طحاوی، امام کرخی اور محمد بن مسلمہ رحمہم اللہ کی رائے پر طلاق سکران عدم وقوع کا فتویٰ دیا جاسکتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں علماء کے پانچ نقاط نظر ہیں: (۱) طلاق واقع نہیں ہوگی، (۲) واقع ہوگی اور امام کرخی وطحاوی کا قول (مفتیٰ بہ اور معمول بہ) نہیں بنایا جاسکتا، (۳) عقل وخرد باقی نہ رہے تو واقع نہ ہوگی ورنہ واقع ہوگی، (۴) قول عدم وقوع پر موجودہ حالات میں فتویٰ دیا جاسکتا ہے، (۵) دارالحرب اوردارالاسلام کا فرق کرتے ہوئے حکم میں بھی فرق کیا جائے گا۔

ان تمام نقاطہائے نظر کی تفصیل مع ادلہ اس طرح ہیں:

الف۔ پہلا نقطہ نظر یہ ہے کہ سکران کی طلاق خواہ نشہ کم ہو یا زیادہ، ہوش وخرد برقرار ہو یا نہ ہو یا وہ جو کچھ اپنی زبان سے کہہ رہا ہے وہ سمجھ بھی رہا ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ، اس طرح کی جزوی تفصیلات میں جائے بغیر اس نقطہ نظر کے حاملین مقالہ نگار نے طلاق کے عدم وقوع کوراجح اوراقرب الی

---

[1] اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا۔

الدلیل قرار دیا ہے، اس رائے کے حاملین میں مولانا جمیل احمد سلفی، مولانا عطاء الرحمن مدنی، مولانا عبداللہ جولم، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عبد الستار مدنی، مولانا اسجد جمال قاسمی، صباح الدین ملک، ریاض احمد سلفی اور مفتی جمیل احمد نذیری، مولانا نوشاد عالم ندوی، مولانا عبدالقیوم القاسمی (احمد آباد) کے نام شامل ہیں۔

تقریباً جملہ حضرات نے مندرجہ ذیل روایات واحادیث اور آثار وآیات سے استدلال کیا ہے:

- ارشاد باری تعالیٰ ہے: {یا أیها الذین آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سکریٰ حتی تعلموا ما تقولون} [النساء: ۴۳]۔

- ارشاد نبوی ہے: (إنما الأعمال بالنیات) [أخرجه البخاری]۔

- ارشاد نبوی ہے: قال حمزه ﷺ وهو سکران لرسول الله ﷺ ''هل أنتم إلا عبید لأبي'' [بخاری فی المغازی باب شهود الملائکة بدراً وکتاب الطلاق باب الطلاق فی الاغلاق والمکره]۔

- عن ماعز بن مالك لما جاء إلی النبی ﷺ وأقر أنه زنی، أمر النبی ﷺ أن یستنکهوه لیعلموا هل هو سکران أم لا؟ فی روایة: فحرف النبي ﷺ أنه قد ثمل، فخرج وخرجنا معه۔

- قال عثمان: حبس لمجنون ولا لسکران طلاق [طلاق]۔

- وقال ابن عباس: طلاق السکران والمستکره لیس بجائز [حوالہ سابق]۔

- رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتی یستیظ، وعن الصبي حتی یحتلم، وعن المجنون حتی یعقل [ابو داؤد کتاب الحدود]۔

- عن عائشة قال رسول الله ﷺ: أدرؤ الحدود عن المسلمین ما استطعتم فإن کان له مخرج فخلوا سبیله فإن الإمام أن یخطئ في العقوبة۔

- روي عن علي أنه قال: ''کل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه'' قیل له: ''السکران معتوه بسکره کالمجنون معتوه بالجنون والوسوسة معتوه بالوسوسة [مختصر اختلاف العلماء ۴۳۱-۴۳۲]۔

ان دلائل کے علاوہ عدم وقوع کے قائلین نے فقہاء اور محدثین کی عبارات بھی تائیداً پیش کی ہیں، چند عبارتیں بطور نمونہ ذیل میں درج ہیں:

*واختاره الطحاوي واحتج بأنهم أجمعوا علی أن طلاق المعتوه لا یقع، قال: والسکران معتوه بسکره [فتح الباری ۹،۴۸۹]۔

*والقیاس الصحیح المحض علی زائل العقل بدواء أو بنبج أو مسکر هو معذور بمقتضی قواعد الشریعة، فإن السکران لا قصد فهو أولی بعدم المواخذه من اللاعنی [إعلام الموقعین ۴،۴۹]۔

*أن عقله زائل والعقل من شرائط أهلیة التصرف ولهذا لا یقع طلاق المجنون والصبي الذی لا یعقل والذی زال عقله بالنبج والدواء کذا هذا والدلیل علیه أنه لا تصح ردته فلان لا یصح طلاقه أولی [بدائع الصنائع ۳،۹۹]۔

* أن غفلته عن نفسه فوق غفلة النائم فإن النائم ینتبه إذا نبه والسکران لا ینتبه ثم طلاق النائم لا یقع فطلاق السکران أولی [المبسوط ۶،۱۷۶]۔

* وهو من أقوی أدلة من لم یواخذ السکران بما یقع منه في حال سکره من طلاق وغیره [فتح الباری ۹،۴۸۸]۔

(دلائل کی مزید تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو مقالات مفتی سید اسرار الحق سبیلی، مولانا عبد الستار مدنی، مولانا عبد اللہ جولم اور مولانا خورشید احمد اعظمی۔

ب۔ دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سکران کی دی ہوئی طلاق واقع ہوجائے گی، اس نقطۂ نظر کے حاملین نے اسے جمہور کا مسلک قرار دیا ہے، اس کے علاوہ عدم وقوع کے قول پر فتویٰ کی وجہ سے معاشرہ میں بہت سی غیر اسلامی خرابیاں، طلاق کے بے جا استعمال اور شریعت کا مذاق، شراب نوشی کی کثرت وغیرہ چیزیں سامنے آسکنے کے خطرات کے خدشات ظاہر کئے ہیں۔ مصالح کا تقاضہ یہ ہے کہ اس حکم کو علی حالہ باقی رہنے دیا جائے ان میں مندرجہ ذیل حضرات علماء ہیں:

مولانا محمد اشتیاق احمد اعظمی، مولانا محمد ارشاد قاسمی، مولانا محمد صادق، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا ابو الحسن ماٹلی والا، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا مصطفی آوا پوری، مفتی حبیب اللہ قاسمی، مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، مولانا اختر امام عادل، مفتی محبوب علی وجیہی، مولانا تنویر عالم قاسمی وغیرہ صاحبان۔ البتہ مفتی حبیب اللہ قاسمی صاحب نے سماج کی اصلاح، شراب نوشی کی روک تھام کے پیش نظر حرام اشیاء کے استعمال کے نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کو ہر قیمت پر واقع مانا ہے اور مولانا ابوسفیان مفتاحی کے نزدیک طلاق کے عدم نفاذ سے تلاعب بالدین کا راستہ کھلے گا، اور مولانا محی الدین بڑودہ کے خیال میں مباح اشیاء یا زبردستی شراب پلایا گیا اور نشہ آ گیا اور طلاق دی تو نہیں پڑے گی باقی تمام صورتوں میں طلاق پڑ جائے گی۔

ان حضرات نے مندرجہ ذیل ادلہ شرعیہ سے استدلال کیا ہے:

۔ الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح [بقرہ: ۲۲۹]۔

۔ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره [بقرہ: ...]۔

۔ يآيها الذيا آمنوا لا تقربوا الصلوٰة وأنتم سكٰرى [النساء: ۴۳]۔

۔ كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله [ترمذی]۔

۔ روى أبو وبرة الكلبي قال: أرسلني خالد إلى عمر فأتيته في المسجد، ومعه عثمان، وعلي وعبد الرحمن وطلحة والزبير فقلت: إن خالداً يقول: إن الناس انهمكوا في الخمر وتحافروا العقوبة فقال عمر: هؤلاء عندك فسلهم، فقال علي: نراه إذا سكر هذي، وإذا هذي افترى وعلى المفتري عمانون، فقال عمر: أبلغ صاحبك ما قال [المغنی ۷،۲۸۹]۔

۔ ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة [أبو داؤد ۲،۲۵۹، ترمذی ۱،۲۲۵ ط: دیوبند]۔

۔ عن صفوان بن غزوان الطائي أن رجلاً كان نائماً فقامت امرأته، فأخذ سكينا وجلست على صدره فوضعت السكين على حلقه، لتطلقي ثلاثاً، أولا ذبحتك فناشذها الله فأبت فطلاقها ثلاثاً ثم أتى النبي ﷺ فذكر له ذلك، فقال لا قيلولة في الطلاق [المحلى لابن حزم ۲،۵۳۵، نصب الراية للزيلعي ۳،۲۲۲]۔

۔ أن رجلاً من أهل عثمان تملأ من الشراب فطلق امرأته ثلاثاً فشهد عليه أربع نسوة، فكتب إلى عمر بذلك فأجاز شهادة النسوة وأثبت عليه الطلاق [المؤطا للإمام محمد ۳،۱۰۹، المجموع شرح المهذب ۱۷،۶۳] وفي رواية: ففرّق عمر بينهما [المحلى ۱۱،۶۳۶]۔

۔ ولأن عقله زال بسبب هو معصية فينزل قائماً عقوبة عليه وزجراً له عن ارتكاب المعصية [بدائع الصنائع ۳،۹۹]۔

ج۔ تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نشہ کی وجہ سے عقل وخرد اور ہوش وحواس بالکل کھودے تو سکران کی طلاق کے عدم وقوع کا فتویٰ دیا جاسکتا ہے، اس رائے

کے حاملین میں مولانا عبداللہ عباس ندوی، مفتی عزیز الرحمن مدنی، مولانا محمد قاسم مولانا خورشید انور اعظمی وغیرہم کے نام شامل ہیں، ان حضرات نے سکر کی لغوی تشریح اور نشہ کی وہ حد جس میں عقل زائل ہوجاتی ہے اور جو کچھ فقہاء ومحققین نے اس کی تفصیلات ذکر کی ہیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے رائے دی ہے، مثلاً:

* وحد السكر الذي يقعه الخلاف في صاحبه هو الذي يجعله يخلط في كلامه ولا يعرف ردائه من رداء غيره ونعله من نعل غيره ونحوه [المغنى ۱۰،۳۴۸]۔

* السكر سرور يزيل العقل فلا يعرف به السماء من الأرض [رد المحتار ۲،۴۵۹]۔

* السبب في اختلافهم هل حكمه حكم المجنون أم بينهما فرق؟ فمن قال هو والمجنون سواء إذ كان كلاهما فاقدا للعقل ومن شرط التكليف العقل، قال لا يقع ومن قال الفرق بينهما أن السكران أدخل الفساد على عقله بإرادته والمجنون بخلاف ذلك، ألزم السكران الطلاق وذلك من باب التغليظ عليه [بداية المجتهد ۲،۶۲]۔

* السكران عقله معه إلا أنه يغلب عليه السرور فيمنعه من استعمال عقله وذلك لا يخرجه من أن يكون عاقلاً [الشرح الكبير ۲،۲۱۵]۔

* والعجب ما صرح به في بعض العبارات من أن معه من العقل ما يقوم به التكليف إذ لا شك أن على هذا التقدير لا يتجه لأحد أن يقول لا يصح تصرفاته [فتح القدير ۳،۴]۔

* وإن كان معه من العقل ما يقوم به التكليف فهو كالصاحي [البحر الرائق ۳،۲۶۶]۔

* ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة۔ [ترمذی وابوداؤد]۔

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مقالہ مولانا عبداللہ عباس ندوی، مولانا خورشید انور اعظمی۔

د۔ چوتھا نقطہ نظر یہ ہے کہ ہندوستان جو دار الحرب ہے یہاں شراب پر کوئی پابندی نہیں ہے، یہاں کی گورنمنٹ ایک طرف کہتی ہے کہ شراب مت پیو دوسری طرف ٹیلی ویژن وغیرہ پر شراب کے اشتہارات اور طرح طرح سے لوگوں کو شراب کی طرف مائل کرنے کے طریقے زوروں پر ہیں، اس لئے اس مسئلہ کو دار الاسلام اور دار الحرب کے آئینہ میں دیکھا جانا چاہئے اور اسلامی ممالک میں تو سکران کی طلاق کے وقوع کا ہی نفاذ ہونا چاہئے، البتہ دار الحرب میں اس کی گنجائش ہونی چاہئے کہ سکران کی طلاق واقع نہ ہو۔ اس رائے کے حاملین میں مولانا نوشاد عالم ندوی، مولانا محمد شمیم اختر قاسمی، مولانا منصور عالم قاسمی، اور مولانا محمد سہیل اختر قاسمی ہیں۔

ان حضرات نے اس کی تائید میں ان مسائل کا سہارا لیا ہے جن میں ماضی کے فقہاء نے دار الاسلام اور دار الکفر کے فرق کو وہاں کے سیاسی اور معاشی حالات کی بنیاد پر ملحوظ رکھتے ہوئے حکم شرعی مستنبط کیا ہے۔

ہ۔ پانچویں اور آخری رائے یہ ہے کہ کتب فقہ وحدیث میں جہاں کہیں طلاق سکران کا تذکرہ ہے وہاں زیادہ تر ایسے مقامات ہیں جن میں شوہر کی تعزیر اور زجر وتوبیخ کے پیش نظر وقوع طلاق کا فتویٰ اور فیصلہ کیا گیا ہے، مگر آج کے حالات میں اور بالخصوص برصغیر ہند وپاک وغیرہ کے پس منظر میں طلاق کی وجہ سے شوہر کو تنبیہ اور زجر ہونے کے بجائے بیوی بچے بے گھر ہوجاتے ہیں اور طرح طرح کی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس لئے سکران کی طلاق کے عدم وقوع کا فتویٰ دیا جائے اور وہ ائمہ جو اس کے عدم وقوع کے قائل ہیں، اور وہ قول بھی چونکہ مبنی بر دلائل شرعیہ ہے، اس لئے اس قول پر فتویٰ دیا جائے، اس رائے کے حاملین علماء وفقہاء ہیں:

حضرت مفتی سید نظام الدین، مولانا سعید الاعظمی، مفتی عبد الرحیم، مولانا ریاض احمد سلفی، ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی، مولانا زبیر احمد قاسمی، مولانا بدر احمد

مجیبی، مفتی نسیم احمد قاسمی، مولانا محمد یعقوب قاسمی، مولانا محمد ظفر عالم ندوی، مفتی وسیم احمد القاسمی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا مبارک حسین ندوی، مولانا راشد حسین ندوی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی، مولانا محمد عزیر اختر قاسمی، حکیم ظل الرحمن، مولانا فرحت افتخار القاسمی، مولانا نوشاد عالم ندوی، مولانا نعیم اختر القاسمی، مولانا محمد نور القاسمی، مولانا شفیق الرحمن ندوی، مولانا محمد ابرار خاں ندوی، مولانا محمد یوسف ندوی، مولانا عبد الرشید القاسمی اور مولانا ریاض الدین القاسمی وغیرہم صاحبان ہیں۔

نیز وہ حضرات جو طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل ہیں ان حضرات نے فریقین کے دلائل ذکر کرنے کے بعد ترجیحی طور پر مندرجہ ذیل نصوص وقواعد پیش کئے ہیں:

(۱) قال تعالیٰ: {ولا تزر وازرة وزر أخرى} (سورہ زمر:۷، انعام:۱۶۴)۔

(۲) قاعدہ فقہیہ: لا ینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان اور یتغیر الفتویٰ بتغیر الزمان۔

(۳) الضرر یزال۔

(۴) یتحمل ضرر الأخف یدفع ضرر الأشد۔

(۵) یہ مسئلہ عہد صحابہ سے ہی اختلافی اور مجتہد فیہ رہا ہے، اور اختلاف کے وقت حالات کے پیش نظر کسی بھی فقیہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے جو "اقرب الی مقاصد الشریعہ" ہو۔

(۶) فقہی عبارت سے معلوم ہوتا ہے امام کرخی اور طحاوی کا قول ماضی میں بھی مفتیٰ بہ رہا ہے، چنانچہ تاتارخانیہ میں ہے: وکان الشیخ أبوالحسن الکرخي یختار أنه لا یقع شئ وهو قول الطحاوي وأحد قول الشافعي وفي التفرید الفتویٰ علیه [الفتاوی التاتارخانیه]۔

وفي الهدایة: وطلاق السکران واختیار الکرخي والطحاوي أنه لا یقع وهو أحد الشافعي لأن صحة العقد بالعقل وهو زائل العقل فصار کزواله بالنبج والدواء [الهدایة للمرغیناني ۲،۳۵۸]۔

(دلائل کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: مقالات حضرت مولانا سید نظام الدین صاحب، مفتی نسیم احمد قاسمی، مولانا فرحت افتخار قاسمی، مولانا راشد حسین ندوی)

علاوہ ازیں مولانا عبد الجلیل قاسمی اور مفتی عزیز الرحمن صاحبان کی رائے یہ ہے کہ اگر ایسا شخص جو اپنے بچے اور بیوی کو وقت پر نفقہ نہ دیتا ہو، اس پر ظلم روا رکھتا ہو، اور وہ شراب پی لے، یا اسے شراب پلا دیا جائے اور نشہ میں اگر بیوی کو طلاق دیدے تو اس کی طلاق مانی جائے گی اور نافذ ہوگی بشرطیکہ اس کے ساتھ کسی قسم کا دھوکہ نہ کیا گیا ہو اور اگر شوہر شریف اور بھلا ہو، بیوی بچے کے واجب حقوق ادا کرتا ہو اور اس نے اگر نشہ کی حالت میں طلاق دیدی تو اس کی طلاق نہ مانی جائے۔ جبکہ مولانا ظفر الاسلام صاحب کہتے ہیں کہ طلاق سکران کے متعلق بجائے اس کے کہ عدم وقوع کے فتویٰ کی عام اجازت دی جائے، اسے قاضی کی طرف محول کرنا چاہئے تاکہ قاضی حالات کی پوری چھان بین کے بعد جو صورت حال سامنے ہو اس کے مطابق فیصلہ کرے اور کسی قسم کا کوئی معاشرتی اندیشہ بھی نہ ہو۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

طلاق سکران

مولانا ابدر احمد مجیبی [1]

اسلام نے جس طرح خانگی زندگی گزارنے کے لئے نکاح کو مشروع کیا ہے اور زوجین کے درمیان ہم آہنگی اور میل محبت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، اسی طرح جب شوہر و بیوی کے درمیان شدید اختلاف کی صورت ہو اور دونوں میں نباہ مشکل نظر آتا ہو تو ایسے ناگزیر حالات میں طلاق کو بھی مشروع کیا ہے تاکہ دونوں اس مصیبت بھری زندگی سے چھٹکارا پاکر اطمینان کی زندگی بسر کرسکیں۔ لیکن اس کے لئے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ بہت سوچ سمجھ کر، پورے غور وفکر کے بعد ایسے حالات میں اس کا اقدام کیا جائے جب اس کے علاوہ کوئی دوسرا چارۂ کار باقی نہ رہے۔

یہ عجیب المیہ ہے کہ طلاق جیسی چیز جس کا استعمال انتہائی نامساعد حالات میں کرنا چاہئے اس کو لوگوں نے بازیچۂ اطفال بنا کر رکھ دیا ہے، تھوڑی سی رنجش پر طلاق دیدینا عوام خصوصاً غیر تعلیم یافتہ طبقہ میں عام مسئلہ بن چکا ہے۔ خصوصاً نشہ کی حالت میں بغیر سوچے سمجھے طلاق دینے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ بعد میں کیسی پریشانی اور دقت کا سامنا کرنا پڑے گا اس کا اس وقت اندازہ نہیں ہوتا ایسے حالات کے پیش نظر فقہ اکیڈمی نے طلاق سکران کو اپنے سمینار کا ایک موضوع قرار دیا ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کا فقہاء اسلام کے نزدیک کیا حکم ہے اور ہندوستان جیسے حالات میں ایسی طلاق واقع ہوگی یا نہیں۔

سکر کی تعریف

اصطلاح شرع میں سکر ایسی غفلت کا نام ہے جو سرور کے غلبہ سے عقل پر طاری ہوجاتی ہے، اور یہ حالت غفلت کو لانے والے ماکولات یا مشروبات کے استعمال سے ہوتی ہے (التعریفات للجرجانی، ص ۸۶)۔

عقل پر سرور کے کس حد تک غلبہ کو سکر یا نشہ سے تعبیر کیا جائے گا اس کی تحدید میں فقہاء کرام کے دو قول ملتے ہیں:

(۱) پہلا قول یہ ہے کہ نشہ اتنا زیادہ ہو کہ وہ شخص زمین وآسمان میں تمیز نہ کرسکے، یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے (فتح القدیر، ۳/ ۳۴۵)۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ انسان کی عقل پر نشہ کا اتنا غلبہ ہو کہ اس کا کلام غیر مربوط ہوجائے اور وہ ہذیان بکنے لگے، یہ حضرات صاحبین اور امام شافعی سے منقول ہے (رد المحتار ۲/ ۴۵۹)۔

علامہ ابن نجیم مصری نے ان دونوں اقوال میں سے امام صاحب کے قول کو ترجیح دی ہے (البحر الرائق ۳/ ۲۴۷)، لیکن علامہ ابن ہمام نے "تحریر" میں اس پر بحث کی ہے، حدود میں امام صاحب کی پیش کردہ سکران کی تعریف کو اور دوسرے مسائل میں صاحبین کی تعریف کو مختار قرار دیا ہے۔ علامہ شامی نے بھی صاحبینؒ کے قول کو ہی مشائخ کا مختار بتایا ہے اور ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی قول ہے۔

"ومال أكثر المشائخ إلى قولهما وهو قول الأئمة الثلاثة واختاروه للفتوى لأنه المتعارف" (رد المحتار ۲/۴۵۹، التقریر والتحبیر شرح التحریر ۲/۱۹۴)۔

سکران کی طلاق

اگر کوئی شخص نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدیتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے، یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں عہد صحابہ ہی سے اختلاف چلا آرہا ہے۔ بعض صحابہ کرام طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے اور بعض عدم وقوع کے قائل۔ صحابہ میں سے حضرت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے بارے میں بعض روایات ملتی ہیں کہ انہوں نے سکران کی طلاق کو نافذ قرار دیا تھا (مصنف ابن ابی شیبہ: ۴/ ۷۵)، اسی طرح حضرت سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ بھی طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے (مرقاۃ شرح مشکاۃ: ۶/ ۲۸۹)، دوسری طرف حضرت سیدنا عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے بارے میں صراحت ملتی ہے کہ وہ سکران کی طلاق کو

---

[1] استاذ المعہد العالی، امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ۔

واقع قرار نہیں دیتے تھے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما بھی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل تھے (الجامع للامام البخاری ۲ر ۷۹۳)۔

تابعین کے عہد میں بھی دونوں قول کے قائلین نظر آتے ہیں اور دونوں طرف کثیر جماعت ہے۔ طلاق سکران کے وقوع کے قائل تابعین میں درج ذیل حضرات ہیں:

سعید بن المسیب، حسن بصری، زہری، محمد بن سیرین، مجاہد، سالم بن عبداللہ، نافع، سلیمان بن یسار، مکحول، قتادہ، میمون بن مہران وغیرہ۔

طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل درج ذیل حضرات تابعین ہیں:

عمر بن عبدالعزیز، عکرمہ، قاسم بن محمد، طاؤس، ربیعۃ الرای، ابوالشعثاء، شعبی، عطاء بن ابی رباح وغیرہ، حضرات مجتہدین میں سے ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ اگر مباح چیز کے استعمال سے نشہ ہوا ہے اور اسی نشہ میں طلاق دیدی ہے تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اور اگر حرام چیز کے استعمال سے نشہ ہوا ہے اور اس نشہ میں طلاق دی ہے تو اس کی طلاق واقع ہوجائیگی، اس قول کے قائل ہیں امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام سفیان ثوری، امام شافعی، امام ابویوسف، امام محمد وغیرہ، دوسری جماعت طلاق سکران کے مطلقاً واقع نہ ہونے کے قائل ہے، ان میں امام لیث بن سعد، امام احمد بن حنبل، امام اسحاق بن راہویہ، امام زفر، امام ابوثور وغیرہ ہیں، بعد کے فقہاء میں احناف میں سے امام طحاوی، امام کرخی، فقیہ محمد بن سلمہ، شوافع میں سے امام مزنی (الجموع شرح المہذب ۱۷ر ۶۲)، مالکیہ میں سے محمد بن عبدالحکیم (عقد الجواہر الثمینۃ لابن شاش ۲ر ۱۶۱)، اسی طرح ابن حزم، ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی عدم وقوع کے قائل ہیں۔

طلاق سکران کے سلسلہ میں حضرات صحابہ وتابعین، حضرات مجتہدین امت اور فقہاء کرام کے اقوال کا یہ ایک مختصر جائزہ تھا، فقہ اکیڈمی کے سوالنامہ کے جواب میں اب تک جو مقالات اور رائے موصول ہوئے ان کی تعداد ۷۲ ہے ان میں سے ۴۵ مفتیان کرام اور حضرات علماء کے مقالے یا رائے طلاق سکران کے عدم وقوع کے ہیں ۱۷ مقالات یا رائیں طلاق سکران کے وقوع کے ہیں، ۸ مقالہ نگار حضرات نے کچھ تفصیل سے کام لیا ہے اور دو رائے ایسی تھی جس میں صاحب رائے کا نام نہیں پڑھا جاسکا یا ان کی رائے واضح نہیں تھی، پہلے ان مفتیان کرام اور حضرات علماء کے نام پیش کردیئے جاتے ہیں، اس کے بعد ان کے دلائل پیش کئے جائیں گے، حرام چیز کے نشے میں دی گئی طلاق کے وقوع کے قائل درج ذیل حضرات ہیں:

۱۔ مولانا برہان الدین سنبھلی۔	۲۔ مولانا ابوالحسن علی ماٹلی والا گجرات۔	۳۔ مولانا مفتی محبوب علی وجیہی
۴۔ مولانا مفتی حبیب اللہ قاسمی	۵۔ مولانا ابوسفیان مفتاحی	۶۔ مولانا مفتی محی الدین بڑودوی
۷۔ مولانا مفتی انور علی اعظمی	۸۔ مولانا اختر امام عادل	۹۔ مولانا مصطفی قاسمی
۱۰۔ مولانا عبداللطیف پالنپوری	۱۱۔ مولانا محمد ارشاد قاسمی	۱۲۔ مولانا عطاء اللہ قاسمی
۱۳۔ مولانا تنویر عالم قاسمی	۱۴۔ مولانا محمد صادق مبارکپور	۱۵۔ مولانا جنید قاسمی
۱۶۔ مولانا سراج الدین قاسمی	۱۷۔ مولانا محمد اقبال قاسمی	

طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل درج ذیل حضرات ہیں، جن کی کل تعداد ۴۵ ہے:

۱۔ مولانا مفتی نظام الدین صاحبؒ دیوبند	۲۔ مولانا سعید الرحمن اعظمی ندوی	۳۔ مولانا شفیق الرحمن ندویؒ
۴۔ مولانا زبیر احمد قاسمی	۵۔ شیخ صدیق محمد امین الضریر	۶۔ مولانا محمد قاسم مظفرپوری سپول
۷۔ مولانا مفتی جمیل احمد نذیری	۸۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی	۹۔ ڈاکٹر عبداللہ جولم
۱۰۔ مولانا نسیم احمد قاسمی	۱۱۔ مولانا مبارک حسین ندوی	۱۲۔ ڈاکٹر عبدالعظیم اصلاحی
۱۳۔ مولانا عبدالرشید قاسمی	۱۴۔ مولانا عبدالستار مدنی	۱۵۔ مولانا ظفر عالم ندوی
۱۶۔ مولانا محمد یوسف ندوی	۱۷۔ مولانا خورشید احمد اعظمی	۱۸۔ مفتی نوشاد عالم ندوی سہارنپور

۱۹۔ مولانا عبد الرحیم قاسمی
۲۰۔ مولانا عبد القیوم قاسمی احمد آباد
۲۱۔ مولانا عطاء الرحمن مدنی
۲۲۔ مولانا محمد اسجد جمال قاسمی
۲۳۔ مولانا ریاض احمد سلفی
۲۴۔ مولانا محمد نور قاسمی
۲۵۔ مولانا راشد حسین ندوی
۲۶۔ مولانا جمیل احمد سلفی
۲۷۔ مولانا سید قدرت اللہ باقوی
۲۸۔ مولانا نعیم اختر سبیلی
۲۹۔ مولانا یعقوب قاسمی
۳۰۔ مولانا صباح الدین قاسمی
۳۱۔ مولانا سید اسرار الحق سبیلی
۳۲۔ مولانا فرحت افتخار قاسمی
۳۳۔ مفتی وسیع احمد قاسمی گورکھپور
۳۴۔ مولانا محمد ابرار خاں ندوی
۳۵۔ احقر بدر احمد مجیبی
۳۶۔ مولانا نوشاد عالم ندوی لکھنو
۳۷۔ مولانا اطہر جاوید ندوی
۳۸۔ مولانا ریاض الدین قاسمی
۳۹۔ مولانا امتیاز احمد قاسمی
۴۰۔ مولانا نظر الباری ندوی
۴۱۔ مولانا سہیل اختر قاسمی
۴۲۔ مولانا منصور عالم قاسمی
۴۳۔ مولانا شمیم اختر قاسمی
۴۴۔ مولانا منصور احمد قاسمی
۴۵۔ مولانا نعمان اختر قاسمی

جن حضرات نے تفصیل سے کام لیا ہے اور اپنی جداگانہ رائے پیش کی ہے، ان کے نام یہ ہیں:

۱ مولانا عبد اللہ عباس ندویؒ
۲ مولانا قاضی عبد الجلیل قاسمی
۳ مولانا ظفر الاسلام صاحب
۴ مولانا مفتی جنید عالم قاسمی ندوی
۵ مولانا خورشید انور اعظمی
۶ مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب بجنوری
۷ مولانا عزیز اختر قاسمی
۸ مولانا عبد القیوم پالنپوری

قائلین وقوع طلاق کے دلائل

طلاق سکران کے وقوع کے قائل حضرات کے دلائل یہ ہیں:

(۱) آیت قرآنی: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح باحسان" إلى قوله تعالى "فان طلقها فلا تحل له حتىٰ تنكح زوجا غيره" (سورئہ بقرہ ۲۲۹، ۲۳۰)۔

یہ آیت عام ہے اس میں تمام طرح کے طلاق دینے والے شامل ہیں، ان کی طلاق واقع ہوجائے گی، اس میں سے بعض افراد احادیث کے ذریعہ خاص کیے گیے ہیں وہ اس حکم سے خارج ہیں، ان کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ احادیث یہ ہیں:

''عن علي قال: كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه'' (الجامع الصحیح للبخاری ۲،۷۹۳)

حدیث: ''رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ عن الصبى حتى يبلغ عن المعتوه حتى يعقل'' (رواه الترمذی وابو داؤد، مشكاة ۱،۲۸۴)۔

اس حدیث کی رو سے نائم، مجنون اور صبی اس حکم سے خارج ہوجاتے ہیں، ان کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ان کے علاوہ سب کی طلاق واقع ہوگی اس لئے سکران کی طلاق بھی واقع ہوجائیگی۔

(۲) صحابہ کرام میں حضرت عمر فاروق اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے آثار، یہ حضرات طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے، مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے: عن أبي لبيد أن عمر أجاز طلاق السكران بشهادة النسوة (مصنف ابن ابی شیبہ ۴،۷۵)۔

(۳) سکران مکلف ہے کیونکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وہ قذف کرے گا تو اس پر حد جاری ہوگی، کسی کو قتل یا زخمی کرے گا تو قصاص لیا جائے گا، چوری کرے گا

تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ جب کہ غیر مکلف پر حدود جاری نہیں ہوتے اور جب وہ مکلف ہے تو مکلف کی طلاق واقع ہوتی ہے اس لئے سکران کی طلاق بھی واقع ہوگی۔

(۴) وہ شرائع کا مخاطب ہے، کیونکہ سکر کی حالت میں بھی اس پر نماز وروزہ وغیرہ فرض ہیں، نشہ اترنے کے بعد وہ نمازیں پوری کرے گا۔

(۵) معذور فی الواقع وہی شخص ہوسکتا ہے جو اس عذر کے معاملہ میں معذور اور مضبوط ہو، معتوہ اور مجنون کا عذر اسی نوعیت کا ہے خود ان کا پیدا کردہ عذر نہیں ہے، جب کہ سکران اپنے طور پر سمجھ بوجھ کر نشہ کا استعمال کرتا ہے جو اس کے لئے ممنوع ہے اور پھر اپنی عقل سے بیگانہ ہوجاتا ہے، ایسے شخص کو واقعی میں معذور کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔

(۶) سکران کی عقل کا زوال معصیت کی وجہ سے ہوا ہے، اس نے اپنی مرضی سے بلاضرورت شراب پی کر معصیت کا کام کیا ہے جس سے اس کو نشہ آ گیا ہے۔ اس لئے اس کی عقل کے زوال کا شرعاً اعتبار نہیں کیا گیا ہے، بطور سزا اس کو قائم العقل کے مثل قرار دیا گیا ہے جب وہ قائم العقل کے مثل ہے تو اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے۔

پہلی دلیل میں آیت قرآنی کے عموم سے استدلال کیا گیا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس کو عام ماننے کی صورت میں مباح چیز کے نشہ میں دی گئی طلاق بھی واقع ہونی چاہئے۔ اسی طرح اکراہ یا اضطرار کی صورت میں نشہ آجانے پر دی گئی طلاق بھی واقع ہونی چاہئے، جس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

دوسری دلیل میں بعض صحابہ کرام حضرت عمرؓ و حضرت علیؓ کے وقوع کے قول سے استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہے کہ بعض دوسرے صحابہ کرام عدم وقوع کے بھی قائل تھے۔

بقیہ دلائل قیاس سے متعلق ہیں: (۱) سکران کو حدود وقصاص میں مکلف بنایا گیا ہے۔ اس لئے اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے۔ اس پر اشکال یہ ہے کہ پھر تو اس کی ارتداد بھی درست ہونی چاہئے، جس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

(۲) سکران کو شرائع کا مخاطب بنایا گیا ہے، افاقہ کے بعد اس کو نماز وروزہ ادا کرنا ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ تو نائم پر بھی لازم ہے وہ نیند سے بیداری کے بعد فرائض ادا کرے گا، لیکن نیند میں اس کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

(۳) سکران کی عقل کا زوال معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے ہوا ہے، اس لئے اس کو بطور سزا قائم العقل قرار دیا گیا ہے، اس پر یہ اشکال ہے کہ اس زجر کی کیا ضرورت ہے، شریعت نے خود اس پر حد خمر جاری کی ہے، پھر ایک اور سزا نافذ کرنا اس پر اضافہ ہے جو درست نہیں ہے، اور نہ اس کی کوئی نظیر ہے۔

قائلین عدم وقوع کے دلائل

طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل حضرات کے دلائل درج ذیل ہیں۔

(۱) ''یا أیھا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وأنتم سکاریٰ حتی تعلموا ما تقولون'' (سورہ نساء: ۴۳)۔

اس آیت میں حالت سکر میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے اور حکم ہوتا ہے کہ جب اپنی کہی ہوئی بات سمجھنے لگو تب نماز پڑھو، یہ اس پر واضح دلیل ہے کہ سکران یہ نہیں سمجھتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، اس کے اندر فہم کی صلاحیت نہیں رہتی، ایسا شخص جو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ مکلف کیسے ہوسکتا ہے، مکلف ہونے کے لئے عقل وفہم کی صلاحیت ہونا ضروری ہے۔

(۲) حضرت ماعز کی مشہور حدیث ہے کہ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس زنا کا اقرار کیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ نشہ میں تو نہیں ہیں؟ کسی صحابی نے ان کے منہ کو سونگھ کر خبر دی کہ یہ نشہ میں نہیں ہیں تو ان پر حد جاری کی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر وہ نشہ میں ہوتے تو ان کا اقرار معتبر نہیں ہوتا اور جب نشہ کا اقرار معتبر نہیں ہے تو نشہ کی طلاق بھی معتبر نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اقرار اور طلاق دونوں کا تعلق اقوال سے ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

''فسأل رسول اللہ ﷺ أبه جنون؟ فأخبر أنه ليس بمجنون، فقال: أشرب خمراً فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر، قال: فقال رسول اللہ ﷺ: أزنيت؟ فقال: نعم فأمر به فرجم'' (الصحیح للامام مسلم ۶؍۲۱۲)۔

(۳) صحابہ کرام میں سے حضرت عثمان غنی اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے آثار، یہ حضرات سکران کی طلاق واقع نہیں مانتے تھے، صحیح بخاری میں تعلیقاً مروی ہے:

''وقال عثمان ليس لمجنون ولا لسكران طلاق وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز'' (الجامع الصحیح للامام البخاری ۲/۷۹۳)

حضرت عثمانؓ کے اثر کو اس مسئلہ میں امام احمد سب سے قوی مانتے ہیں، مغنی میں ان کا قول منقول ہے:

''قال أحمد: حديث عثمان أرفع شيء فيه وهو أصح من حديث علي'' (المغنی لابن قدامہ ۷/۱۱۵)۔

(۴) سکران کی عقل زائل ہوتی ہے اور مکلف ہونے کے لئے عقل شرط ہے، عقل نہ ہونے کی وجہ سے ہی صبی، مجنون، بیہوش اور نائم کی طلاق واقع نہیں ہوتی، زائل العقل ہونے کی وجہ سے ہی سکران کا ارتداد بھی درست نہیں ہے، اس لئے اس کی طلاق بھی واقع نہیں ہونی چاہئے، اسی لئے مباح چیز کے استعمال سے نشہ میں مبتلا ہونے والے کی طلاق بھی واقع نہیں ہوتی۔

(۵) معصیت کی وجہ سے کسی عمل کا اصل حکم تبدیل نہیں ہوتا، مثلاً کسی نے قصداً اپنا پیر توڑ لیا ہے اور وہ قیام پر قادر نہیں ہے تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا، اس سے قیام ساقط ہو جائے گا، اسی طرح کسی شخص نے خودکشی کی کوشش کی جس سے اس کی زندگی تو بچ گئی لیکن جنون طاری ہو گیا تو اس پر مجنون کا حکم جاری ہوگا اور وہ غیر مکلف قرار دیا جائے گا، اگر کسی نے چوری یا ڈاکہ زنی کی نیت سے سفر کیا تو اس کو سفر کی شرعی سہولت حاصل ہوگی، وہ نماز میں قصر کرے گا، اسی طرح سکران مفقود العقل ہوتا ہے، خواہ اس نے حرام طریقے سے نشہ کیا ہو، اس کا حکم بھی مفقود العقل لوگوں کی طرح ہونا چاہئے اور اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے۔

دلائل پر تبصرہ

آیت قرآنی سے استدلال پر اشکال یہ ہے کہ یہ آیت تحریم خمر سے قبل کی ہے اور یہ طلاق سکران کے واقع نہ ہونے پر صریح نہیں ہے، حدیث ماعز پر یہ اشکال ہے کہ اس میں بھی طلاق سکران کے واقع نہیں ہونے کی صراحت نہیں ہے، البتہ اس سے سکران کے اقرار کے معتبر نہ ہونے کا مفہوم نکلتا ہے۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے آثار سے استدلال پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں حضرت عمر و حضرت علی رضی اللہ عنہما کے آثار وقوع طلاق کے بارے میں بھی موجود ہیں، بقیہ دلیلیں قیاس سے متعلق ہیں، ان کے بارے میں وقوع کے قائلین یہ کہہ سکتے ہیں کہ قیاس کے اعتبار سے تو طلاق نہیں ہونی چاہئے لیکن سزا کے طور پر طلاق نافذ مانی جاتی ہے۔

دونوں فریق کے دلائل کے جائزہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ دونوں فریق میں سے کسی کے پاس قرآن سے کوئی صریح دلیل نہیں ہے۔ اسی طرح کوئی حدیث مرفوع صحیح جو اس باب میں صریح ہو موجود نہیں ہے، جہاں تک صحابہ کرام کے آثار کا تعلق ہے تو دونوں طرح کے آثار موجود ہیں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے پیش نظر بھی کوئی نص نہیں تھی، یہ بھی اجتہاد و قیاس پر مبنی ہیں، اسی لئے اب مسئلہ قیاس پر آجاتا ہے، دونوں فریق قیاس سے کام لیتے ہیں۔

جن مفتیان کرام اور مقالہ نگار حضرات نے سکران کی طلاق کے حکم میں کچھ تفصیل سے کام لیا ہے، ان کے نام کے ساتھ ان کی رائے درج ذیل ہے۔

(۱) حضرت مولانا عبداللہ عباس ندویؒ فرماتے ہیں کہ اگر نشہ کی حالت ابتداء سکر کی ہے اور سرور کی حالت ہے تو ایسا شخص صاحی کے حکم میں ہوگا، اور اگر نشہ اتنا چڑھ گیا ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ منہ سے کیا کہہ رہا ہے تو استحساناً اس کی ایک طلاق رجعی مانی جائے خواہ اس نے تغلیظ ہی کیوں نہ کر دی ہو، اور ہوش آنے کے بعد اس سے پوچھا جائے کہ آیا اس نے سمجھ بوجھ کر طلاق دی ہے یا نہیں، اگر اس وقت بھی مصر ہو تو تغلیظ واقع ہوگی ورنہ نہیں۔

(۲) مولانا مفتی ظفر الاسلام صاحب کا خیال ہے کہ چونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، اس لئے اس صورت میں دی گئی طلاق کو قاضی کی رائے پر محمول کرنا چاہئے تاکہ وہ دیکھے آیا اس کا سدھار اور اصلاح مستقبل میں ممکن ہے یا نہیں، اگر ممکن ہو تو عدم وقوع کا فیصلہ کرنا چاہئے ورنہ نہیں۔

(۳) قاضی عبدالجلیل قاسمی اور مفتی عزیز الرحمن صاحب کی رائے یہ ہے کہ جہاں شوہر ظالم نہ ہو اور اہل و عیال کے حقوق ادا کرتا ہو اس نے اگر نشہ کی حالت میں طلاق دیدی ہے تو اس کی طلاق واقع نہ کی جائے اور اگر شوہر نشہ کا عادی ہے بیوی بچوں کے حقوق ادا نہیں کرتا ہے، ظالم و جابر ہے تو ایسے شخص کی

طلاق واقع قرار دی جائے۔

(۵) مولانا عزیز اختر قاسمی کی رائے یہ کہ مفتی تحقیق کرلے کہ شوہر واقعی نشہ میں تھا یا نہیں، اگر تحقیق کے ساتھ یہ معلوم ہوجائے کہ وہ حالت سکر میں تھا تو اس کی طلاق غیر نافذ اور کالعدم قرار دیں۔

(۶) مولانا عبدالقیوم پالنپوری کی رائے یہ ہے کہ اصل مذہب طلاق سکران کے وقوع کا ہے، ماضی قریب کے ہمارے اکابر علماء ہند میں سے کسی نے بھی طلاق سکران کے عدم وقوع کا فتویٰ نہیں دیا ہے، مذہب غیر راجح پر فتویٰ دینے کی شرط ضرورت شدیدہ کا تحقق ہے جن علاقوں میں ضرورت شدیدہ کا تحقق ہو وہاں کے مفتیان کرام کے لئے جائز ہوگا کہ وہ عدم وقوع کا فتویٰ دیں۔

موجودہ حالات کا تقاضہ

ہم دلائل کے قوت وضعف سے قطع نظر کر کے حالات حاضرہ کا جائزہ لیں کہ موجودہ حالات کے پیش نظر سکران کی طلاق کے بارے میں کیا فتویٰ ہونا چاہئے۔

جو فقہاء کرام طلاق سکران کے وقوع کے قائل ہیں وہ اس کو شوہر کے لئے سزا کے طور پر نافذ کرتے ہیں کہ اس سے شوہر کو اپنی غلطی کا احساس ہو گا اور وہ آئندہ شراب نوشی سے پرہیز کرے گا۔ فقہاء کرام کے زمانہ کی حد تک تو یہ فیصلہ درست تھا کہ اس زمانہ کے ماحول کے اعتبار سے واقعی اس سے عبرت ہوتی تھی اور عورتوں کے لئے بھی زیادہ پریشانی نہیں تھی، بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی شادیاں عام طور سے ہوجایا کرتی تھیں۔

لیکن موجودہ ماحول میں جب کہ شراب نوشی عام ہے اس پر کوئی پابندی نہیں ہے اور جہیز و مطالبات جیسی ہندوانہ رسم ورواج کی وجہ سے کنواری لڑکیوں کی شادیوں میں بھی دقتیں پیش آرہی ہیں، بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی شادیاں انجام دینا تو بہت دشوار اور مشکل ترین مسئلہ بن گیا ہے اگر سکران کی طلاق کو واقع مانیں تو شوہر کو کوئی سزا نہیں ملتی وہ بڑے آرام سے دوسری شادی کر لیتا ہے اور ساری سزا اس کی معصوم اور بے قصور بیوی پر عائد ہوجاتی ہے، اور وہ زندگی بھر کے اس عذاب کو برداشت کرنے کے لئے تنہا رہ جاتی ہے، فقہاء کرام نے جس مقصد کے پیش نظر اس کو نافذ کیا تھا وہ زمانہ اور حالات کے بدلنے سے فوت ہوچکا ہے، اب یہ طلاق شوہر کے بجائے اس کی بے قصور بیوی کے لئے سزا بن چکی ہے، امام قرافی فرماتے ہیں کہ شہروں اور زمانے کے بدل جانے سے زجر وتعزیر بھی بدل جاتی ہیں۔

قال القرافی: ''إن التعزير يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة'' (الموسوعة الفقهيه ۱۲،۲۶۲)۔

ایسے حالات میں احناف میں سے ہی امام زفر، امام طحاوی، امام کرخی، امام محمد بن سلمہ کے قول کو اختیار کر کے اس پر فتویٰ دینا بہت مناسب معلوم ہوتا ہے، اس سے خروج عن المذہب بھی نہیں ہوگا، صاحب درمختار علامہ علاء الدین حصکفی نے غالباً کچھ ایسے ہی حالات کے پیش نظر تاتارخانیہ کے حوالہ سے امام طحاوی وامام کرخی کے عدم وقوع کے قول کو بھی مفتیٰ بہ بتایا ہے۔

''ولم يوقع الشافعي طلاق السكران واختاره الطحاوي والكرخي وفي التاتارخانية عن التفريد والفتوى عليه'' (الدر المختار ۲۱۷،۱)۔

تاتارخانیہ کی عبارت یہ ہے: ''وكان الشيخ أبو الحسن الكرخي يختار أنه لا يقع شيء وهو قول الطحاوي وأحد قولي الشافعي وفي التفريد والفتوىٰ عليه'' (الفتاوىٰ التاتارخانيه ۳،۲۵۶)۔

اس لئے موجودہ حالات کے پیش نظر طلاق سکران کے عدم وقوع کے قول کو اختیار کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، خصوصاً جب کہ احناف میں سے بھی متعدد متقدمین فقہاء اس کے قائل مل جاتے ہیں۔

جدید فقہی تحقیقات

دوسرا باب تفصیلی مقالات

طلاق سکران میں مفتی بہ قول سے رجوع

مولانا محمد برہان الدین سنبھلی[1]

۱۔ سوالنامہ میں معاشرہ کی حالت کے بارے میں جو تفصیلات لکھی ہیں ان سے بس جزوی طور پر ہی اتفاق کیا جاسکتا ہے، راقم کے مطالعہ وعلم میں سکران کی طلاق کا اوسط بعض دیگر اسباب طلاق کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہے، حالانکہ سوالنامہ میں ایسے انداز میں پیش کیا گیا ہے جیسا کہ طلاق کے بیشتر واقعات اس وجہ سے پیش آتے ہوں یقیناً یہ تصویر مبالغہ پر مبنی ہے۔ راقم کا تقریباً دس سالہ قضاء کا عملی تجربہ ہے کہ اس درمیان سینکڑوں مقدمات میں سے ایک بھی مقدمہ محض طلاق سکران کا دائر ہونا یاد نہیں۔

بنابریں مقاصد شرع کی رعایت کا تقاضہ اس مسئلہ میں یہ نہیں معلوم ہوتا کہ راجح اور مفتی بہ قول سے عدول کیا جائے، علاوہ ازیں ایسے واقعات بھی کم نہیں ہوتے کہ نشہ باز شخص سے عورت (بیوی) پیچھا چھڑانا چاہتی ہے اور بحالت ہوش وحواس وہ طلاق دینے پر کسی طرح آمادہ نہیں ہوتا، بحالت نشہ طلاق دیدینے اور مفتی بہ قول کے مطابق اس کے واقع ہوجانے سے مصیبت زدہ عورت کی مشکل حل ہوجائے گی ورنہ پوری عمر ضیق میں مبتلا رہے گی، مزید برآں یہ کہ طلاق واقع ہونے کے خوف سے اس کا بھی امکان ہے کہ وہ نشہ کی عادت چھوڑنے پر آمادہ ہوجائے۔ (غالباً فقہاء کی زجراً تعبیر کا مقصد یا حاصل بھی یہی ہے) اور جب اسے اطمینان ہوگا کہ نشہ سے طلاق واقع نہ ہوگی تو اس کا گمان ہے کہ وہ نشہ چھوڑنے کی فکر ہی نہ کرے، اس طرح گناہ پر اصرار کی راہ کھلنے اور توبہ کی راہ بند ہونے کا خطرہ پیدا ہوجائے گا، جو پہلی مصلحت سے بھی زیادہ قابل لحاظ ہے، رہا یہ کہنا یا سمجھنا کہ طلاق سکران کے واقع ہونے کی وجہ سے عورت اور بچے زیادہ متاثر ہوتے ہیں اس لئے طلاق واقع نہ کی جائے صحیح نہیں، کیونکہ اس دلیل...... اگر اسے دلیل کہنا درست ہو...... کی رو سے تو نوے فیصد طلاقوں کو خواہ کسی وجہ سے طلاق دی جائے غیر واقع قرار دیا جانا پڑے گا، اس لئے کہ موجودہ فضا میں تقریباً ہر طلاق سے شوہر کے مقابلہ میں بیوی بچوں کو زیادہ مصیبت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔

فقہاء کی یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انہوں نے سکران کو (جس نے بالارادہ بطور معصیت نشہ کیا ہو) "صاحی" کے قائم مقام قرار دے کر بڑی ہی دوراندیشی کا ثبوت دیا ہے، اگر وہ ایسا نہ کرتے تو انسان، بہت سے معاملات میں خود کو بآسانی غیر مکلف بنالیتا اور قید شریعت سے آزاد ہوجاتا، غالباً اس طرف امام شافعی نے اپنی اہم ترین کتاب "الام" میں توجہ دلائی ہے فرماتے ہیں:

"لاتسقط المعصية لشرب الخمر والمعصية بالسكر من النبيذ عنه فرضاً ولا طلاقاً" (الأم: ۵،۲۲۵، مطبعة الكبرى الأميريه)

(شراب پینے یا نبیذ (نشہ آور چیز) پینے سے نشہ کی معصیت نہ کوئی فریضہ ساقط کرتی ہے نہ اہلیت طلاق) واضح رہے کہ امام شافعی کا اصح قول یہی ہے کہ حرام نشہ سے طلاق پڑجاتی ہے، جیسا کہ محقق ابن ہمام نے نقل کیا ہے (حوالہ آگے آرہا ہے) اور امام مالک کا بھی "مدونہ" میں یہی قول ملتا ہے جیسا کہ سحنون نے براہ راست امام مالک سے نقل کیا ہے: "قلت: أيجوز طلاق السكران! (قال) طلاق السكران جائز" (المدونة ۲،۱۲۷)۔

(میں نے دریافت کیا کیا طلاق سکران جائز ہے (واقع ہوجاتی ہے) انہوں نے فرمایا: طلاق سکران جائز ہے (واقع ہوجاتی ہے)۔

اس پہلو کو جس کا ذکر پہلے آیا یعنی سکر بحالت معصیت سے طلاق پڑجانے نیز پوری طرح مکلف رہنے کو محقق ابن ہمام نے مؤثر پیرایہ میں بیان کیا ہے، فرماتے ہیں: "لما خاطبه الشرع في حال سكره بالأمر والنهي بحكم فرعي عرفنا أنه اعتبره كقائم العقل تشديدا عليه في

[1] استاذ تفسیر وحدیث دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

الأحكام الفرعية عقلنا أن ذلك يناسب كونه تسبب في زوال عقله بسبب محظور وهو مختار فيه فأدرنا عليه واعتبرنا أقواله وعلى هذا اتفق فتاوى مشائخ المذهبين من الشافعيه والحنفية بوقوع طلاق من غاب عقله بأكل الحشيش ... أما ذلك فقوله تعالى: ''يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى'' لأنه إن كان خطابا له حال سكره فنص وإن كان سكره يستلزم أن يكون خطابا في حال سكره... وبدلالات النصوص والإجماع. فإنه لما ألحق بالصاحي فيما لا يثبت مع الشبهة وهو الحدود والقصاص حد وقتل إذا قذف وقتل فلأن يلحق به فيما كانت مع الشبهة كالطلاق والعتاق أولى''۔

اس عبارت سے قبل موصوف (ابن الہمام) نے وقوع کے قائلین کی فہرست ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''فقال بعد قوله من التابعين سعيد بن المسيب وعطاء والحسن وإبراهيم النخعي وابن سيرين ومجاهد وبه قال مالك والثوري والأوزاعي والشافعي في الأصح...'' (فتح القدير ۳۱،۲ المطبعة الكبرى الاميرية بولاق)۔

علامہ شامی نے مذکورہ بالا امر (بحالت سکر معصیت) کی طرف عجیب فقیہانہ انداز میں توجہ دلائی ہے، جس کے بعد طلاق کا وقوع ہی گویا متعین ہوجاتا ہے، فرماتے ہیں: ''كان السكر بأفيون وبنج، للتداوى لم يقع لعدم المعصية وإن للهو وإدخال الآفة قصداً فينبغي أن لا يتردد في الوقوع وفي هذا الزمان إذا سكر من البنج والأفيون يقع زجرا وعليه الفتوىٰ'' (شامی ۴۲۲،۲، مكتبة نعمانية ديوبند)۔

مذکورہ بالا دلائل وشواہد کی بنا پر راقم کی رائے یہی ہے کہ مفتیٰ بہ قول سے رجوع کی حاجت نہیں، اس کے لئے سوالنامہ میں جو دلائل دئے گئے ہیں وہ کمزور ہیں، بلکہ ''حبہ'' کو ''قبہ'' بنانے کے مترادف ہے۔

☆☆☆

طلاق کا حکم نشہ کی وضاحت سے مشروط ہے

مولانا محمد قاسم صاحب مظفر پوری[1]

۱۔ جن ائمہ کے یہاں طلاق سکران واقع ہوجاتی ہے، ان میں صرف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں زجراً (تعزیراً) کی قید ہے، ورنہ دیگر ائمہ فقہ وحدیث کے اقوال کو نقل کرنے والے زجراً کی قید ذکر نہیں کرتے ہیں، چنانچہ المغنی لابن قدامہ کی جلد سات صفحہ ۱۱۴ اور ۱۱۵ میں صرف یہ تصریح ہے:

''وفی المسألہ: روایتان: أحدهما یقع طلاقه، اختارها أبو بكر الخلال والقاضي وهو مذهب سعيد بن المسيب وعطاء ومجاهد والحسن وابن سيرين والشعبي والنخعي وميمون بن مهران والحكم ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي في أحد قوله وابن شبرمة وأبي حنيفة وصاحبيه وسليمان بن حرب لقول النبي ﷺ كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه، وقيل: هذا عن علي ومعاوية وابن عباس قال ابن عباس: طلاق السكران جائز، ولأن الصحابة جعلوه كالصاحي في الحد بالقذف''۔

کچھ سطروں کے بعد اس امر کی تصریح کی جارہی ہے کہ سکران شرعاً مکلف رہتا ہے "ويدل على تكليفه أنه يقتل بالقتل يقطع بالسرقة" اور سکران کو مجنون و پاگل پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ سکران کے لئے تو شریعت نے مستقل حد شرب مقرر کی ہے، اس لئے اب مزید تعزیر جس کی وجہ سے اس کی معصوم بیوی مطلقہ ہوجائے یہ وجہ وجیہ نہیں ہے، بلکہ اسے ان حضرات نے جملہ تصرفات میں باہوش (الصاحی) قرار دیا ہے۔

۲۔ دوسرا قول جسے المغنی میں نقل کیا گیا ہے، یہ ہے کہ سکران مجنون کی طرح ہے اور سکران زائل العقل ہوتا ہے اور شریعت کے جملہ خطابات کا تعلق ثبات عقل سے ہے، جملہ عبادات ومعاملات کے لئے جوہر عقل کو بنیادی شرط قرار دیا گیا ہے، چنانچہ صفحہ ۱۱۵ جلد ۷ میں تصریح ہے: ''الرواية الثانية لا يقع طلاقه اختارها أبو بكر عبدالعزيز وهو قول عثمان ؓ ومذهب عمر بن عبد العزيز والقاسم وطاؤوس وربيعة ويحي الأنصارى والليث والعنبرى وإسحق وأبو ثور المزنى وقال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان ؓ ولا نعلم أحداً من الصحابة خالفه''۔

امام احمد کی اس دوسری روایت کو امام طحاوی اور امام کرخی وغیرہ نے اختیار کیا ہے، اس بارے میں علامہ ابن تیمیہ سے جب سوال کیا گیا تو انہوں نے تفصیلی جواب ذکر کیا جس میں جملہ اقوال کے دلائل بھی انہوں نے ذکر کئے، چنانچہ انہوں نے اپنے فتاوی (۳۳/۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴) پر پوری تشریح کی ہے:

''هذه المسالة فيها قولان للعلماء: أصحهما: لا يقع طلاقه، وهذا ثابت عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان ؓ ولم يثبت عن الصحابة خلافه فيما أعلم، وهو قول كثير من السلف والخلف كعمر بن عبد العزيز وغيره وهو إحدى الروايتين عن أحمد اختارها طائفة من أصحابه، وهو القول القديم للشافعي واختاره طائفة من أصحابه وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة كالطحاوى''۔

پس علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ سکران (غائب العقل) کی طلاق واقع نہیں ہوگی اور مختلف وجوہ کے پیش نظر سکران کے تصرفات معتبر نہیں ہیں جس کو انہوں نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

---

[1] خادم التدریس للقضاء الشرعی، مدرسہ رحمانیہ، دربھنگہ۔

علامہ ابن عابدین کی ایک عبارت: درمختار میں (صفحہ ۲۴۱) کی یہ عبارت: ''ولم یوقع الشافعي طلاق السکران، واختاره الطحاوي والکرخي، وفي التاتارخانية عن التفريد والفتوى عليه''۔

اس عبارت میں اگر مفتی بہ سے مراد امام شافعی کا قول یعنی عدم وقوع طلاق سکران ہے تو موجودہ احوال وظروف میں اس مفتی بہ قول کو عمل میں لایا جانا چاہئے۔

جس طرح فسخ نکاح کے باب میں مفقود الخبری زوج اور اعسار زوج کی بنا پر دیگر ائمہ کے مذہب پر عمل کئے جانے کی پوری صراحت موجود ہے۔

طلاق سکران کے بارے میں خود ائمہ حنفیہ کے اقوال موجود ہیں، اس لئے یہاں من کل الوجوہ فقہ حنفی سے عدول وخروج بھی نہیں نظر آتا ہے، اس لئے مصالح شرعیہ کی بنا پر عام متون کی تصریح سے ضرور عدول ہو رہا ہے۔

سکران کی تعریف کیا ہے اور سکر کے کس درجہ میں عدم وقوع طلاق کا حکم ہوگا یہ نازک معاملہ ہے۔

وہ سکر جس میں زوال عقل ہو جاتا ہے، اگر اس حالت میں طلاق دی جائے گی تو اس کو واقع مانا جائے، اگر کوئی شخص نشہ کے ابتدائی مراحل میں ہے جسے اہل لغت نشوان کہتے ہیں تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ اسے عقل وتمیز ہوتی ہے، نشہ کی مختلف کیفیات ہیں، اس لئے صرف حالت نشہ کی طلاق کو علی الاطلاق غیر نافذ نہیں کہا جا سکتا ہے، بعض نشہ کے خوگر نشہ آور اشیاء کے استعمال کے بعد بھی نشہ کی کیفیت سے جلد متاثر نہیں ہوتے ہیں۔

بے شک اکیڈمی کے مرتبہ سوالنامہ میں وہی نشہ مراد ہے جس کی بنا پر انسان عقل وخرد سے محروم ہو جائے۔

دار الافتاء کے جوابات

دار الافتاء میں علی العموم ایک ہی طرح کا سوال آتا ہے کہ شوہر نے نشہ کی حالت میں طلاق دی، کسی سوال میں نشہ کی قدرے وضاحت ہوتی ہے، اس لئے دار الافتاء کی طرف سے اگر عدم وقوع طلاق کا حکم لکھا جائے تو نشہ کی وضاحت ضروری ہے، کیونکہ طلاق کا معاملہ تو انتہائی نازک ہے: "جدهن جد وهزلهن جد مرفوعاً" (ترمذی) سامنے آتی ہے اور فقہ کا اصول بھی "الأصل في الإبضاع التحريم" (القواعد الفقہیہ) ہے۔

۱۔ معاشرہ میں شراب نوشی کے نتیجہ میں طلاق کی کثرت کا کوئی انکار نہیں کر سکتا ہے اور سوالات کی تمہیدات میں جن بنیادی اور اصولی تقاضوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ بالکل حسب حال ہیں۔

۲۔ طلاق سکران جب کہ نشہ کی وجہ سے مرد عقل وخرد سے محروم ہو چکا ہو تو ایسے شخص کی طلاق بہ قول امام ابوحنیفہ واصحابہ واقع نہ قرار دی جائے اور دار الافتاء کی طرف سے پوری تفصیل ہو یا پھر دار القضاء سے سکران کے سکر مزیل للعقل ہونے کو ممکن حد تک ثابت کیا جائے تو پھر یہ حکم لگایا جائے۔

☆☆☆

نشہ کی طلاق کا مسئلہ

مولانا زبیر احمد قاسمی[1]

۱۔ بلاشبہ آج ہمارے مسلم معاشرہ میں بحالتِ نشہ طلاق کی کثرت ایک واقعہ ہے۔ یہ بات بھی اپنی جگہ ایک سچائی ہے کہ بحالت نشہ دی ہوئی طلاق کے نفاذ وعدم نفاذ کا مسئلہ ہر دور میں مختلف فیہ رہا ہے، خواہ وہ عہد صحابہ ہو یا تابعین اور ائمہ مجتہدین کا زمانہ (المغنی ۸/ ۲۵۵، اعلاء السنن ۱۱/ ۱۷۵)۔

یہ بھی آئے دن کا مشاہدہ وتجربہ ہے کہ کم ازکم ہندوستان میں بحالت نشہ دی ہوئی طلاق کو جب نافذ کیا جاتا ہے تو اس کے بُرے انجام اور تکلیف دہ پریشان کن اثرات ونتائج سے ظالم مرد تو کم مگر مظلوم عورت ہی زیادہ متاثر ہوتی ہے، ممکن ہے بعض اسلامی ممالک مثلاً سعودیہ عربیہ وغیرہ میں مرد بھی متاثر ہوتے ہوں، جیسا کہ سنا جاتا ہے کہ وہاں مرد وعورت کے مابین تعداد میں عدم تناسب اور زیادہ تفاوت کے سبب یا پھر دیگر اسباب ووجوہ کی بنا پر مردوں کے لئے ہی نئی شادی اور نئے رشتہ کا مسئلہ پیچیدہ تر بن جاتا ہے، بہر حال ہندوستان کی سطح تک ان حقائق وواقعات اور تجربات ومشاہدات کے ہوتے ہوئے سوالنامہ میں بعنوان تمہید پیش کردہ تفصیلات سے اختلاف نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ زیر بحث مسئلہ میں حضرات شوافع اور حنابلہ کے یہاں خود صاحبِ مذہب سے چونکہ دونوں اقوال منقول ہیں، اس لئے یہ صورت ان کے حق میں اپنے مذہب سے عدول وخروج کی نہیں، صرف مذہب کے دو اقوال میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح کی ہوگی۔

البتہ حضرات مالکیہ اور فقہاء حنفیہ کو یا تو عدول عن المذہب کرنا ہوگا یا خروج عن ظاہر الروایۃ، اس سلسلہ میں ایک حنفی کی حیثیت سے میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ آج ہندوستان کے مسلم معاشرہ میں بحالت نشہ دی ہوئی طلاق کے نفاذ کے نتیجے میں بہت سی خواتین جن روح فرسا مشکلات اور مستقل ضیق وگھٹن سے دوچار ہوکر پوری زندگی سسک سسک کر جینے پر مجبور ہوتی ہیں اور گھٹ گھٹ کر زندہ درگور بنی رہتی ہیں، ان کی مظلومیت اور بے بسی کا تقاضہ ہے کہ رفع ضرر اور دفع ظلم کے لئے ایسی طلاقوں کے عدم نفاذ کا حکم دیتے ہوئے ظاہر روایت سے خروج کی اجازت دی جائے، وجوہ ودلائل حسب ذیل ہیں:

ظاہر روایت سے خروج کے وجوہ ودلائل:

اول: اس لئے کہ عدول عن المذہب ہو یا خروج عن ظاہر روایت کبھی شجر ممنوعہ نہیں رہا، بوقت ضرورت فقہاء متقدمین اور متاخرین سب ہی ایسا کرتے آئے ہیں، زوجہ مفقود کے احکام اور تعلیم قرآن وغیرہ پر عقد اجارہ کے جواز کی شکل میں اس کے نظائر سبھوں کے علم میں ہیں۔

آج ہندوستان کی حد تک اس عدول وخروج کی مقتضی اور مبیح ضرورت بہر حال متحقق ہے، ملک کے اندر عامتہ الورود واقعات ومشاہدات اس پر شاہد عدل ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ بیکس ومجبور خواتین سے رفع ضرر اور دفع ظلم سے بڑھ کر بھی کوئی اور ضرورت ہوسکتی ہے۔

دوم: اس لئے کہ طلاق کی مشروعیت جس حکمت ومصلحت اور جس مقصد کے لئے ہوئی تھی، یعنی زوجین کی مشکلات کا حل اور دونوں کی زندگی کو ضیق وگھٹن سے بچانا، اگر بحالت نشہ دی ہوئی طلاق کو نافذ کیا جاتا ہے تو بجائے حل مشکلات اور دفع ضیق کے عموماً نئی مشکلات اور مزید گھٹن اور مختلف پیچیدہ مسائل ہی سے سابقہ پڑتا ہے اور اس طرح مشروعیت طلاق کی حکمت ومصلحت اور اس کے اصل مقاصد فوت ہوکر قلب موضوع کی صورت ہوجاتی ہے، جو من وجہ تغییر مشروع کو مستلزم ہے جس سے بحالت موجودہ بغیر خروج عن ظاہر الروایت کے ہم نہیں بچ سکتے، یہ تغییر مشروع کا لزوم بھی عدول عن المذہب اور خروج عن ظاہر روایت کا مقتضی ومبیح ہے۔

---

[1] جامعہ عربیہ اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی (بہار)۔

سوم: اس لئے کہ حالتِ نشہ میں انسانوں کا زائل العقل، فائت الحواس اور دائرہ تکلیف سے خارج ہونا تقریباً متفق علیہ ہے، چنانچہ مباح چیزوں سے علی الاطلاق اور حرام چیزوں سے بوجہ لاعلمی یا بغرض دوا وعلاج استعمال سے اگر نشہ آجاتا ہے تو اس حال میں اس کے تمام ہی اقوال شرعاً غیر نافذ ہوتے ہیں، یہ بھی ایک اجماعی مسئلہ ہے۔ فقہاء بھی لکھتے ہیں۔

''فکل هذا یمنع وقوع الطلاق روایة واحدة ولا نعلم فیه خلافاً'' (الشرح الکبیر علی المغنی ۸،۲۳۸)۔

آثار وروایات سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے۔ سب ہی جانتے ہیں کہ حضرت حمزہؓ بحالتِ نشہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ''هل أنتم إلا عبید لأبي'' جیسے غلط انداز سے مخاطب کرتے ہیں مگر کوئی مواخذہ نہیں کیا جاتا اور نماز پڑھنے والے بحالتِ نشہ ''اعبد ما تعبدون ونحن نعبد ما تعبدون'' جیسے کلماتِ کفریہ کا تکلم کرتے ہیں، مگر ان کی تکفیر نہیں کی جاتی، وغیرہ وغیرہ۔

بہرحال جب یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ نفس نشہ کی حالت میں انسانوں کے اقوال ہدر اور غیر نافذ ہوا کرتے ہیں تو تقاضا عقل وقیاس اور روایت ودرایت کا اشارہ یہی ہے کہ اس حالت کی طلاق کو بھی غیر نافذ اور ہدر ہونا چاہیے۔

چہارم: اس لئے کہ جن حضرات فقہاء نے حرام چیزوں کے استعمال بغرض لہو واحب سے نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق کو نافذ کہا ہے وہ واقعتاً محض ''زجراً وتنبیہاً'' ہے، گویا اس حکم کی اصل بنا حصول زجر وتادیب اور عبرت پذیری ہے اور ممکن ہے کہ ان کے دور میں یا بعض خاص ممالک میں آج بھی یہ اصل بنا اور منشاء حکم پائی جاتی ہو، مگر ہمارے ملک ہندوستان کی حد تک آج دنیائے واقعات میں اس حکم کی اصل بنا کا وجود عملاً اور مشاہدۃً مفقود ہو چکا ہے اور جب یہ حکم زجر وتادیب پر مبنی رہا تو اسے دراصل حکم مطلق نہیں بلکہ موقت بوقت خاص اور مقید بمکان خاص احکام کے قبیل سے کہا جا سکتا ہے اور مسائل مجتہد فیہا میں اختلاف زمان ومکان بلکہ اختلاف اشخاص وافراد سے حکم کی اصل بنا میں تعدد واختلاف اور پھر نتیجتاً حکم شرع میں تغیر وتعدد اہل علم کے مابین ایک معروف مسئلہ ہے۔ بہرحال ان مذکورہ بالا وجوہ ودلائل کی بنیاد پر بحالت نشہ دی ہوئی طلاق کے بارے میں اپنا ذاتی خیال ورجحان یہی ہے کہ سیدنا حضرت عثمان غنیؓ اور امام شافعی کے ایک قول اور امام احمد بن حنبل علیہما الرحمۃ کے قول معتمد فی المذہب کی اتباع میں فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، امام ابوجعفر طحاوی، امام کرخی اور محمد بن مسلمہ رحمھم اللہ کی رائے کو معمول بہ بناتے ہوئے طلاق سکران کے عدم نفاذ کا فتوی کم از کم ہندوستان کی سطح پر ضرور دیا جانا چاہئے۔

یہاں کسی دل میں ممکن ہے یہ خلجان اور وسوسہ آئے کہ اس دور فساد میں اگر ایسا فتوی دیا جائے تو پھر ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص بحالت ہوش وعقل طلاق دے مگر دعوی کرے کہ بحالتِ نشہ ہم سے طلاق واقع ہوگئی ہے، تو یہ وسوسہ بس ایک سفسطہ ہی ہوگا کیونکہ اولاً تو ایسا بہت شاذ ونادر ہوگا "ولا عبرة للشواذ" ثانیاً اس کے مابین الناس معروف ومعلوم عادات واطوار کی روشنی میں قوی قرائن سے اس کے دعوی کی تغلیط وتردید کی جا سکتی ہے اور صحیح حکم شرعی کی تعیین ہو سکتی ہے۔

☆☆☆

موجودہ حالات میں نشہ کی طلاق اور تعزیری پہلو

مولانا سعید الرحمن اعظمی ندوی[1]

عائلی زندگی کی تکمیل میں جس طرح نکاح کا کردار نہایت اہم اور بنیادی ہے، اسی طرح طلاق کی مشروعیت میں بھی شریعت مطہرہ کی بہت بڑی حکمت ورحمت مضمر ہے، لیکن اس حقیقت سے بھی صرف نظر نہیں کیا جاسکتا کہ اس حق طلاق کا بے جا استعمال خصوصاً ان حالات میں جب کہ انسان عقل وخرد، شعور وآگہی اور فکر وفہم سے محروم ہوتا ہے، مسلم سماج کو ایک بہت بڑے عذاب میں مبتلا کردیتا ہے، جو دراصل صنف نازک کے گلے میں زندگی کا بدترین پھندا لٹکانے کے مرادف ہوتا ہے۔

اہل علم سے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ہندوستان میں جہالت اور بے دینی کی وجہ سے طلاق کی تعداد میں مسلسل اضافہ ہورہا ہے، اس کی ایک قابل لحاظ تعداد کا سبب نشہ ہے، دارالافتاء میں طلاق سے متعلق استفتاء کا جائزہ لینے سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ کم از کم پچاس فیصد طلاق کے واقعات نشے کی وجہ سے پیش آرہے ہیں، جیسا کہ سوالنامہ میں مذکور ہے، لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ''طلاق سکران'' کو موضوع بنا کر اس کے نفاذ اور عدم نفاذ کے سلسلہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، ائمہ مجتہدین، فقہائے عظام اور دیگر اہل علم کے اقوال ودلائل کا جائزہ لیتے ہوئے حالات حاضرہ میں اس اہم مسئلہ کا قابل عمل حل تلاش کیا جائے۔

سب سے پہلے اس حقیقت سے نقاب کشائی کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ''طلاق سکران'' کا مسئلہ عہد صحابہ ہی سے مختلف فیہ چلا آرہا ہے، ائمہ مجتہدین، فقہائے کرام اور اہل علم کی آراء میں بھی شدید اختلاف موجود ہے، چنانچہ صحابہ کرامؓ میں حضرت علیؓ، امیر معاویہؓ اور تابعین میں سعید بن المسیب، حسن بصری، عطاء، ابراہیم نخعی، محمد بن سیرین، مجاہد اور فقہائے کرام میں امام مالک، سفیان ثوری، امام اوزاعی، امام شافعی، (قول معتمد فی المذاہب) امام احمد رحمہم اللہ (قول) اور اکثر حنفیہ کے نزدیک طلاق سکران واقع ہوگی، اور اس کو نافذ قرار دیا جائے گا (ملاحظہ فرمائیں: فتح القدیر ۴؍ ۴۷۲)۔

مذکورہ حضرات کے دلائل وشواہد پر علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے سیر حاصل بحث کی ہے، یہاں ہم صرف اس کا خلاصہ پیش کررہے ہیں۔

الف۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان... إلى قوله تعالى حتى تنكح زوجاً غيره'' (سورہ بقرہ: ۲۲۹۔۲۳۰)۔

علامہ موصوف نے آیت کریمہ سے یوں استدلال کیا ہے کہ یہ آیت عام ہے جس سے معلوم ہوا کہ طلاق دینے والا خواہ کوئی بھی ہو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، سکران اور غیر سکران کی کوئی تفصیل مذکور نہیں ہے، لہٰذا آیت کے عموم میں سکران بھی داخل ہے (بحوالہ بدائع الصنائع ۳؍ ۱۵۹ طبع مکتبہ زکریا دیوبند ۱۴۱۹ھ موافق ۱۹۹۸ء)۔

ب۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ''كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه'' اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر شخص کی طلاق وارد ہوجاتی ہے، اس حدیث کے استثناء میں سکران داخل نہیں ہے، البتہ اسے معتوہ پر قیاس کیا جاسکتا تھا، جیسا کہ عدم نفاذ کے قائلین نے قیاس کیا ہے، لیکن اسے معتوہ پر قیاس کرنا اس لئے درست نہیں ہے کہ سکران کے زوال عقل کا سبب معصیت ہے، جب کہ معتوہ میں یہ بات نہیں ہے، لہٰذا ارتکاب معصیت سے روکنے کے لئے زجراً وتوبیخاً سکران کو قائم العقل تسلیم کیا جائے گا، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ کسی پر تہمت لگائے یا کسی کو قتل کردے تو اس پر حد اور قصاص واجب ہوگا اور ظاہر ہے کہ حد اور قصاص غیر عاقل پر واجب نہیں ہوتا، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ سکران کو مسئلہ مذکور میں تقدیراً عاقل مانا جائے گا، اگرچہ حقیقۃً وہ زائل العقل ہے اور بسا اوقات زائل العقل کو بطور زجر وعقاب تقدیری طور پر قائم العقل کا حکم دے دیا جاتا ہے، جبکہ زوال عقل کا سبب معصیت ہو، اس کی بہت سی مثالیں شرع میں موجود ہیں، مثلاً اگر

[1] مہتمم دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، رئیس التحریر ''البعث الاسلامی''۔

وارث نے مورث کو قتل کر دیا تو اس صورت میں وارث کو زجراً وراثت سے محروم کیا جائے گا اور اس کے مورث میت (مقتول) کو تقدیراً زندہ مان کر اس کی دی ہوئی طلاق کو نافذ قرار دیا جائے گا، برخلاف اس صورت کے جس میں زوال عقل کا سبب معصیت نہ ہو، بلکہ دوا یا اس طرح کی دوسری چیزوں کے استعمال سے عقل زائل ہوئی ہو تو اس وقت سکران کو قائم العقل کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ حقیقۃً اسے زائل العقل ہی سمجھا جائے گا اور معتوہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کی طلاق نافذ نہیں قرار دی جائے گی، کیونکہ یہاں پر زوال عقل کا سبب معصیت نہیں ہے، اس لئے زجر و توبیخ کی حاجت نہ رہی (تلخیص بدائع الصنائع ۳/۱۵۹ طبع مکتبہ زکریا دیوبند سہارنپور ۱۴۱۹ھ موافق ۱۹۹۸ء) جہاں تک طلاق سکران کے عدم وقوع کا تعلق ہے تو صحابہ کرام میں سیدنا عثمان غنیؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور تابعین میں طاؤس، ربیعہ بن عبدالرحمن، ابوثور اور قاسم ابن محمد رحمہم اللہ، اور فقہائے کرام میں اسحاق بن راہویہ، امام احمد بن حنبل (قول معتمد فی المذہب) امام شافعی (قول) امام سرخسی، لیث بن سعد، امام طحاوی، امام زفر اور محمد بن مسلمہ رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ سکران کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ان حضرات کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ''كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه'' اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ معتوہ اور صبی غیر عاقل کی طلاق کو نافذ نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ وہ دونوں زائل العقل ہیں، یعنی عدم نفاذ کی علت زوال عقل ہے، اور یہ بات مسلمہ ہے کہ سکران بھی زائل العقل ہے، لہذا معتوہ اور صبی غیر عاقل پر قیاس کرتے ہوئے سکران کو بھی حدیث مذکور کے استثناء میں داخل کیا جائے گا، اور اس کی دی ہوئی طلاق کو نافذ نہیں قرار دیا جائے گا، جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بطور زجر و توبیخ ارتکاب معصیت کی وجہ سے اس کی طلاق کو واقع قرار دینا چاہئے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ارتکاب معصیت پر واقع زجر و توبیخ مؤثر ہوتی ہے تو مسئلہ ارتداد میں بھی زجراً و توبیخاً سکران کی ردت کو معتبر قرار دینا چاہئے، حالانکہ اس کی ردت کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ارتکاب معصیت پر زجراً سکران کی طلاق کو نافذ قرار دینے میں زجر و توبیخ کا کوئی اثر نہیں ہے، لہذا اس کی طلاق نافذ نہیں قرار دی جائے گی، جیسا کہ مشہور محقق علامہ ابن الہمام طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائلین کی دلیل نقل کرتے ہوئے رقم طراز ہیں: ''وكون زوال عقله بسبب هو معصية لا أثر له وإلا صحت ردته ولا تصح'' (فتح القدیر ۳/۴۰۲)۔

علامہ کاسانیؒ نے بھی بدائع الصنائع میں مذکورہ حضرات کے مستدلات میں نقل کیا ہے کہ سکران زائل العقل ہے اور اہلیت تصرف کے شرائط میں سے عقل کا وجود ایک اہم شرط ہے، جس کے مفقود ہونے پر اس کے تصرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لہذا سکران کی طلاق تصرف کے عدم اہلیت کی وجہ سے واقع نہیں ہوگی (ملاحظہ فرمائیں: بدائع الصنائع ۳/۱۵۸، مطبوعہ مکتبہ زکریا دیوبند ۱۹۹۸ء)۔

خلاصۂ بحث

طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے مستدلات پر غور و فکر کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جن حضرات نے اس کے نفاذ کو ضروری قرار دیا ہے ان کے پیش نظر شوہر کو زجر و توبیخ اور اس کو سزا دینا مقصود ہے، لیکن موجودہ حالات خصوصاً ہندوستانی ماحول کے تناظر میں شاید ہی ۱۰۰ میں سے ایک کو نفاذ طلاق کی صورت میں زجر اور سزا حاصل ہوتی ہو، لہذا زجر کا مقصد ہی فوت ہے۔

اس لئے اس مجتہد فیہ مسئلہ میں مقاصد شرع کی رعایت کرتے ہوئے مدارج احکام کی روشنی میں اتنی گنجائش ہونی چاہئے کہ آج کل کے حالات میں طلاق سکران کے عدم قائلین کی رائے کو معمول بہ بنا کر اس کی دی ہوئی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا جائے۔

☆☆☆

طلاق سکران ۔ دلائل اور احکام

مفتی محمد جنید عالم ندوی قاسمی [1]

سوالنامہ میں اٹھائے گئے سوال کا جواب دینے سے قبل درج ذیل بحثیں پیش کی جاتی ہیں:

۱۔ سکران کی تعریف۔

۲۔ سکران کے تصرفات کا حکم۔

۳۔ طلاق سکران کی صورتیں اور ان صورتوں کا حکم۔

۴۔ طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں علماء وفقہاء کے مسالک اور ان کے دلائل، قول راجح، راقم الحروف کی رائے۔

سکران کی تعریف

سکران صاحی کی ضد ہے، اس کی جمع سکری اور سکاری آتی ہے۔

سکران اس شخص کو کہتے ہیں جو نشہ کی حالت میں ہو۔ سکران کی اصطلاحی تعریف میں دو نقاط نظر سامنے آتے ہیں:

۱۔ سکران اس شخص کو کہا جائے کہ جس کی عقل نشہ کی وجہ سے زائل ہوگئی ہو، جس کی وجہ سے وہ آسمان وزمین اور مرد وعورت کے درمیان تمیز نہ کرسکے۔ یہ تعریف امام ابوحنیفہ نے کی ہے۔ رد المحتار میں ہے: ''السکر سرور یزیل العقل فلا یعرف به السماء من الأرض'' (رد المحتار ۲،۴۲۲)۔

فتح القدیر میں ہے: ''وھو من لا یعرف الرجل من المرأۃ ولا السماء من الأرض'' (فتح القدیر ۳،۴۷۲)۔

البحر الرائق میں ہے: ''وقد فسره ھنا بمذھب أبي حنیفة وھو من لا یعرف الرجل من المرأۃ ولا السماء من الأرض'' (البحر الرائق ۳،۲۲۶)۔

۲۔ سکران کی دوسری تعریف یہ کی گئی ہے کہ سکران اس شخص کو کہا جائے گا جس کی عقل زائل نہ ہو، بلکہ اس کی عقل پر نشہ غالب آجائے جس کی وجہ سے وہ بکواس کرے، بہکی بہکی باتیں کرے اور اس کا کلام گڈمڈ ہوجائے۔

یہ تعریف صاحبین (امام ابویوسف، امام محمد) اور ائمہ ثلاثہ (امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل) نے کی ہے۔

مشہور حنبلی فقیہ امام علاء الدین ابوالحسن علی بن سلیمان المرداوی نے الانصاف میں سکران کی تعریف یوں کی ہے:

''سکران سے مراد وہ شخص ہے جو اپنے کلام اور پڑھنے میں گڈمڈ کردے اور چیزوں کے درمیان اس کی تمیز ختم ہوگئی ہو، اور اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اس حال میں ہوجائے کہ آسمان وزمین اور مرد وعورت کے درمیان تمیز نہ کرسکے'' (الانصاف ۸/ ۴۳۴)۔

سکران کی تعریف میں دو نقطہ نظر سامنے آئے: ایک امام ابوحنیفہ کا کہ عقل زائل ہوجائے اور زمین وآسمان اور مرد وعورت کے درمیان پہچان باقی نہ رہے اور دوسرا امام ابویوسف، امام محمد اور ائمہ ثلاثہ کا کہ عقل زائل نہ ہو بلکہ عقل پر نشہ غالب آجائے اور بکواس کرے، کلام گڈمڈ ہوجائے۔

امام ابوحنیفہ کے نقطہ نظر کی تائید صاحب البحر الرائق علامہ ابن نجیم نے کی ہے، چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں: ''والحاصل أن المعتمد في

[1] مفتی امارت شرعیہ پھلواری شریف، پٹنہ۔

المذهب أن السكران الذي تصح منه التصرفات من لا عقل له يميز به الرجل من المرأة'' (البحر الرائق ۳،۲۶۶)۔

(حاصل یہ ہے کہ مذہب کا معتمد قول یہ ہے کہ سکران جس کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں وہ ہے جس کے پاس عقل نہ ہو جس کے ذریعہ وہ مرد وعورت کے درمیان تمیز کر سکے)۔

لیکن علامہ ابن عابدین شامی کا رجحان صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے قول کی طرف معلوم ہوتا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ مشائخ نے طہارت، ایمان اور حدود میں صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور شرح بکر میں ہے کہ سکران جس کے تصرفات صحیح ہوتے ہیں وہ اس حال میں ہو کہ لوگ جس کو برا سمجھتے ہوں اس کو وہ اچھا سمجھے یا جس کو اچھا سمجھتے ہوں اس کو وہ برا سمجھے، لیکن مرد وعورت کو پہچانتا ہو۔ علامہ شامی محقق ابن الہمام کے حوالہ سے مزید یہ لکھتے ہیں کہ امام صاحب سے سکر کی جو تعریف مذکور ہے وہ اس سکر کی ہے جو موجب حد ہے۔

اس لئے کہ اگر وہ زمین وآسمان کے درمیان تمیز کر سکے تو پھر اس کے سکر میں نقص آئے گا جس کی وجہ سے حد ساقط ہو جائے گی اور اکثر مشائخ نے صاحبین کے قول کو اختیار کیا ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے اور اسی کو فتوی کے لئے اختیار کیا ہے۔

سکران کی تعریف کے سلسلہ میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا قول راجح اور اقرب الی الفقہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے اگر عقل زائل ہو جائے تو پھر اس کا حکم مجنون کا ہونا چاہئے نہ کہ صحیح سالم شخص کا اور صاحب فتح القدیر کے حوالہ سے علامہ شامی نے جو لکھا ہے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حدود کے علاوہ میں امام ابوحنیفہ بھی اسی تعریف کے قائل ہیں جو صاحبین نے کی ہے۔

بہرحال! اگر صاحبین کے قول کو راجح قرار دیا جائے جیسا کہ اکثر مشائخ کا رجحان ہے اور اسی کو مختار اور مفتی بہ قرار دیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ سکران کے تصرفات کے صحیح ہونے یا نہ ہونے اور طلاق پڑنے یا نہ پڑنے میں جو اختلاف ہے وہ اس سکران کے سلسلہ میں ہوگا جس کی عقل قائم ہو، لیکن عقل پر نشہ کے غالب ہونے کی وجہ سے وہ بکواس کرے اور کلام گڈمڈ کر دے اور اچھا کو برا اور برا کو اچھا سمجھے اور اگر عقل زائل ہو جائے تو پھر بالاتفاق اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے۔

سکران کے تصرفات کا حکم

حنفیہ کے نزدیک اگر نشہ حرام چیز کے استعمال سے پیدا ہوا ہے تو اس پر احکام لازم ہیں اور اس کے تصرفات خواہ اقوال کی قبیل سے ہوں، مثلاً طلاق، عتاق، خرید وفروخت، اقرار اور اسلام کا لانا، یا افعال کی قبیل سے ہوں، مثلاً حدود وقصاص، سب صحیح ودرست ہیں (رد المحتار ۲/ ۴۲۳)۔

امام طحاوی نے مختصر اختلاف العلماء میں اس کی پوری تفصیل بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

الف۔ حنفیہ کے نزدیک جس طرح صحیح سالم شخص کے عقود ومعاملات اور اس کے تصرفات معتبر اور اس کے افعال کے احکام ثابت شدہ ہیں، اسی طرح سکران کے تصرفات ومعاملات بھی معتبر ہیں، البتہ ارتداد میں دونوں کا حکم الگ الگ ہے، صحیح سالم شخص اگر نعوذ باللہ مرتد ہو جائے تو اس کا اعتبار ہوگا، لیکن اگر سکران حالت نشہ میں کلمہ کفر کہہ دے تو وہ مرتد اور خارج از اسلام نہیں ہوگا۔

ب۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر سکران کسی پر تہمت لگائے تو اس پر حد قذف لگائی جائے گی، اسی طرح اگر وہ کسی کو قتل کر دے تو اس کو بھی قتل کیا جائے گا یا زنا کرے یا چوری کرے تو اس پر بھی حد زنا اور حد سرقہ نافذ ہوگی، یعنی سکران کے اقوال وافعال دونوں معتبر ہوں گے۔

ج۔ ابن القاسم نے امام مالک سے ذکر کیا ہے کہ جب ان سے سکران کے نکاح کے متعلق پوچھا گیا تو امام مالک نے فرمایا کہ میں اس کو جائز نہیں سمجھتا ہوں اور اس کی طلاق جائز ہے۔

د۔ سفیان ثوری اور حسن بن نباحی کہتے ہیں کہ سکران کی طلاق اور اس کا عتق جائز وصحیح ہے، اس کی بیع اور اس کا نکاح درست نہیں، اس پر نہ حد قذف جاری ہوگی نہ حد زنا اور نہ حد سرقہ۔

ہ۔ فقیہ لیث نے سکران کے افعال واقوال کے درمیان فرق کیا ہے، ان کے نزدیک سکران کے اقوال نافذ نہیں ہوں گے، البتہ اس کے افعال نافذ ہوں گے، چنانچہ اگر وہ طلاق دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، اگر غلام آزاد کرے تو غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اس کی خرید وفروخت درست نہیں ہوگی، اس کا کیا ہوا نکاح صحیح نہیں ہوگا، اس پر حد قذف نہیں لگائی جائے گی، البتہ صرف حد شرب اس پر جاری ہوگی اور اگر کسی کو قتل کر دے یا چوری کرے یا زنا کرے تو اس پر حدود نافذ ہوں گے، اس

لئے کہ یہ افعال کی قبیل سے ہیں۔

د۔ امام شافعی کے دو اقوال ہیں: ایک قول کے مطابق سکران کے تصرفات صحیح ہوں گے اور دوسرے قول کے مطابق صحیح نہیں ہوں گے (تفصیل کے لئے دیکھئے: مختصر اختلاف العلماء ۲/۴۳۰)۔

اس سے قبل سکران کی جو تعریف کی گئی ہے اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو حضرات سکران کے تصرفات ومعاملات اور اقوال وافعال کو نافذ قرار دیتے ہیں، وہ اس حالت میں جب کہ اس کی عقل قائم ہو اور وہ آسمان وزمین اور مرد وعورت کے درمیان تمیز کر سکے۔

طلاق سکران کی صورتیں اور ان کا حکم

نشہ مختلف چیزوں سے پیدا ہوتا ہے، کبھی حرام چیزوں کے استعمال سے اور کبھی جائز وحلال چیزوں کے استعمال سے، کبھی اختیاری ہوتا ہے اور کبھی اضطراری، ان مختلف چیزوں سے پیدا ہونے والے نشہ کی حالت میں طلاق دینے کے احکام مختلف ہیں۔ ان کی مختصر تفصیل درج ذیل ہے:

الف۔ اگر حلال چیزوں کے استعمال سے نشہ پیدا ہوا ہو، مثلاً بھوک کی شدت میں کھانا کھایا، اس سے نشہ پیدا ہوا اور اس حالت میں طلاق دی تو ایسی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ب۔ جان مارنے کی دھمکی دے کر زبردستی کسی کو شراب یا تاڑی پلائی گئی، جس کی وجہ سے نشہ پیدا ہوا اور اسی حالت میں طلاق دے دی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ج۔ کوئی چیز کھانے یا پینے کے لئے نہ ہو آخری حالت میں شراب موجود ہو، اگر شراب استعمال نہ کرے تو جان جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی حالت میں شریعت بقدر ضرورت شراب کے استعمال کی اجازت دیتی ہے، اس کو حالت اضطراری کہتے ہیں، اگر اس اضطراری حالت میں کسی شخص نے شراب پی اور حالت نشہ میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اس حالت میں طلاق دینے سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

د۔ لقمہ گلے میں پھنس گیا، اس لقمہ کو حلق سے نیچے اتارنے کے لئے شراب کا استعمال کیا اور نشہ پیدا ہو گیا، اس نشہ میں طلاق دے دی تو مفتی بہ قول کے مطابق طلاق واقع نہیں ہوگی (فتح القدیر ۳/۴۷۷ طبع بیروت)۔

ھ۔ اگر کسی شخص نے نبیذ کا استعمال کیا جس کی وجہ سے سر میں درد پیدا ہو گیا اور اس کی عقل زائل ہو گئی، درد کی وجہ سے نہ کہ نبیذ کے استعمال کی وجہ سے، تو اس صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ خلاصۃ الفتاویٰ میں شرح طحاوی کے حوالہ سے لکھا ہے:

''لو شرب النبيذ فلم يوافقه فصدع حتى ذهب عقله من الصداع لا من النبيذ فطلق لا يقع'' (خلاصة الفتاوى ۲،۵)۔

و۔ اگر کسی شخص کی عقل زائل ہو گئی کسی حلال چیز کے پینے یا اس کے سر پر چوٹ لگنے کی وجہ سے اور اسی حالت میں اس نے طلاق دے دی تو طلاق واقع نہیں ہوگی (خانیہ علی ہامش الہندیہ ۱/۴۷۰)۔

ز۔ کسی شخص نے بھنگ یا افیون کو بطور دوا استعمال کیا، نہ کہ بقصد معصیت اور اس کی عقل غائب ہو گئی تو اس حالت میں طلاق واقع نہیں ہوگی (البحر الرائق ۳/۲۶۶)۔

ح۔ اگر کسی شخص نے دوا کا استعمال کیا جس کے نتیجہ میں نشہ پیدا ہو گیا اور اسی حالت میں طلاق دے دی تو ایسی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ علامہ کاسانی بدائع الصنائع میں تحریر فرماتے ہیں: ''وكذلك إذا شرب البنج أو الدواء الذي يسكر وزال عقله لا يقع طلاقه لما قلنا'' (بدائع الصنائع ۳،۹۲)۔

ط۔ اگر کسی شخص نے حرام اور ممنوع چیزوں کا استعمال کیا جس کی وجہ سے نشہ پیدا ہوا اور اسی نشہ کی حالت میں طلاق دیدی تو یہ طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء اور فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں علماء وفقہاء کے مسالک

اس صورت میں دو مسالک سامنے آتے ہیں:

ا۔ طلاق واقع ہوجائے گی۔ ۲۔ طلاق واقع نہیں ہوگی۔

جو حضرات وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں۔

حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت معاویہؓ، امام مالک، امام ابوحنیفہ اوران کے دونوں شاگرد امام ابویوسف اورامام محمد، ایک قول کے مطابق امام شافعی، ابوبکر الخلال، سعید بن المسیب، عطاء، مجاہد، حسن بصری، ابن سیرین، شعبی، نخعی، میمون بن مہران، حکم، سفیان ثوری، امام اوزاعی (دیکھئے: المغنی لابن قدامہ ۷/۱۱۵)۔

جو حضرات عدم وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں

حضرت عثمان غنیؓ، عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحی الانصاری، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ، ابوثور، المزنی، فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، امام طحاوی، امام کرخی، امام محمد بن مسلم، امام شافعی اورامام احمد بن حنبل کا ایک قول بھی عدم وقوع طلاق کا ہے (حوالہ مذکور)۔

حرام چیزوں کے استعمال کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہوتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء وفقہاء کی دو جماعتیں سامنے آئیں: ایک وقوع طلاق کے قائلین کی اور دوسری جماعت عدم وقوع طلاق کے قائلین کی ہے، دونوں جماعتوں میں سے کسی بھی جماعت کے پاس کوئی صحیح وصریح واضح اور ٹھوس دلیل نہیں ہے۔ ہر فریق نے کچھ استدلال کیا ہے اور دوسرے فریق نے اس کا جواب دیا ہے۔ ذیل میں ہر فریق کے کچھ دلائل اور ان دلائل کے جوابات پیش کرتا ہوں۔

قائلین طلاق کے دلائل اور ان دلائل کے جوابات

جو حضرات وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کی ایک دلیل یہ ہے کہ شریعت نے حالت نشہ میں سکران کو امر ونہی کے ذریعہ مخاطب کیا ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اے ایمان والو! حالت نشہ میں تم نماز کے قریب نہ جاؤ۔

''یا أیها الذین آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سکاری'' (سورۂ نساء: ۴۳)۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر سکران حالت نشہ میں احکام کا مکلف نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اس حالت میں نماز پڑھنے سے منع کیوں کرتا؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس حالت میں بھی مکلف ہے، لہذا اس کے تصرفات معتبر ہوں گے اور اس کی دی گئی طلاق واقع ہوگی۔

شرح نقایہ میں ہے کہ سکران اللہ تعالیٰ کے قول، "لا تقربوا الصلوة وأنتم سکاری" کے پیش نظر احکام کا مکلف ہے، یہی وجہ ہے کہ اس پر قصاص اور حد قذف واجب ہے، لہذا اس کی طلاق بھی واقع ہوگی۔

ظاہر ہے کہ یہ استدلال اپنے مدعا پر واضح اور صریح نہیں ہے۔ مذکورہ بالا آیت میں یہ بتانا مقصود نہیں ہے کہ سکران حالت نشہ میں بھی احکام کا مکلف ہے بلکہ اصل نشہ سے منع کرنا مقصود ہے۔ علامہ شوکانی نے اس استدلال کا ایک جواب تو وہی دیا ہے جو ابھی مذکور ہوا۔ دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ یہ ممانعت اس نشہ والے شخص کے لئے ہے جو خطاب کو سمجھتا ہو۔ آگے لکھتے ہیں کہ اس آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: حتی تعلموا ما تقولون، اس سے معلوم ہوا کہ سکران جو کہتا ہے اس کو جانتا نہیں تو پھر کیسے احکام کا مکلف ہوسکتا ہے، اس لئے کہ وہ خطاب کو سمجھنے والا نہیں ہے اور یہ احکام کے مکلف ہونے کے لئے شرط ہے۔

۲۔ ان کی دوسری دلیل وقوع طلاق سے متعلق آیات وروایات کا عموم ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''الطلاق مرتان... فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره'' (سورہ بقرہ: ۲۲۹-۲۳۰)، ظاہر ہے کہ یہ آیتیں مطلق ہیں، نشہ اور غیر نشہ کی کوئی قید نہیں ہے، جس طرح غیر نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہوگی، اسی طرح نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق بھی واقع ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ان آیات کو مطلق مان کر سکران کی طلاق کو واقع کرتے ہیں تو پھر مجنون کی طلاق یا معتوہ کی طلاق کے متعلق کیا کہیں گے؟ نیز خود حالت نشہ کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہے، ان کے متعلق آپ کیا جواب دیں گے، ظاہر ہے کہ یہ آیت اس مسئلہ میں صریح نہیں ہے۔

۳۔ تیسری دلیل حضرت علیؓ سے مروی ہے وہ کہتے ہیں: ''کل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوہ''۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ سوائے صبی اور معتوہ کے ہر عاقل وبالغ شخص کی طلاق کو جائز ونافذ قرار دیا گیا ہے، جس میں سکران بھی شامل ہے، صاحب بدائع الصنائع لکھتے ہیں: ''ولنا عموم قوله عزوجل: الطلاق مرتان إلى قوله سبحانه وتعالى حتى تنكح زوجاً غيره، و قوله عليه الصلاة والسلام: كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه'' (بدائع الصنائع ۳،۱۰۹)۔

اس کا جواب امام طحاوی یہ دیتے ہیں: سکران بھی اپنے سکر کی وجہ سے معتوہ میں شامل ہے، جیسا کہ مجنون معتوہ ہے اپنے جنون کی وجہ سے اور جو شخص وسوسہ کا شکار ہو وہ معتوہ ہے اپنے وسوسہ کی وجہ سے۔ ملاحظہ ہو عبارت:

''فإن قيل: روي عن علي أنه قال: كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه، قيل له: السكران معتوه بسكره كالمجنون معتوه بالجنون والموسوس معتوه بالوسوسة'' (مختصر اختلاف العلماء ۲،۴۳۰)۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں فرماتے ہیں: حدیث شریف میں معتوہ سے مراد ناقص العقل شخص ہے، لہذا اس کے تحت صبی، مجنون اور سکران تینوں آئیں گے، اس لئے کہ تینوں ناقص العقل ہیں اور جمہور علماء وفقہاء ایسے شخص کے اقوال وافعال اور تصرفات ومعاملات کو غیر معتبر اور غیر نافذ مانتے ہیں (فتح الباری ۹/۴۹۱)۔

''والمراد بالمعتوه ناقص العقل فيدخل فيه الطفل والمجنون والسكران، والجمهور على عدم اعتبار ما يصدر عنه'' (فتح الباری ۹،۴۹۱)۔

۴۔ چوتھی دلیل عقلی ہے کہ سکران کی عقل ایک گناہ اور معصیت کے ارتکاب سے زائل ہوتی ہے اور بسا اوقات ایک چیز جو کسی معصیت کے ارتکاب سے حقیقۃً زائل ہو اس کو بطور زجر وتوبیخ کے حکماً تسلیم کرلیا جاتا ہے، جیسا کہ اگر کسی شخص نے اپنے کسی مورث کو قتل کردیا تو وہ میراث سے محروم ہوجاتا ہے، حالانکہ اس کو محروم نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس کا مورث زندہ نہیں ہے، لیکن چونکہ اس نے ایک معصیت کا ارتکاب کیا اس لئے سزاءً اور زجراً وتوبیخاً اس کے مورث کو زندہ تسلیم کر کے اس کو وراثت سے محروم کیا گیا، لہذا مذکورہ صورت میں گرچہ سکران کی عقل زائل ہوگئی لیکن چونکہ معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے زائل ہوئی ہے اس لئے حکماً اس کی عقل کو تسلیم کیا جائے گا اور اس کے تصرفات نافذ ہوں گے، جیسا کہ اس پر حد اور قصاص واجب ہوتا ہے، حالانکہ دونوں چیزیں عاقل پر نافذ نہیں ہوتی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت نے سکران کی عقل کو تسلیم کیا ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۳/۱۰۹)۔

امام طحاوی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ سکران بہر حال ''فاقد العقل'' یعنی عقل کو کھونے والا ہے اور اس کے احکام مختلف نہیں ہوتے ہیں خواہ عقل کا فقدان اللہ تعالی کی جانب سے آئی ہوئی کسی مصیبت کے نتیجہ میں ہو یا خود اس کی جانب سے ہو جس طرح کوئی شخص نماز میں قیام سے عاجز ہوجائے تو وہ بیٹھ کر فرض نماز پڑھ سکتا ہے خواہ یہ عجز اللہ کی جانب سے پیدا ہوا ہو یا خود اس نے اپنے پیر کو توڑ کر عجز پیدا کرلیا ہو، لہذا مجنون کی طرح سکران کے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے اور اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی (مختصر اختلاف العلماء ۲/۴۳۰)۔

۵۔ ایک دلیل یہ بھی دی جاتی ہے کہ سکران کی جو نمازیں حالت سکر میں چھوٹ جائیں ان کی قضا بعد میں لازم ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ احکام کا مکلف ہے، لہذا اس کی طلاق بھی واقع ہوجائے گی۔

ابن المنذر نے اس استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ نمازوں کی قضا الگ چیز ہے اور وقوع طلاق الگ، دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کرسکتے ہیں، اگر کوئی شخص سوجائے اور اس حالت میں نمازیں قضا ہوجائیں تو اس پر بعد میں قضا لازم ہوگی، لیکن اگر اسی حالت میں وہ شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو بالاتفاق طلاق واقع نہیں ہوگی (فتح الباری ۹/۴۹۱)۔

یہاں تک وقوع طلاق کے قائلین کے کچھ دلائل اور ان دلائل کے جوابات ہوئے۔ اب دوسرے فریق کے کچھ دلائل اور ان دلائل کے جوابات ذکر کئے جاتے ہیں:

عدم وقوع طلاق کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات

جو حضرات عدم وقوع کے قائل ہیں ان کے پاس بھی کوئی صریح صحیح اور ٹھوس دلیل نہیں ہے، ان کی ایک دلیل تو حضرت عثمان غنیؓ کا اثر ہے کہ وہ طلاق سکران کو نافذ نہیں قرار دیتے تھے، دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت حمزہ نشہ کی حالت میں تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ ان کے پاس تشریف لے گئے۔ حضرت حمزہؓ نے ان سے یہ کہا کہ تم لوگ تو میرے باپ کے غلام ہو، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو چھوڑ دیا اور وہاں سے تشریف لے گئے اور ان کے اس کلمہ پر کسی طرح کا حکم نہیں لگایا، حالانکہ اگر وہ نشہ کی حالت میں نہ ہوتے تو وہ کلمہ کفر تھا۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ جو حضرات وقوع طلاق کے قائل ہیں وہ بھی حالت نشہ میں ارتداد کے قائل نہیں ہیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ اس وقت تک شراب مباح تھی اور یہاں بحث اس کی حرمت کے بعد کی ہے، نیل الاوطار میں ہے۔

''ومن الأدلة الدالة على عدم الوقوع ما فى صحيح البخارى وغيره أن حمزة سكر، وقال للنبى ﷺ لما دخل هو عليه وعلى: وهل أنتم إلا عبيد لأبى فى قصة مشهورة فتركه ﷺ وخرج ولم يلزمه حكم تلك الكلمة مع أنه لو قالها غير سكران لكان كفراً كما قال ابن القيم، وأجيب بأن الخمر كانت إذا ذاك مباحة والخلاف إنما هو بعد تحريمها'' (......)۔

۳۔ ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ سکران کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور عقل اہلیت تصرف کے لئے شرط ہے، عقل کے بغیر کوئی بھی تصرف صحیح و نافذ نہیں، یہی وجہ ہے کہ مجنون اور نا سمجھ بچہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور سکران کے ارتداد کا اعتبار نہیں، لہذا اس کی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی (بدائع الصنائع)۔

علامہ ابن ہمام شرح فتح القدیر میں اس کی عقلی دلیل ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

''کم از کم جس سے تصرف صحیح ہو وہ یہ ہے کہ قصد صحیح ہو یا اس کا گمان ہو اور سکران کے پاس نہ تو قصد صحیح ہے اور نہ ہی اس کا مظنہ ہے، بلکہ سکران سونے والے سے بھی بری حالت میں ہوتا ہے، کیونکہ سونے والے کو جب جگایا جائے تو وہ جاگ جائے گا، لیکن نشہ میں مستغشص کو جگایا جائے تو نہیں جاگے گا (فتح القدیر..........)۔

وقوع طلاق کے قائلین اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ گرچہ حقیقۃً اس کی عقل زائل ہے، لیکن حکماً اس کی عقل کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔

قول راجح

اوپر فقہاء کے مسالک ہر ایک کے دلائل اور دوسرے فریق کی جانب سے ان دلائل کے جوابات جو مذکور ہوئے ان سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دونوں فریق میں سے کسی کے پاس بھی کوئی صحیح، صریح، واضح اور ٹھوس دلیل نہیں ہے اور یہ اختلاف آیات و روایات کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ حالات اور عرف و عادت کی بنیاد پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عہد صحابہ ہی سے اختلاف چلا آرہا ہے، دلائل کی بنیاد پر کسی ایک قول کو راجح قرار دے کر دوسرے قول کو بالکلیہ ترک کر دینا مشکل ہے، کوئی وجہ نظر نہیں آتی ہے کہ مطلقاً وقوع طلاق کے قول کو یا مطلقاً عدم وقوع طلاق کے قول کو اختیار کیا جائے۔

دونوں فریق کے دلائل پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر نشہ اس حد تک پہنچ گیا کہ عقل زائل ہوگئی ہو اور وہ آسمان و زمین اور مرد و عورت کے درمیان تمیز کو کھو چکا ہو تو ایسی صورت میں اس کا حکم مجنون کا ہوگا، بالاتفاق طلاق نہیں پڑنی چاہئے، اور اگر نشہ اس حد تک نہ پہنچا ہو بلکہ اس کے اندر زمین و آسمان کے درمیان تمیز باقی ہو اور اسے طلاق دینا یاد ہو تو اس صورت میں بالاتفاق طلاق واقع ہونی چاہئے، اس لئے کہ جو حضرات عدم وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کی دلیل عقل کا زائل ہونا ہے اور دوسری صورت میں جب کہ اسے طلاق دینا یاد ہے عقل زائل نہیں ہوئی، لہذا طلاق واقع ہونی چاہئے اور جو حضرات وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کے نزدیک مفتی بہ قول کے مطابق سکران کی جو تعریف کی گئی ہے اس تعریف کے مطابق سکران پہلی صورت میں جب کہ تمیز باقی نہیں رہی اور طلاق دینا یاد نہیں رہا مجنون جیسا ہے، لہذا طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے۔

راقم الحروف کی رائے

مذکورہ بالا بحثوں کی روشنی میں راقم الحروف کا خیال یہ ہے کہ اگر سکران کا نشہ اس حد تک پہنچا ہوا ہے کہ عقل زائل ہوگئی ہو، زمین و آسمان، مرد و عورت اور اپنے و بیگانہ کے درمیان تمیز باقی نہ رہی ہو، اسے کچھ یاد نہیں کہ کیا کہہ رہا ہے اور کیا نہیں؟ تو اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر نشہ اس حد تک نہیں پہنچا ہے عقل

باقی ہے، اس کو طلاق دینا یاد ہے تو ایسی صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی۔

۱۔ اس لئے کہ پہلی صورت میں عقل زائل ہوگئی اور دوسری صورت میں عقل باقی ہے اور احکام کا مدار عقل ہی پر ہے اور جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا کہ دونوں فریق کے دلائل اور سکران کی جو تعریف کی ہے اس کا خلاصہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر عقل زائل ہوجائے تو اس کا حکم مجنون جیسا ہوگا اور اگر عقل باقی ہو تو اس کا حکم صحیح وسالم جیسا ہوگا۔

۲۔ اس کی تائید درمختار کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے جس کو قہستانی نے زاہدی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر تمیز باقی نہ رہے تو تصرف باطل ہوگا۔

''وفي القهستاني معزيا للزاهدي أنه لو لم يميز ما يقوم به الخطاب كان تصرفه باطلاً'' (درمختار......)۔

۳۔ جو حضرات وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اس نے حرام چیز کا استعمال کیا اس لئے بطور سزا اور زجر وتوبیخ کے طلاق واقع کی گئی، پہلی بات تو یہ کہ یہ سزا شوہر کو ممکن ہے کہ اس سے قبل کے حالات میں ہو، لیکن اس وقت جو حالات ہیں ان میں یہ سزا طلاق دینے والے کو تو نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اطمینان سے دوسری شادی کر لیتا ہے، البتہ یہ سزا اس کی بیوی اور اس کے بچوں کو ہوتی ہے، یہ سب در در کی ٹھوکریں کھاتے ہیں اور دانہ دانہ کے محتاج ہوتے ہیں اس کا ایک بہترین جواب علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں دیا ہے:

''شریعت نے سکران کی سزا مقرر کردی ہے، اب ہم کو کیا اختیار ہے کہ اس سزا سے تجاوز کریں، اگر ہم مزید وقوع طلاق کی سزا دیتے ہیں تو گویا اس کو دو سزا کا پابند بنانا ہوا۔ ایک شریعت کی سزا اور دوسری انسانی سزا کا اور یہ صحیح نہیں ہے'' (نیل الاوطار..........)۔

علامہ شوکانی کی عبارت سے میرے نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔

☆☆☆

نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق اور اس کا شرعی حکم

مولانا نور الحق رحمانی [1]

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق کا حکم شرعی دریافت کرنے اور موجودہ ظروف واحوال میں اس مسئلہ کا جائزہ لینے اور صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے بطور تمہید چند نقاط ذکر کی جاتی ہیں:

۱۔ طلاق سکران کا مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ کتاب وسنت میں اس کے وقوع یا عدم وقوع کے سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ہے۔

۲۔ اسی بنا پر یہ مسئلہ عہد صحابہ سے لے کر اب تک اختلافی رہا ہے۔ نظائر وشواہد پر قیاس کر کے ائمہ وفقہاء نے اس کا حکم متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے دو نقطہائے نظر ہیں، حتی کہ ایک مکتبۂ فکر کے فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

۳۔ طلاق شرعاً ایک قبیح اور ناپسندیدہ عمل ہے کہ اس کے ذریعہ ایک نعمت (رشتۂ نکاح) کا ازالہ ہوتا ہے اور بہت سے پیچیدہ مسائل کھڑے ہوتے ہیں، تاہم بعض مخصوص حالات میں یہ ایک ضرورت بن جاتی ہے کہ اگر اس کی اجازت نہ ہو تو اس کے بڑے سنگین اور خطرناک نتائج سامنے آتے ہیں، اس لئے ایسی ضرورت کی بنیاد پر شریعت نے اس کی اجازت دی ہے لیکن اسے ابغض المباحات (حلال چیزوں میں سب سے زیادہ قبیح) قرار دیا ہے، اس لئے طلاق کے دائرہ کو تنگ کرنا شرعاً مطلوب ہے بشرطیکہ اس سے کسی نص کا ترک لازم نہ آتا ہو۔

۴۔ عصر حاضر میں نشہ خوری کی وجہ سے کثرت سے طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حتی کہ اس کا تناسب ۲۵ رفیصد سے لے کر پچاس فیصد تک بتایا جاتا ہے۔

۵۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ ضرورت کی بنیاد پر کسی مسئلے میں ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کیا جاسکتا ہے۔

۶۔ ضرورت کی بنیاد پر مذہب کے قول ضعیف اور قول مرجوح پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔

۷۔ قرآن کریم کی صراحت کی رو سے نشہ اس کیفیت کا نام ہے جس میں انسان کی عقل زائل ہوجاتی ہے اور اسے یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور کیا کررہا ہے اور اگر یہ پتہ چلنے لگے کہ وہ کیا بول رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے نشہ کی کیفیت ختم ہوچکی ہے اور وہ باہوش ہے ایسی صورت میں وہ شرعاً مکلف ہے اور اسے نماز کی ادائیگی کا حکم ہے۔ ارشاد باری ہے: ''يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارىٰ حتى تعلموا ما تقولون'' (سورہ نساء: ۴۳)۔ (اے ایمان والو! جس وقت کہ تم نشہ میں ہو نماز کے قریب مت جاؤ یہاں تک کہ جو کہتے ہو اسے سمجھنے لگو)۔

۸۔ شرعی تکلیف کا مدار بقائے عقل پر ہے اسی بنا پر بچہ، مجنون اور خوابیدہ انسان کو حدیث میں مرفوع القلم اور غیر مکلف قرار دیا گیا ہے۔ بچہ جب تک بلوغ کی منزل کو نہ پہنچ جائے غیر مکلف رہتا ہے، حالانکہ صبی مراہق ومميز جو بلوغ کی منزل سے قریب ہو عقل وشعور رکھتا ہے۔ اسی بنا پر اس کے بعض تصرفات شرعاً معتبر قرار پاتے ہیں، لیکن چونکہ نقصان عقل ہے اس بنا پر شریعت نے اس کی طلاق کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ اسی طرح معتوہ کی طلاق کو بھی۔

۹۔ غصہ کی شدت کی وجہ سے اگر آدمی اتنا بدحواس ہوجائے کہ اسے اپنی کہی ہوئی بات کا شعور واحساس نہ رہے تو ایسے آدمی کی طلاق اور دیگر قولی تصرفات بالاتفاق نافذ نہیں ہوتے۔ جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے۔

۱۰۔ جہالت، دینی تعلیم وتربیت کی کمی اور دین کے احکام سے دوری کے باعث اس دور میں طلاق کی کثرت ہے، جس سے ایک طرف گھر کی بربادی ہوتی ہے، بیوی بچوں کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف اس کی وجہ سے مخالفین اسلام، اسلام اور مسلمانوں کو بدنام کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور شرعی قوانین جو اللہ رب العزت کے عطا کردہ ہیں اور ناقابل تنسیخ ہیں ان میں تبدیلی لانے اور مردوں سے طلاق کا اختیار چھین کر عدالت کے سپرد کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں۔

---

[1] استاذ المعهد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء امارت شرعیہ۔

اس صورت حال میں علماء اور امت کے ارباب حل وعقد کی ذمہ داری ہے کہ وہ مسلم سماج کی اصلاح اور طلاق کے واقعات کو کم کرنے کی صورتوں پر سنجیدگی سے غور وفکر کریں۔

طلاق سکران کے بارے میں فقہاء سلف کا نقطہ نظر

طلاق سکران کا مسئلہ عہد صحابہ سے اختلافی رہا ہے۔ خلفائے راشدین میں سے حضرت عمر فاروقؓ کے بارے میں یہ منقول ہے کہ وہ طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے اور انہوں نے محض عورتوں کی شہادت پر طلاق سکران کو جائز قرار دیا۔

''عن أبي لبيد: أن عمر بن الخطاب أجاز طلاق السكران بشهادة النسوة'' (الاستذکار ۱۸،۱۶۳، بحوالہ مصنف ابن أبي شيبہ)۔

خلیفہ ثالث حضرت عثمان بن عفانؓ سے یہ منقول ہے کہ وہ طلاق سکران کو جائز قرار نہیں دیتے تھے، بلکہ بعض اہل علم نے تو یہاں تک فرمایا کہ صحابہ میں سے کوئی ان کے زمانہ میں اس مسئلہ میں ان کا مخالف نہیں تھا لیکن علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اوپر حضرت عمرؓ کے بارے میں گزر چکا کہ وہ وقوع کے قائل تھے۔ اسی طرح حضرت علی بن ابی طالب کے بارے میں صحیح سند کے ساتھ منقول ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ معتوہ کے سوا ہر ایک کی طلاق جائز ہے، آگے علامہ ابن عبد البر فرماتے ہیں کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ طلاق سکران کے سلسلہ میں صحابہ میں سے کوئی حضرت عثمانؓ کا مخالف نہیں تھا وہ حضرت علیؓ کے اس قول کی تاویل کرتے ہیں کہ سکران بھی سکر کی وجہ سے معتوہ ہے (الاستذکار، کتاب الطلاق ۱۸/ ۱۶۳)۔

امام بخاریؒ نے بھی حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی طرف عدم وقوع کا قول منسوب کیا ہے۔ فرماتے ہیں: ''وقال عثمان: ليس لمجنون ولا لسكران طلاق، وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز'' (بخاری مع فتح الباری ۹،۴۸۵)

(حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ مجنون اور سکران کی طلاق معتبر نہیں ہے، اور ابن عباسؓ نے فرمایا کہ سکران اور مکرہ کی طلاق جائز نہیں ہے)۔

علامہ ابن حجر نے حضرت عثمانؓ کے قول کے ذیل میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی عدالت میں ایک شخص نے اپنا مقدمہ پیش کیا کہ اس نے نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدیا ہے تو حضرت عمرؒ کی رائے یہ تھی کہ اس پر حد شرب خمر جاری کر کے اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دیں کہ اسی مجلس میں حضرت عثمانؓ کے صاحبزادے حضرت ابان نے ان کے سامنے حضرت عثمانؓ کا قول عدم وقوع کا نقل کیا تو حضرت عمر نے اس پر حد جاری فرما کر اس کی بیوی کو اس کی طرف لوٹا دیا (فتح الباری، کتاب الطلاق ۹/ ۴۸۹)۔

آگے علامہ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ ابو الشعثاء، عطاء، طاؤس، عکرمہ، قاسم اور عمر بن عبد العزیز رحمہم اللہ بھی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں اور ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ یہ بات ذکر کی ہے اور ربیعہ، لیث، اسحاق اور مزنی بھی اسی کے قائل ہیں۔ امام طحاوی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ ان حضرات کا اتفاق ہے کہ معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور سکران اپنے سکر کی وجہ سے معتوہ ہے۔ طلاق سکران کے وقوع کی قائل تابعین کی ایک جماعت ہے، مثلاً سعید بن المسیب، حسن، ابراہیم، زہری، شعبی، اور امام اوزاعی، ثوری، مالک، ابوحنیفہ بھی اسی کے قائل ہیں اور امام شافعی سے دو قول مروی ہیں زیادہ صحیح قول وقوع کا ہے۔ حنابلہ کے نزدیک بھی اختلاف ہے لیکن ترجیح اس کے برعکس ہے، یعنی ان کا راجح قول عدم وقوع کا ہے (حوالہ سابق)۔

ائمہ سلف میں سے جو حضرات اس کی طلاق کو واقع قرار نہیں دیتے ان کے نزدیک اس کی علت اس کی عقل کا رخصت ہو جانا ہے جیسے کہ مجنون اور معتوہ اور جو حضرات اس کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ وہ اپنے اس فعل (نشہ خوری) کی وجہ سے نافرمان ہے اور شریعت کا خطاب اس کی طرف علی حالہ متوجہ ہے، اسی طرح وہ گناہ گار قرار دیا جاتا ہے، اس لئے کہ نشہ میں واقع ہونے سے قبل اس پر جو احکام واجب تھے مثلاً نماز وغیرہ نشہ ختم ہونے کے بعد اسے ان کی قضا کا حکم دیا جاتا ہے:

''وإنما استدل من قال بوقوعه مطلقاً بأنه عاص بفعله لم يزل عنه الخطاب بذلك ولا الإثم لأنه يؤمر بقضاء الصلوات وغيرها مما وجب عليه قبل وقوعه في السكر أو فيه'' (حوالہ سابق)۔

ائمہ احناف کا مذہب اور ان کے دلائل

عام فقہائے حنفیہ کے نزدیک سکران کی طلاق واقع ہوجاتی ہے بشرطیکہ اس نے حرام طریقہ پر شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کیا ہو،لیکن اگر بھنگ یا کسی دوا کے استعمال سے یا کسی حلال شئی کے استعمال سے نشہ طاری ہوا، یا شراب نوشی پر اسے مجبور کیا گیا، یا اس نے اپنے اختیار سے شراب پی جس کے نتیجہ میں دردسر لاحق ہوا اور دردسر کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہوگئی تو ان صورتوں میں اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ ائمہ احناف کے نزدیک وقوع طلاق کی علت یہ ہے کہ یہاں پر عقل کا زوال ایک معصیت کی بنیاد پر ہوا ہے کہ اس نے ایک ممنوع اور حرام چیز کا استعمال کیا لہٰذا اس کی عقل کو بطور سزا اور زجر وتنبیہ باقی قرار دیا جائے گا۔ البتہ احناف میں سے امام کرخی اور امام طحاوی اس بات کے قائل ہیں کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی اس لئے کہ اس کی عقل زائل ہوچکی ہے لہٰذا اس کا حکم وہی ہوگا جو بھنگ اور دوا کے استعمال کی وجہ سے عقل کے زائل ہونے کا ہوتا ہے۔ یہی بات ہدایہ میں کہی گئی ہے (ہدایہ ۳۵۹/۲)۔

شارح بخاری حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاوی کا جواب نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ طحاوی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ فاقد العقل کی عقل کا زوال خواہ خود اس کے عمل سے ہو یا دوسرے کے عمل سے ہو اس کے احکام میں کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لئے کہ جو شخص نماز میں قیام کرنے سے عاجز ہوجائے خواہ یہ عاجزی کسی قدرتی آفت کے نتیجہ میں ہو یا خود اس کے کسی عمل سے ہو اس سے قیام کا فریضہ ساقط ہوجائے گا اور اسے بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت حاصل ہوجائے گی، مثلاً اگر کوئی شخص اپنا پیر توڑ لے تو اس سے قیام کا فریضہ ساقط ہوجائے گا (فتح الباری ۴۸۹/۹)۔

علامہ شامی نے "التحریر" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ طلاق سکران کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کا نشہ حرام طریقے پر ہو تو اس کی تکلیف باطل نہ ہوگی (یعنی زوال عقل کو باوجود وہ شرعاً مکلف قرار دیا جائے گا) اور اس پر تمام شرعی احکام لازم ہوں گے اور اس کی عبادت صحیح قرار دی جائے گی، لہٰذا اس کی طلاق، عتاق، بیع، اقرار، چھوٹے بچوں کا کفو میں نکاح کرانا، قرض دینا اور لینا سب شرعاً معتبر ہوگا اس لئے کہ عقل قائم ہے (حاشیہ رد المحتار، کتاب الطلاق ۴۴۴/۴)۔

علامہ کاسانی جمہور ائمہ احناف جو وقوع کے قائل ہیں ان کی دلیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قرآن کریم میں وقوع طلاق کے سلسلے میں جو آیات ہیں مثلاً "الطلاق مرتان" إلی قوله (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره" (سورہ بقرہ: ۲۲۹-۲۳۰)، ان میں سکران اور غیر سکران کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ صحیح کی طرح سکران کی طلاق بھی واقع ہو، ہاں جسے کسی خاص دلیل کی بنیاد پر مستثنیٰ کیا گیا ہے اس کا یہ حکم نہ ہوگا، مثلاً حدیث میں بچے اور معتوہ کی طلاق کو غیر معتبر قرار دیا گیا ہے، اس لئے سکران اس آیت کے عموم میں داخل ہے اور دوسری دلیل وہی ہے جو پہلے مذکور ہوئی یعنی اس کی عقل کا زوال معصیت کی بنا پر ہے لہٰذا عقوبت کے طور پر اور معصیت کے ارتکاب سے باز رکھنے کے لئے اس کی عقل کو باقی تصور کیا جائے گا، اسی بنا پر اگر وہ کسی پر تہمت لگائے یا کسی کو قتل کردے تو اس پر حد اور قصاص جاری ہوتے ہیں، جبکہ حدود وقصاص غیر عاقل شخص پر جاری نہیں ہوتے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی عقل باقی قرار دی گئی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بطور زجر کے زائل شدہ شئی پر تقدیراً قائم کا حکم لگایا جاتا ہے، جبکہ اس کا زوال معصیت کی بنیاد پر ہوا ہو، مثلاً اگر کوئی شخص اپنے مورث کو قتل کردے تو اسے میراث سے محروم کردیا جاتا ہے اور بطور سزا اور تنبیہ اس کے حق میں مورث کو زندہ فرض کرلیا جاتا ہے اور عدم وقوع کے قائلین کی طرف سے جو یہ کہا گیا تھا کہ سکران کے ارتداد کا شرعاً اعتبار نہیں ہے تو اس کی طلاق کا بدرجہ اولیٰ اعتبار نہیں ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ دیا کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ اس کا ارتداد بھی صحیح ہو، لیکن استحساناً اس کا اعتبار نہیں کیا گیا کہ سزاء اور زجراً عقل کو وہاں باقی تصور کیا جائے گا جس کا وجود اکثر ہوتا ہو اور ارتداد کا وجود شاذ ونادر ہے، لہٰذا وہاں پر زجراً اسے باقی فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے (بدائع الصنائع ۹۱/۴-۱۷۹۰)۔

مالکیہ کا مذہب

امام مالک سکران کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں، چنانچہ علامہ ابن رشد مالکی لکھتے ہیں:

"سکران پر کون سے احکام لازم ہوتے ہیں اور کون سے لازم نہیں ہوتے اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالک فرماتے ہیں کہ طلاق، عتق اور زخم اور قتل کا قصاص اس پر لازم ہوں گے اور نکاح اور بیع اس پر لازم نہیں ہوگی، امام ابوحنیفہ نے اس پر ہر چیز کو لازم کیا ہے اور لیث فرماتے ہیں کہ سکران سے جو اقوال صادر ہوں ان کا اعتبار نہیں ہے لہٰذا طلاق، عتق، نکاح، اور بیع اس پر لازم نہیں ہوں گے اور نہ قذف کی صورت میں اس پر حد لازم ہوگا، البتہ اس کے اعضاء وجوارح سے جو جرائم صادر ہوں وہ اس پر لازم ہوں گے لہٰذا شراب نوشی، قتل، زنا اور چوری کی صورت میں اس پر حدود وقصاص جاری ہوں گے۔

جہاں تک سکران کی طلاق کی بات ہے تو جمہور فقہاء اسے واقع قرار دیتے ہیں اور ایک قوم عدم وقوع کی قائل ہے جن میں سے مزنی اور امام ابوحنیفہ کے

بعض اصحاب میں اور ان کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ سکران کا حکم مجنون جیسا ہو یا ان دونوں کے درمیان فرق ہے؟ تو جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ سکران اور مجنون دونوں برابر ہیں، اس لئے کہ دونوں کی عقل مفقود ہے اور تکلیف کی شرط عقل ہے، تو وہ فرماتے ہیں کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے کہ سکران نے اپنے ارادہ سے اپنی عقل پر فساد داخل کیا ہے اور مجنون اس کے برخلاف ہے تو ایسے حضرات نے سکران کی طلاق کو لازم قرار دیا ہے اور یہ سزا اور تغلیظ کے باب سے ہے'' (بدایۃ المجتہد ۲/۸۲)۔

اور المدونۃ الکبری میں ہے: ''قال ابن وهب: قال مالك: وبلغني عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار أنهما سئلا عن السكران إذا طلق إمرأة أو قتل فقالا: إن قتل قتل وإن طلق جاز طلاقه'' (المدونۃ ۳/۲۹)۔

ابن وہب فرماتے ہیں کہ امام مالک نے فرمایا کہ مجھے سعید بن المسیب اور سلیمان بن یسار کے بارے میں یہ خبر پہنچی کہ ان دونوں سے پوچھا گیا کہ اگر سکران اپنی بیوی کو طلاق دے یا کسی کو قتل کردے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو ان دونوں نے فرمایا کہ اگر وہ قتل کا مرتکب ہو تو اسے (قصاصاً) قتل کیا جائے گا اور اگر وہ طلاق دے تو اس کی طلاق جائز ہوگی۔

فقہائے مالکیہ کے نزدیک بھی طلاق سکران کا وقوع اتفاقی نہیں بلکہ ان کے درمیان بھی فقہائے حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی طرح اختلاف ہے، البتہ مالکیہ کا مشہور قول وقوع ہی کا ہے، لیکن قول شاذ عدم وقوع کا بھی ہے اور محمد بن عبدالحکم مالکی اسے لازم قرار نہیں دیتے ہیں (عقد الجواہر الثمینہ ۲/۱۶۱)۔

شافعیہ کا مذہب

طلاق سکران کے سلسلہ میں امام شافعی کی طرف دونوں قول منسوب ہے، البتہ ان کا راجح قول وقوع کا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی مشہور تصنیف ''کتاب الأم'' میں جو ان کے جدید اقوال کا مجموعہ ہے، فرماتے ہیں کہ جس شخص نے شراب یا نبیذ پی اور اس پر نشہ طاری ہوگیا اور نشہ کی حالت میں اس نے طلاق دی تو اس پر طلاق لازم ہوگی اور تمام حدود (جرائم صادر ہونے کی صورت میں) اور فرائض لازم ہوں گے اور معصیت کی وجہ سے نہ اس سے کوئی فریضہ ساقط ہوگا اور نہ طلاق ساقط ہوگی۔ امام صاحب آگے فرماتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ سکران مغلوب العقل ہے جس طرح مریض اور مجنون مغلوب العقل ہیں تو جواب میں کہا جائے گا کہ مریض ومجنون اجر وثواب کے مستحق ہیں اور مرض ان کے گناہوں کا کفارہ ہے اور شریعت کے نزدیک وہ زوال عقل کی وجہ سے مرفوع القلم ہیں اور سکران (نشہ خوری) کی وجہ سے گنہ گار ہے اور حد کا مستحق ہے اور وہ مرفوع القلم نہیں ہے لہٰذا جو سزا کا مستحق ہے اسے اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا جو اجر وثواب کا مستحق ہے اور مغلوب العقل سے نماز ساقط ہے اور سکران سے ساقط نہیں ہے (کتاب الام ۵/۲۳۵)۔

آگے امام صاحب نے تحریر فرمایا کہ اگر کسی نے بھنگ وغیرہ کا استعمال دواءً کیا اور اس کی عقل رخصت ہوگئی، پھر اس نے بیوی کو طلاق دی تو یہ طلاق واقع نہ ہوگی، گویا امام شافعی بھی احناف کی طرح سزاءً اس کی طلاق کو نافذ فرماتے ہیں۔

علامہ نووی اپنی مشہور تصنیف المجموع شرح المہذب میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے شراب یا نبیذ پی اور نشہ طاری ہوگیا اور نشہ کی حالت میں اس نے طلاق دی تو منصوص یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع ہوگی اور مزنی نے نقل کیا ہے امام شافعی کا سکران کے ظہار کے بارے میں قدیم میں دو قول ہیں، تو ہمارے اصحاب میں سے کچھ حضرات نے فرمایا کہ اگر یہ ظہار کے بارے میں ثابت ہے تو اس کی طلاق کے بارے میں بھی دو قول ہوں گے، (ایک) یہ کہ واقع نہ ہوگی، ربیعہ، لیث، داؤد، ابوثور اور مزنی کا یہی مذہب ہے، اس لئے کہ اس کی عقل زائل ہوگئی لہٰذا وہ مجنون کے مشابہ ہوگیا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''اے ایمان والو! تم نشہ کی حالت میں نماز کے قریب مت جاؤ'' تو اللہ تعالیٰ نے انہیں نشہ کی حالت میں مخاطب کیا اس سے پتہ چلا کہ سکران مکلف ہے اور حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے صحابہ سے مشورہ کیا اور فرمایا کہ لوگ شراب پینے میں حد سے آگے بڑھ گئے ہیں اور اس میں جو حد بطور سزا ہے اس کو معمولی سمجھ لیا ہے۔ تو تمہاری کیا رائے ہے؟ تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اگر وہ شراب پیئے گا تو نشہ طاری ہوگا اور جب نشہ طاری ہوگا تو ہذیان وبکواس کرے گا اور جب بکواس کرے گا تو لوگوں پر جھوٹا الزام لگائے گا لہٰذا مفتری کی حد اس پر جاری ہونی چاہئے۔ اس واقعہ سے نتیجہ نکالتے ہوئے فرماتے ہیں اگر سکران کے کلام پر حکم شرعی مرتب نہ ہو تو اس کے ہذیان کی وجہ سے اس کی حد میں اضافہ نہ کیا جاتا اور ہمارے اکثر اصحاب نے فرمایا کہ اس کی طلاق واقع ہوگی اکثر اصحاب کا ایک ہی قول ہے اور اس کی دلیل مذکورہ بالا آیات اور حضرت عمرؓ کے زمانہ میں اجماع ہے (المجموع شرح المہذب ۱۷/۶۲)۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ شوافع کا راجح اور مشہور قول وقوع کا ہے اور اس کی ایک دلیل قرآن کریم کی وہ آیت ہے جس میں نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ ہونے کا حکم دیا گیا ہے اور وجہ استدلال یہ ہے کہ نشہ کی حالت میں اسے مخاطب کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ شرعاً مکلف ہے، جب مکلف ہے تو اس کے تصرفات کا اعتبار ہوگا اور طلاق واقع ہوگی دوسرا وہ اجماع ہے جو حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں شرب خمر کی حد کے سلسلے میں ہوا اور سزا اسی کوڑے مقرر کی گئی، تو حضرت علیؓ کے فیصلے سے پتہ چلا کہ نشہ کی حالت میں ہذیان وافتراء کا اعتبار کیا گیا۔ اگر وہ مکلف نہ سمجھا جاتا تو پھر سزا میں اضافہ کیوں کیا جاتا، آگے چل کر المجموع میں تیسری دلیل یہ دی گئی ہے اس کے نشہ کی حالت میں طلاق دینے کا پتہ اس کے قول سے چلے گا اور وہ حرام مشروب کے استعمال کی وجہ سے فاسق ہے، لہٰذا اس کی بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس کی طلاق واقع کی جائے گی، اس قول کی بنیاد پر یہ طلاق ظاہر میں واقع ہوگی فیما بینہ وبین اللہ واقع نہیں ہوگی۔

چوتھی دلیل آگے یہ دی گئی ہے کہ اس پر طلاق کا وقوع تغلیظاً اور سزاءً ہے، لہٰذا ہر وہ عمل واقع ہوگا جس میں تغلیظاً ہو جیسے طلاق، ارتداد، عتق اور موجب حد جرم اور جس میں تخفیف ہے وہ واقع نہ ہوگا جیسے نکاح، رجعت اور ہدیہ وغیرہ کا قبول کرنا۔

آگے صاحب المجموع نے نقل کیا ہے کہ عمرانی شافعی فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کوئی دوا استعمال کی یا شراب اور نبیذ کے علاوہ ضرورتاً کوئی اور مشروب استعمال کیا اور نشہ طاری ہو گیا تو اس کا حکم مجنون جیسا ہے یعنی اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

حنابلہ کا مذہب

امام احمد بن حنبل اور ان کے اصحاب سے طلاق سکران کے سلسلہ میں دونوں اقوال منقول ہیں، علامہ ابن قدامہ حنبلی المغنی میں فرماتے ہیں کہ ایک قول وقوع کا ہے جسے ابوبکر خلال اور قاضی نے اختیار کیا ہے اور اس کی دلیل حضرت علیؓ کی یہ حدیث ہے "كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه" اور دوسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ نے حد کے معاملہ میں اسے صحیح قرار دیا ہے اس لئے اس کی طلاق کا حکم بھی صحت مند جیسا ہوگا، اس لئے شرعاً وہ مکلف ہے اور مکلف کی طلاق واقع ہوتی ہے اور اس کے مکلف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس پر حد سرقہ اور قتل کے بدلے قصاص جاری ہوتا ہے اس لئے اس کا حکم مجنون جیسا نہیں ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع نہ ہوگی اس قول کو ابوبکر عبدالعزیز نے اختیار کیا ہے اور یہی حضرت عثمانؓ، عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحییٰ انصاری وغیرہ کا مذہب ہے۔ ابن المنذر فرماتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ سے یہ ثابت ہے اور ہم نہیں جانتے کہ صحابہ میں سے کسی نے ان سے اختلاف کیا ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ والی حدیث اس مسئلہ میں سب سے اونچی چیز ہے اور وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا حدیث سے زیادہ صحیح ہے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ زوال عقل کی وجہ سے وہ مجنون اور نائم کے مشابہ ہے اور وہ مفقود الارادہ ہونے کی وجہ سے مکرہ کے مشابہ ہے اور اس لئے کہ عقل شرط تکلیف ہے، اس لئے کہ تکلیف کا مطلب امر ونہی کے ذریعہ مخاطب کیا جانا ہے اور یہ خطاب کسی ایسے شخص کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتا جو اسے سمجھ ہی نہیں سکتا ہو اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ شرط کا زوال کسی معصیت کی بنا پر ہو یا کسی اور سبب کی بنا پر، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا پیر توڑ لے تو اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہو جاتا ہے اور اگر کوئی حاملہ عورت اپنے پیٹ پر ضرب لگا کر حمل ساقط کرلے جس کے نتیجہ میں اسے نفاس آجائے تو اس سے نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر کوئی شخص اپنے سر پر ضرب لگائے اور اس کے نتیجے میں وہ مجنون ہو جائے تو تکلیف اس سے ساقط ہو جائے گی، آگے فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ والی حدیث ثابت نہیں ہے اور جہاں تک سکران کے قتل اور چوری کا مسئلہ ہے تو اس میں بھی مسئلہ طلاق ہی کی طرح اختلاف ہے، یعنی سکران کے قتل اور سرقہ کی وجہ سے اس پر حد سرقہ اور قصاص کا جاری ہونا متفق علیہ نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف ہے، جو لوگ اس کی طلاق کو واقع کرتے ہیں وہ اس پر حد وقصاص کے جاری ہونے کے قائل ہیں اور جو حضرات اس کی طلاق کو غیر معتبر قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک غیر مکلف ہونے کی وجہ سے اس کے سرقہ اور قتل پر بھی حد وقصاص جاری نہ ہوگا (المغنی لابن قدامہ ۷/۱۱۴-۱۱۶)۔

مذہب حنبلی کی نہایت معتبر کتاب "الانصاف" میں بھی امام احمد بن حنبل کی طرف دونوں قول منسوب ہیں، پہلا وقوع کا اور دوسرا عدم وقوع کا اور دوسرے قول کو ان کا آخری قول اور راجح قول قرار دیا گیا ہے اور زرکشی نے دلائل کے اعتبار سے اسے اظہر قرار دیا ہے۔

جس شخص کی عقل کسی ایسے سبب سے زائل ہوئی ہو جس میں وہ معذور ہو جیسے کہ مجنون اور خوابیدہ انسان اور بے ہوش اور مبرسم (ایک قسم کا مجنون) تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر عقل کا زوال کسی ایسے سبب سے ہے جس میں وہ معذور نہیں ہے، مثلاً سکران تو اس کی طلاق کے صحیح ہونے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ واقع ہوگی اور دوسری یہ ہے کہ نہیں واقع ہوگی۔ زرکشی کہتے ہیں کہ یہ بات مخفی نہیں کہ اس دوسری روایت کے دلائل زیادہ ظاہر ہیں اور اسی بنا پر

کہا گیا کہ یہ آخری روایت ہے (الانصاف للمرداوی ۸/ ۴۳۲-۴۳۴)۔

متاخرین حنابلہ کے نزدیک عدم وقوع ہی کا قول زیادہ مشہور اور راجح ہے خصوصاً علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن القیم نے اسی کو ترجیح دی ہے اور وقوع طلاق کے قائلین کے تمام دلائل کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے۔

فریقین کے دلائل کا جائزہ

میں نے پہلے ذکر کیا کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے منصوص علیہ نہیں ہے۔ قرآن وحدیث میں اس سلسلہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے۔ اسی بنا پر صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین نے اجتہاد کے ذریعہ نظائر وشواہد پر قیاس کر کے اس کا حکم دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ جن فقہاء نے سے فاقد العقل اور مجنون کے مشابہ سمجھا انہوں نے اسے غیر مکلف قرار دے کر اس کی طلاق کو واقع نہیں کیا اور جن حضرات نے یہ دیکھا کہ زوال عقل کا سبب معصیت ہے انہوں نے حقیقتاً زوال عقل کے باوجود اسے تقدیراً اس کی عقل کو موجود فرض کر کے اسے صحت مند اور مکلف قرار دے کر اس کی طلاق کا اعتبار کیا۔ وقوع طلاق کے قائلین نے قرآن کریم کی آیت "لاتقربوا الصلاۃ وأنتم سکاری" سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ سکران کے مکلف ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حالت نشہ میں اللہ تعالیٰ نے ان سے خطاب کیا اور نماز کے قریب نہ جانے کی تلقین کی۔ تکلیف کا مطلب یہ ہے کہ امر ونہی کے ذریعہ خطاب کیا جائے سب سے اہم محور طلاق سکران کے سلسلہ میں یہی ہے، لیکن دونوں فریق کے دلائل پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ جن حضرات نے سکران کو مجنون کی طرح فاقد العقل اور غیر مکلف قرار دیا ہے ان کی رائے زیادہ قوی اور راجح ہے۔ سکران کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور وہ خیر وشر کی تمیز کھو بیٹھتا ہے، یہ بات خود قرآن کریم کی صراحت سے معلوم ہوتی ہے، ارشاد فرمایا گیا کہ ''اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب مت ہو یہاں تک کہ تم جاننے لگو کہ کیا کہہ رہے ہو''۔ اس سے پتہ چلا کہ نشہ والا آدمی وہ ہے جسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کیا بول رہا ہے۔ روایت میں آتا ہے کہ نشہ کی حالت میں مغرب کی نماز میں ایک صحابی نے "لا أعبد ما تعبدون" کے بجائے "أعبد ما تعبدون" پڑھ دیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک کفریہ اور شرکیہ کلام ہے اگر انسان میں عقل وتمیز ہو تو وہ ایسی بات کیوں کر کہہ سکتا ہے؟ قرآن کریم کی اسی تصریح سے یہ بات بھی عیاں ہو جاتی ہے کہ جن حضرات نے سکر کی تعریف زوال عقل سے کی ہے وہ اصح اور قرآن کی تعبیر وبیان اور منشاء ومراد سے ہم آہنگ ہے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

''السکر سرور یزیل العقل فلا یعرف به السماء من الأرض، وقالا: بل یغلب علی العقل فیهذی في کلامه. قال في البحر: والمعتمد في المذهب الأول'' (حاشیة رد المحتار کتاب الطلاق: ۲، ۵۸۲)۔

(سکر وہ سرور ہے جو عقل کو زائل کر دیتا ہے جس کی وجہ سے آدمی آسمان وزمین کے درمیان تمیز نہیں کر سکتا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ عقل مغلوب ہو جاتی ہے اور وہ ہذیان بکنے لگتا ہے، صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں کہ پہلا قول مذہب میں قابل اعتماد ہے)۔

جہاں تک سکران کے مکلف اور آیت مذکورہ بالا کا مخاطب ہونے کی بات ہے تو یہ صحیح معلوم نہیں ہوتی اور عدم وقوع کے قائلین کی طرف سے اس کا اطمینان بخش جواب دیا گیا ہے۔ یہ بات بالکل غیر معقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نشہ کی حالت میں کسی انسان کو امر ونہی کے ساتھ خطاب کرے اور احکام کا مکلف بنائے، یہ بات اصولی طور پر تسلیم شدہ ہے کہ تکلیف کے لئے عقل شرط ہے جو شخص بات سمجھنے کی پوزیشن میں نہیں ہے اور بات سمجھنا تو درکنار خود اپنی کہی ہوئی بات کو نہیں سمجھ رہا ہے۔ اس سے ایک باشعور انسان بات کرنا گوارا نہیں کرے گا، چہ جائیکہ اس حال میں اسے ہدایات دی جائیں، جب ایک عقل مند انسان سے اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا تو اللہ رب العزت کی ذات تو اس سے بہت بلند وبرتر ہے کہ وہ ایسے مدہوش اور فاقد العقل انسان کو امر ونہی کے ساتھ خطاب کرے۔ ایک ہوش وحواس کھوئے ہوئے انسان کو فاقد العقل جانتے ہوئے اگر کوئی اس سے خطاب کرے تو اس آدمی کے فاقد العقل ہونے کا فیصلہ تو بعد میں ہوگا خطاب کرنے والے کے فاقد العقل ہونے میں کسی کو شک نہیں رہ جائے گا۔

کسی آیت کا منشاء ومفہوم اس کے زمانہ نزول، شان نزول اور سیاق وسباق سے متعین ہوتا ہے۔ اس آیت کے شان نزول میں مفسرین نے جو واقعہ ذکر کیا ہے وہ درج ذیل ہے:

''إن جماعة من أفاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشراباً حین کانت الخمر مباحة، فأکلوا و شربوا، فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا أحدهم لیصلي بهم فقرأ: أعبد ما تعبدون وأنتم عابدون ما أعبد، فنزلت هذه الآیة، فکانوا لا یشربون في أوقات الصلوات، فإذا صلوا العشاء شربوها، فلا

يصبحون إلا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون، ثم نزل تحريمها على الإطلاق في سورة المائدة'' (التفسير الكبير للإمام الرازي ۱۰،۸۷)۔

(حضرت عبدالرحمن بن عوف نے اکابر صحابہ کی ایک جماعت کے لئے کھانے پینے کا نظم کیا، یہ اس وقت کی بات ہے جب شراب مباح تھی، چنانچہ ان حضرات نے کھانا کھایا اور شراب پی، جب ان پر نشہ طاری ہوا تو مغرب کی نماز کا وقت آ گیا تو انہوں نے اپنے میں سے ایک کو آگے بڑھایا، نماز میں انہوں نے (سورۃ الکافرون کی تلاوت کی) اور "لا أعبد ما تعبدون" کے بجائے "أعبد ما تعبدون وأنتم عابدون ما أعبد" پڑھ دیا، اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی اس کے بعد ان کی حالت یہ ہوگئی کہ وہ نماز کے اوقات میں شراب نہیں پیتے تھے۔ نماز عشاء کے بعد پی کر سوجاتے تھے اور صبح ہوتی تو نشہ اتر جاتا پھر وہ جو کچھ بولتے تھے اسے سمجھنے لگتے تھے، اس کے بعد سورہ مائدہ میں علی الاطلاق شراب کی حرمت نازل ہوئی)۔

یہ آیت شراب کی قطعی حرمت کے نزول سے قبل کی ہے، اس میں گویا اہل ایمان کو شراب سے بچنے کی ترغیب ہے کہ جب شراب ایسی بری چیز ہے کہ اس کے پینے کے بعد آدمی نماز کے لائق نہیں رہتا تو پھر اس سے بچنا ہی بہتر ہے، چنانچہ اس کے بعد کچھ صحابہ نے شراب نوشی چھوڑ دی، یا اس میں یہ ہدایت اور تنبیہ ہے کہ اگر پینا ہی ہو تو نماز کے اوقات میں مت پیو، اوقات نماز کی رعایت کر کے پیو، چنانچہ صحابہ نے اس پر اس طرح عمل کیا کہ جسے پینا ہوتا وہ عشاء کی نماز کے بعد پیتا کہ صبح تک نشہ اتر جاتا اور نماز کی ادائیگی کے قابل ہو جاتا۔

امام فخر الدین رازی نے اس کی ایک اور تفسیر کی ہے جو امام شافعی کا اختیار کردہ ہے، حضرت ابن مسعودؓ اور دیگر صحابہ و تابعین کا بھی وہی قول ہے اور وہ یہ ہے کہ "لاتقربوا الصلوٰۃ" میں صلاۃ سے قبل مضاف محذوف ہے یعنی "لاتقربوا مواضع الصلاۃ" یعنی نشہ کی حالت میں مسجد کے قریب مت جاؤ) گویا یہ نشہ کی حالت میں مسجد جانے کی ممانعت ہے، امام رازی فرماتے ہیں کہ نماز پر مسجد کا اطلاق کرنے کا احتمال ہے، سورۂ حج میں بھی جہاں جہاد کی اجازت منقول ہے وہیں اس کی حکمت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا گیا کہ اگر طاقت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ بعض کو بعض کے ذریعہ دفع نہ کرتا تو کلیسے، گرجے، اور نماز کی جگہیں منہدم کردی جائیں۔

"ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات" (سورہ حج: ۴۰) فرماتے ہیں کہ یہاں پر صلوات سے مراد مواضع الصلوات، نماز پڑھنے کی جگہیں یعنی مسجدیں ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ لفظ صلاۃ بول کر مسجد مراد لینا درست ہے، اس صورت میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں مسجد سے قریب مت ہو اور نہ جنابت کی حالت میں مسجد سے قریب ہو الا یہ کہ راستہ سے گزرنا ہو، گویا اس آیت میں سکران اور جنبی کو مسجد جانے سے روکا گیا ہے (تفسیر الکبیر سورۃ النساء: ۴۳)۔

اس تفسیر کی رو سے سکران کے لئے مسجد جانے کی ممانعت ہے اس لئے کہ مسجد نماز، عبادت اور ذکر و تلاوت کی جگہ ہے، جسے ہر قسم کے شور و ہنگامہ سے پاک ہونا چاہئے تاکہ نمازیوں کی نماز و عبادت اور خشوع و خضوع میں کوئی خلل واقع نہ ہو، اسی بنا پر حدیث میں مسجد کو بچوں اور مجنونوں سے بھی بچانے کا حکم دیا گیا ہے، چونکہ یہ لوگ غیر مکلف اور مرفوع القلم ہیں تو غلط حرکت کر سکتے ہیں۔ بچے اور مجنون ہی کے مشابہ سکران بھی ہے کہ نشہ کی حالت میں مسجد جائے گا تو بکے گا اور لوگوں کی نماز و عبادت میں خلل واقع ہوگا۔ اس صورت میں گویا یہ مسلم سماج کے افراد سے خطاب ہے کہ ایسے لوگوں کو مسجد نہ آنے دیں اس سے تو یہ اشارہ ملتا ہے کہ سکران بچوں اور مجنون کے مشابہ ہے اس لحاظ سے طلاق کے معاملہ میں بھی ان کا حکم بچے اور مجنون جیسا ہونا چاہئے کہ وہ فاقد العقل ہونے کی وجہ سے غیر مکلف ہے، علامہ نووی اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے وقوع کے قائلین کے اس استدلال کا مدلل جواب دیا ہے کہ اس آیت میں نشہ کی حالت میں سکران سے خطاب کیا گیا ہے، علامہ نووی لکھتے ہیں:

''ہم نے ذکر کیا کہ جو حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے قول "لاتقربو الصلوٰۃ وأنتم سكارى" (سورہ نساء: ۴۳) سے تکلیف کے مفہوم پر استدلال کرتے ہیں اور اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں نہی اس اصل نشہ سے ہے جو نماز کے قریب ہونے سے مانع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اس جماعت کو روکنا ہے، جو خطاب کو سمجھتی ہے اور نیز آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ کا "حتى تعلموا ما تقولون" (سورہ نساء: ۴۳) فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ سکران ایسی بات بولتا ہے جسے سمجھتا نہیں اور جس شخص کی یہ کیفیت ہو وہ مکلف کیوں کر ہو سکتا ہے، جبکہ وہ سمجھ نہیں رہا ہے اور سمجھنا تکلیف کے لئے شرط ہے جیسا کہ اصول میں یہ بات ثابت شدہ ہے'' (المجموع شرح المہذب ۱۷/۶۳)۔

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ''وقوع کے قائلین کا تیسرا ماخذ یہ ہے کہ اس پر تکلیف کا حکم جاری ہے، وہ نہ اس مجنون کی طرح ہے جو مرفوع القلم ہے اور نہ خوابیدہ انسان کی طرح ہے اور یہ بات بھی ضعیف ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ نشہ کی حالت میں اس کی طرف امر ونہی کا خطاب متوجہ ہے تو یہ باطل ہے اس لئے کہ جو شخص عقل نہ رکھتا ہو، خطاب کو نہ سمجھتا ہو، وہ کسی قانون وغیرہ کو نہ جانتا ہو اسے کس طرح حکم دیا جائے گا اور روکا جائے گا۔ بلکہ شرعی اور عقلی دونوں کے دلائل سے اس کی نفی ہوتی ہے کہ اس جیسا آدمی مخاطب کیا جائے، لیکن اللہ تعالیٰ کے قول "لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى" (سورہ نساء: ۴۳) میں انہیں اس بات سے روکا گیا ہے کہ وہ ایسی نشہ آور چیز کا استعمال کریں جس کے سبب ان کی نماز فوت ہوجائے، یا یہ کہ انہیں نماز کے بالکل قریب وقت میں پینے سے روکا گیا ہے یا یہ نہی اس آدمی کے لئے ہے جس میں نشہ کی ابتدائی علامت ظاہر ہورہی ہو، لیکن نشہ کی حالت میں تو کسی حال میں اسے خطاب نہیں کیا جاسکتا'' (مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ ۳۳/ ۱۰۵-۱۰۶)۔

یہ کہنا کہ چونکہ اس کی عقل کا زوال معصیت کی سبب سے ہوا ہے اس لئے اسے تقدیراً باقی تصور کیا جائے گا اور شریعت کا خطاب حسب سابق علی حالہ اس کی طرف متوجہ رہے گا یعنی زوال عقل کے باوجود معصیت کی وجہ سے شریعت کی نظر میں وہ عاقل ہے، مجنون اور معتوہ کی عقل کا زوال چونکہ قدرتی آفت کے نتیجہ میں ہے اور غیر اختیاری ہے اور سکران کی عقل کا زوال اختیاری اور ایک فعل ممنوع کے ارتکاب کے نتیجے میں ہے، اس لئے دونوں کے حکم میں فرق ہوگا۔ مجنون ومعتوہ کی طرح اس سے شریعت کا خطاب ساقط نہیں ہوگا، یہ بھی ایک غیر معقول بات ہے خطاب کے ساقط ہونے کی علت زوال عقل ہے، اور خطاب کے متوجہ ہونے کی شرط قیام عقل ہے، اختیاری اور غیر اختیاری کی وجہ سے شریعت کے احکام میں فرق نہیں پڑسکتا، عدم وقوع کے قائلین کی طرف سے اس کی بہت سی مثالیں دی گئیں جن کا قائلین وقوع کے پاس کوئی جواب نہیں ہے، کوئی بھی شریعت اور قانون حقائق سے چشم پوشی نہیں کرسکتا، بھلا جو شخص فاقد العقل ہے اسے عاقل کیسے تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اسے عاقل اور مکلف قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس سے عین بے ہوشی کی حالت میں جب وہ عقل وتمیز کھو بیٹھا ہے اور کوئی بات نہیں سمجھ رہا ہے اس حالت میں اس سے مخاطب ہوکر کہیں کہ چونکہ تم نے شراب پی کر اپنی عقل زائل کی ہے اس لئے ہم تمہیں سزاءً عاقل ہی سمجھیں گے اور احکام شرع کا مکلف بنائیں گے یہ تو تکلیف مالایطاق ہے۔ جو خطاب کو سمجھنے ہی کا متحمل نہیں ہے اسے خطاب کیسے کیا جاسکتا ہے۔ "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" (سورہ بقرہ: ۲۸۶) اللہ کی بنائی ہوئی شریعت حقائق کا انکار نہیں کرسکتی، سکران فاقد العقل ہے یہ مان کر چلنا ہوگا خواہ اس کی عقل کا زوال اختیاری سبب سے ہو یا غیر اختیاری، نفاس کی حالت میں عورت سے نماز روزہ ساقط ہے خواہ یہ نفاس طبعی اور غیر اختیاری ہو یا بارادہ خود اسقاط حمل کرنے کے نتیجہ میں اختیاری ہو، جبکہ پہلی عورت اس حال میں اجر وثواب کی مستحق ہے حتی کہ اگر وفات ہوجائے تو شہید کے حکم میں ہے جبکہ دوسری عورت نافرمان اور ملعون ہے، کیا اس مسئلہ میں اختیاری یا غیر اختیاری فعل کے فرق کے نتیجہ میں صوم وصلاۃ کے خطاب کے ساقط ہونے میں کوئی فرق ہے، علامہ ابن حزم لکھتے ہیں:

''ولاخلاف بينكم فيمن تردى ليقتل نفسه عاصيا لله فسلمت نفسه إلا أنه سقط على رأسه ففسد عقله وفيمن حارب وأفسد الطريق فضرب في رأسه ففسد عقله أنه لايلزمه شئ مما يلزمه الأصحاء وهو الذي أدخل على نفسه الجنون بأعظم المعاصي'' (المحلی ۱۱،۵۳۵)۔

(آپ لوگوں کے درمیان اس شخص کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہوگا جو اللہ کی نافرمانی کرتے ہوئے خودکشی کے ارادے سے اپنے آپ کو پہاڑ سے گرالے اور وہ سلامت رہ جائے، لیکن سر کے بل گرنے کی وجہ سے اس کی عقل رخصت ہوجائے اور اس شخص کے بارے میں جو ڈاکہ زنی کرے اور اس کے نتیجہ میں اس کے سر پر ایسی چوٹ لگے جس سے دماغی توازن بگڑ جائے کہ ان دونوں اشخاص وہ احکام جاری نہیں ہوں گے جو صحت مند اور صاحب عقل لوگوں پر جاری ہوتے ہیں (یعنی شریعت کے احکام کا وہ مکلف باقی نہیں رہے گا اس میں کسی کا اختلاف نہ ہوگا) حالانکہ اس نے عظیم ترین جرم کے ارتکاب سے اپنے اوپر جنون لاحق کیا ہے)۔

علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ''أن جميع الأقوال والعقود مشروطة بوجود التمييز والعقل، فمن لا تميز له ولا عقل ليس بكلامه في الشرع اعتبار أصلاً... فإذا كان القلب قد زال عقله الذي به يتكلم ويتصرف فكيف يجوز أن يجعل له أمر ونهي، أو إثبات ملك أو إزالته، وهذا معلوم بالعقل، مع تقرير الشارع له'' (مجموع فتاوى شيخ الإسلام: ۱۰۷، ۳۳)۔

(تمام اقوال اور عقود وتصرفات عقل وتمیز کے ساتھ مشروط ہیں، تو جو شخص عقل وتمیز نہیں رکھتا شریعت میں اس کے کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہے، پس اگر قلب کی

وہ عقل زائل ہوجائے جس کے ذریعہ انسان بات چیت اور تصرف کرتا ہے تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ اس کے لئے امرونہی کا خطاب ہو یا کسی ملک کا اثبات یا ازالہ ہو اور یہ بات عقل کے ذریعہ معلوم ہے اور شارع نے اسے برقرار رکھا ہے)۔

بہرحال عقل ونقل کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ نشہ کی حالت میں آدمی عقل وخرد کھو بیٹھنے کی وجہ سے مجنون کے مشابہ ہوجاتا ہے، اختیاری اور غیر اختیاری فعل کا اثر احکام شرع پر اثر انداز نہیں ہوتا، اس لئے سکران کو مجنون ومعتوہ اور صبی کے ساتھ لاحق کرنا مناسب ہے، اسی بناپر اس کے ارتداد کا اعتبار نہیں ہوتا اور سکران پر حدود وقصاص اور دیگر تصرفات کے نفاذ کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے، کسی صحیح حدیث سے یہ ثابت نہیں ہے کہ اس پر حدود وقصاص جاری ہوں گے یہ حکم بھی فقہاء نے اجتہاد ہی سے صادر کیا ہے، اس لئے اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے اور یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ اس پر حدود وقصاص کا بھی نفاذ نہ ہو، چونکہ شبہات کی بنیاد پر حدود کو ساقط کرنے کا حکم ہے اور اس کی حالت مجنون کے مشابہ ہے، اس لئے اس میں بھی مجنون کا حکم ہونا چاہئے، علامہ ابن قدامہ حنبلی لکھتے ہیں:

''والحكم في عتقه ونذره وبيعه وشرائه وردته وإقراره وقتله وقذفه وسرقته كالحكم في طلاقه لأن المعنى في الجميع واحد'' (المغنی ۷؍۱۱۶)۔

(سکران کے عتق، نذر، بیع وشراء، ارتداد، اقرار، قتل، قذف اور چوری کا وہی حکم ہے جو اس کی طلاق کا ہے، اس لئے کہ سبب سب کا ایک ہی ہے)۔

سکران کے مکلف ہونے کی ایک دلیل یہ بھی دی گئی ہے کہ اس کو نماز کی قضا کا حکم دیا جاتا ہے، ابن المنذر نے اس کا جواب یہ دیا کہ خوابیدہ انسان غیر مکلف اور مرفوع القلم ہے اس بناپر اس حال میں اگر وہ طلاق دے تو اس کا اعتبار نہیں، لیکن بیدار ہونے کے بعد اسے قضا نمازوں کی ادائیگی کا حکم دیا جاتا ہے، تو قضا کے حکم سے جس طرح نائم کا مکلف ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح سکران کا مکلف ہونا بھی لازم نہیں آتا (حوالہ سابق)، یہ بھی دلیل دی گئی ہے کہ سکران کو مکلف کیسے قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اس سے تکلیف کو ساقط کیا ہے اور نماز کے قریب بھی نہ جانے کا حکم دیا ہے۔

زجر وتعزیر کے طور پر وقوع طلاق کا حکم موجودہ حالات کے مناسب نہیں ہے، جیسا کہ سوالنامہ میں اس کی وضاحت کی گئی ہے کہ موجودہ حالات میں ہندوستان جیسے ملک میں شوہر کم اور بیوی بچے زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ شوہر کو آسانی سے دوسرا رشتہ مل جاتا ہے، جبکہ بیوی بچوں کو سنگین مصائب ومشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، اس لئے یہ سزا شوہر کے لئے موجودہ حالات میں زاجر نہیں ہے اور قرآن کریم کی رو سے ایک شخص کے جرم کی سزا دوسرے کو نہیں دی جاسکتی ولا تزر وازرة وزر أخرى پھر یہ کہ عرف وعادت اور ظروف واحوال اور زمان ومکان کی تبدیلی سے تعزیر میں بھی فرق آتا ہے، عین ممکن ہے ایک چیز ایک ملک اور ایک زمانہ کے لئے تعزیر ہو اور دوسرے ملک اور دوسرے زمانہ میں وہ تعزیر کے بجائے تعظیم واکرام شمار کیا جائے، جیسا کہ فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے اور مثالیں دی ہیں، اس لئے ممکن ہے کہ جن حالات میں فقہاء نے تعزیرا طلاق کا حکم دیا ان میں وہ واقعتاً تعزیر تھا، لیکن موجودہ حالت میں وہ زاجر باقی نہیں رہا، اس لئے بھی اسے تبدیل ہونا چاہئے۔ جبکہ شرب خمر کی سزا مستقلاً شریعت میں موجود ہے۔

اور یہ کہنا کہ اسباب پر احکام مرتب ہوتے ہیں لہٰذا طلاق کا سبب تطلیق ہے تو جب سکران کی طرف سے تطلیق پائی گئی تو اس پر حکم شرعی یعنی وقوع طلاق مرتب ہونا چاہئے، علامہ نووی نے اس کا جواب نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر اس کا سبب مطلقاً لفظ طلاق کے تلفظ کو قرار دیا جائے تو پھر ہر حال میں تلفظ پر طلاق واقع ہونی چاہئے، خواہ اس سکر کا سبب حلال ہو یا حرام اور خواہ اس کا تلفظ سکران کرے یا مجنون وصبی اور نائم جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ اس شخص کا طلاق واقع کرنا معتبر ہے جو عاقل ہو اور اپنی بات کو سمجھنے والا ہو تو پھر سکران ایسا نہیں ہے لہٰذا اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے (المجموع شرح المہذب: ۱۷؍۶۴)۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے سکران کے تصرفات کے صحیح نہ ہونے کی ایک دلیل یہ دی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعزؓ کے منہ سونگھنے کا حکم دیا تھا جبکہ انہوں نے زنا کا اقرار کیا، یہ حدیث صحیح مسلم میں حضرت جابر بن سمرہ سے مروی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ان کے منہ سے شراب کی بو آتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان پر حد جاری نہ فرماتے، اس سے پتہ چلا کہ سکران کے اقرار ودیگر تصرفات کا شرعاً اعتبار نہیں کہ وہ غیر مکلف ہے (مجموع فتاوی شیخ الاسلام ۳۳؍۱۰۶)۔

امام ابوحنیفہ کے علاوہ دیگر فقہائے احناف صاحبین وغیرہ نے سکر کی جو تعریف کی ہے اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ نشہ کی آخری حالت زوال عقل سے قبل کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں اور اس حالت کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں جبکہ اس کے ہوش وحواس بالکلیہ ختم نہیں ہوتے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

''لأن السكران في العرف من اختلاف جده بهزله فلا يستقر على شئ، ومال أكثر المشائخ إلى قولهما، وهو قول الأئمة الثلاثة، واختاروه للفتوى لأنه المتعارف'' (حاشية رد المحتار كتاب الطلاق ۴۴۴،۲، طبع بيروت)۔

(اس لئے کہ عرف میں سکران وہ کہلاتا ہے جس کی سنجیدہ بات مزاق کے ساتھ گڈمڈ ہوگئی ہو اور وہ کسی بات پر برقرار نہ رہتا ہو اور اکثر مشائخ صاحبین کے قول کی طرف مائل ہیں اور یہ ائمہ ثلاثہ (مالک، شافعی اور احمد) کا بھی قول ہے اور انہوں نے فتویٰ کے لئے اسی کو اختیار کیا ہے اس لئے کہ وہ متعارف ہے)۔

اس تعریف کی رو سے جبکہ عقل بالکلیہ زائل نہ ہو بلکہ عقل مغلوب ہوجائے اور بکواس کرنے لگے، صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وقوع طلاق کا حکم ہے اس صورت میں ظاہر یہی ہے کہ یہ کیفیت قرآن میں حتی تعلموا ما تقولون کی ہے، اس لئے جب بالکلیہ عقل وہوش کا فقدان نہ ہو تو اس حالت میں وقوع طلاق کا حکم ہے اور اس کی علامت یہ ہے کہ اگر اس سے پوچھا جائے اور وہ بتلادے کہ ہمیں طلاق دینا یاد ہے تو پھر یہ وہ کیفیت نہیں ہے جس کا ذکر قرآن میں ہے، اس صورت میں طلاق واقع ہونی چاہئے، البتہ جب عقل وشعور کا بالکلیہ فقدان ہوجائے تو اس حالت کی طلاق کے واقع ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ اور بعض دیگر فقہاء کے کلام سے واضح ہوتا ہے، چنانچہ فقہ مالکی کی مشہور کتاب "عقد الجواهر الثمينة فی مذهب عالم المدينة" میں اس اختلاف کی یہی توجیہ کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف اس سکران کے بارے میں ہے جس کی عقل پوری طرح زائل نہیں ہوتی ہو کچھ باقی ہو لیکن وہ سکران جو زوال عقل کے باعث آسمان وزمین اور مرد وزن کے درمیان تمیز نہ کرسکے اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تمام افعال واحوال میں اس کا حکم مجنون جیسا ہے۔ فيما بينه وبين الله بھی اور فيما بينه وبين الناس بھی (عقد الجواهر الثمینہ ۲/۱۶۱)۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں سوالنامہ کے اخیر میں درج دونوں سوالات کا جواب درج ذیل ہے۔

۱۔ معاشرہ کی حالت کی جو عکاسی اور احکام شرعی کے بارے میں سوالنامہ میں جو تفصیلات درج ہیں ان سے یہ عاجز سو فیصد متفق ہے۔

۲۔ مقاصد شرع کی رعایت اور مدارج احکام پر نظر رکھتے ہوئے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے کہ آج کے حالات میں سکران کی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا جائے اور اس کا فتویٰ دیا جائے، یہ خروج عن المذہب نہیں ہے۔

☆☆☆

طلاق سکران ائمہ وفقہاء کی آراء کی روشنی میں

مفتی حبیب اللہ القاسمی [1]

کتب فقہ وفتاویٰ کے تتبع وجستجو کے بعد طلاق سکران کے وقوع وعدم وقوع کے بارے میں دوطرح کی رائیں سامنے آتی ہیں، اکثر صحابہ کرام ائمہ اور فقہاء حالت نشہ کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، جب کہ بعض حضرات سکران کی طلاق کو واقع نہیں مانتے۔

قائلین عدم وقوع...... حضرت عثمان غنیؓ، امام شافعی (ایک قول کے مطابق) حنفیہ میں سے امام طحاوی، امام کرخی، محمد بن مسلمہ۔

قائلین عدم وقوع کے دلائل

تمام کتب فقہیہ میں قائلین عدم وقوع کی جانب سے صرف ایک دلیل مذکور ہے اور وہ ''زوال عقل'' ہے یعنی نشہ آور چیز کے پینے سے جب اس کی عقل زائل ہوگئی تو وہ غیر عاقل کے حکم میں ہوگیا، خواہ مباح چیز کے پینے سے نشہ آیا ہو یا کسی حرام چیز کے پینے سے اور وقوع طلاق کے لئے عقل کا صحیح سالم ہونا متفقہ طور پر ضروری ہے، کیونکہ طلاق دینا ایک طرح کا تصرف ہے اور غیر عاقل کا تصرف جائز نہیں ہے، جیسا کہ مجنون اور غیر عاقل بچے کی طلاق باتفاق ائمہ واقع نہیں ہوتی، اس کی علت صرف عدم عقل ہے، اسی طرح یہاں بھی جب نشہ کی وجہ سے عقل زائل ہوگئی تو وہ غیر عاقل کے حکم میں ہوگیا اور غیر عاقل کی طلاق واقع نہیں ہوتی (بدائع الصنائع ۳/۹۹ ہدایہ ۲/۳۳۸، بدائع الصنائع ۳/۹۹ ہدایہ ۲/۳۳۸)۔

مذکورہ بالا ائمہ وفقہاء کے علاوہ تقریباً سبھی حضرات طلاق سکران کے وقوع کے قائل ہیں۔

قائلین وقوع کے دلائل

کتب فقہیہ میں قائلین وقوع طلاق کی جانب سے عام طور پر تین دلائل ملتے ہیں، ان تینوں میں سے مشترکہ طور پر جو دلیل سبھی فقہاء نے پیش کی ہے، وہ شوہر کی تعزیر ہے، یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ طلاق سکران واقع نہ ہو، چونکہ نشہ کی حالت میں انسان عقل کھو دیتا ہے، لیکن ازراہ زجر طلاق سکران نافذ کی جاتی ہے، سوائے اس کے کہ اس نے کسی مباح چیز کا استعمال کیا ہو اور اسے نشہ آ گیا ہو، یا ایسی حالت میں نشہ آور شئی استعمال کی جب اس کے لئے اس کا استعمال مباح تھا اور نشہ میں اس نے طلاق دے دی تو طلاق واقع نہیں ہوگی (بدائع الصنائع ۳/۹۹، البحر الرائق ۳/۲۴۷، شامی ۲/۲۳۴، الجوہرۃ النیرۃ ۲/۵۶، ہدایہ ۲/۳۳۸)۔

کسی حرام شئی کے استعمال کی وجہ سے نشہ میں مبتلا شخص کو حکماً وتقدیراً عاقل ماننے پر صاحب بدائع جزئیہ پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ولهذا لو قذف إنساناً وقتل يجب عليه الحد والقصاص وأنه ما لا يجبان على غير العاقل دل أن عقله جعله قائماً وقد يعطى للزائل حقيقة حكم القائم تقديراً'' (بدائع الصنائع ۳،۹۹)۔

(یعنی جس طرح نشہ میں مبتلا شخص کے گالی دینے اور کسی کو قتل کرنے پر حد اور قصاص واجب ہوتا ہے تقدیراً عاقل سمجھتے ہوئے، اسی طرح یہاں بھی طلاق کے باب میں حکماً عاقل سمجھا جائے گا)۔

علامہ ابن نجیم صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں کہ حرام شئی کے استعمال کی وجہ سے نشہ میں مبتلا شخص شریعت کی نظر میں اوامر ونواہی اور دیگر تمام فروعیات کا مخاطب رہتا ہے، جیسے اگر نماز چھوٹ جائے تو بعد میں قضا کرنی پڑے گی، اس سے یہ معلوم ہوا کہ شریعت نے ایسے شخص کو ازراہ زجر وتوبیخ حکماً عاقل مانا ہے اور عاقل کی طلاق واقع ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہے، لہٰذا ایسے شخص کی بھی طلاق واقع ہوجائے گی (البحر الرائق ۳/۲۴۷)۔

[1] ناظم دار العلوم مہذب پور، اعظم گڑھ۔

وقوعِ طلاق کے قائلین کی جانب سے بطور دوسری دلیل کلام پاک کی یہ آیت پیش کی گئی ہے:

''الطلاق مرتان (إلى قوله تعالىٰ) فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره'' (سورہ بقرہ: ۲۹۳-۲۳۰) (یعنی اگر دو طلاق کے بعد تیسری طلاق دی تو وہ عورت شوہر پر حرام ہوجائے گی، یہاں اللہ تعالیٰ نے کوئی تفصیل نہیں بیان کی کہ وہ حالت نشہ میں ہو یا نہ ہو، معلوم ہوا کہ حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق واقع ہوجائے گی۔

''ولنا عموم قوله عزوجل: الطلاق مرتان -إلى قوله تعالى- فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره'' من غير فصل بين السكران وغيره إلا من خص بدليل وقوله عليه الصلاة والسلام: كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه'' (بدائع الصنائع ۳،۹۹)۔

قائلین وقوع طلاق کی جانب سے دلیل دیتے ہوئے علامہ شیخ ابوبکر بن علی بن محمد صاحب جوہرہ فرماتے ہیں:

''ولأنه مكلف العدد كما إذا قال كعدد الألف'' (الجوهرة النيرة ۲،۵٦)۔

نشہ میں مبتلا شخص حقیقتاً تو عاقل نہیں ہے لیکن شریعت کی نظر میں تقدیراً عاقل ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ عدد کا مکلف ہے یعنی ایک دو تین جتنی مرتبہ طلاق دے گا اتنی ہی معتبر ہوگی، اسی طرح حالت نشہ میں اگر کسی کا کچھ اقرار کرتا ہے تو اس پر وہ لازم ہوجائے گا، اب جتنا اقرار کرتا ہے اتنا ہی لازم ہوگا اگر شریعت اسے عاقل نہ مانتی تو اس کا بیان کردہ عدد معتبر نہ مانا جاتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ عاقل ہے اور عاقل کی طلاق واقع ہوتی ہے۔

فریقین کے دلائل اور تمام گوشوں پر نظر کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ قائلین وقوع طلاق کے دلائل زیادہ قوی اور مضبوط ہیں، یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام کے زمانہ سے آج تک وقوع طلاق کا فتوی دیا جارہا ہے، جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ شامی لکھتے ہیں: "زجراً به يفتى"۔

اس لئے سوالنامہ میں ذکر کردہ موجودہ معاشرہ کی حالت اور احکام شرعی کے بارے میں لکھی ہوئی تمام تفصیلات سے متفق ہونے کے باوجود اس ناکارہ کی رائے یہ ہے کہ حرام شئی کے استعمال سے نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کو نافذ قرار دیا جائے، جیسا کہ شروع زمانے سے چلا آرہا ہے اور اس میں کسی طرح کی کوئی ڈھیل اور شفقت نہ برتی جائے، ورنہ شریعت کھیل ہو کر رہ جائے گی جو چاہے گا بلا جھجک شراب جیسی نشہ آور چیز استعمال کرے گا اور اس طرح فاسق کو فسق میں مبتلا ہونے کا سامان فراہم ہوجائے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب البحر الرائق فرماتے ہیں:

''وفي البزازية: المختار في زماننا لزوم الحد، لأن الفساق يجتمعون عليه، وكذا المختار وقوع الطلاق، لأن الحد يحتال لدرئه والطلاق يحتاط فيه'' (البحر الرائق ۳،۲۲۷ مطبوعه کراچی پاکستان)۔

☆☆☆

حالت نشہ کی طلاق شرعی تفصیلات کی روشنی میں

مولانا راشد حسین ندوی[1]

اصل سوال کا جواب دینے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سکران کی تعریف بیان کردی جائے اور اس کی طرف سے دی جانے والی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں فقہاء وعلماء کے مسالک نقل کرکے ان کے دلائل کا بھی جائزہ لے لیا جائے، تاکہ مسئلہ کی روح اور حقیقت تک پہنچنا آسان ہوجائے۔

سکران کی تعریف

لغت میں سکران: سکر یسکر (باب فرح) سے صفت کا صیغہ ہے، قاموس میں فرماتے ہیں کہ یہ "صحا" کی ضد ہے، لسان العرب میں ہے کہ سکران صاحی کی اور سکر صحو کی نقیض ہے "سکر کفرح سُکْرا وسُکْرا... نقیض صحا فهو سکر وسکران وهي سکرة سکری و سکرانة ج سُكاری وسكاری" (القاموس المحیط: مادہ: سکر، نیز دیکھئے: لسان العرب اور المعجم الوسیط مادہ سکر)۔

اصطلاح میں سکران کی تعریف کے سلسلہ میں دو اقوال ہیں:۔

۱۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک سکران اس شخص کو کہیں گے جس پر عقل زائل کردینے والی مستی چھاجائے اور اس کی وجہ سے وہ آسمان وزمین میں تمیز نہ کرسکے۔

"السکر سرور یزیل العقل فلا یعرف به السماء من الأرض" (رد المحتار ۲، ۴۳۵۹)۔

(سکر وہ سرور ہے جو عقل کو زائل کردے اور وہ اس کی وجہ سے آسمان وزمین میں تمیز نہ کرپائے)۔

۲۔ صاحبین کے نزدیک سکران وہ ہے جس کی عقل پر سرور کا غلبہ ہوجائے اور وہ لایعنی گفتگو کرنے لگے "وقالا: بل یغلب علی العقل فیهذي في کلامه" (ایضاً)۔

آگے علامہ شامی فرماتے ہیں: "ومال أكثر المشائخ إلی قولهما وهو قول الأئمة الثلاثة، واختاروه للفتوی، لأنه المتعارف" (شامی ۲، ۴۵۹)۔ (اکثر مشائخ کا رجحان صاحبین کے قول کی طرف ہے، ائمہ ثلاثہ کا قول بھی یہی ہے اور علماء نے فتوی کے لئے اسی کو مختار قرار دیا ہے، اس لئے کہ متعارف یہی ہے)۔

صاحب "المغنی" فرماتے ہیں: "وحد السکر الذی یقع الخلاف فی صاحبه هو الذی یجعله یخلط فی کلامه، ولا یعرف رداء ه من رداء غیره ونعله من نعل غیره (ثم قال) ولا یعتبر أن لا یعرف السماء من الأرض، ولا الذکر من الأنثی، لأن ذلك لا یخفی علی المجنون فعلیه أولی" (المغنی ۸،۲۵۷)۔

(اور اس سکر کی تعریف جس کے مبتلا کے بارے میں اختلاف ہے، یہ ہے کہ جو اس کو کلام میں خلط کرنے والا بنادے اور وہ دوسرے کی چادر سے اپنی چادر اور دوسرے کے جوتے سے اپنا جوتا نہ پہچان پائے (پھر فرماتے ہیں) اور اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ آسمان وزمین اور مرد وعورت کے درمیان تمیز نہ کرپائے، اس لئے کہ یہ تو پاگل پر مخفی نہیں ہوتا، تو اس پر بدرجہ اولی مخفی نہ ہوگا۔

سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں فقہاء کے مسالک اور ان کے دلائل

سکران کی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے دو مسالک ہیں:

(الف) چنانچہ: سعید ابن المسیب، حضرت عطاء، مجاہد، حسن، بن سیرین، شعبی، نخعی، میمون ابن مہران، حکم، امام مالک، امام ثوری، اوزاعی، قول اصح کے

[1] مدرسہ ضیاء العلوم، میدانپور تکیہ کلاں (رائے بریلی)۔

مطابق امام شافعی، ابن شبرمہ، امام ابوحنیفہ، صاحبین، سلیمان ابن حرب اور ایک روایت کے مطابق امام احمد ابن حنبل رحمہم اللہ کا مسلک یہ ہے کہ سکران کی طلاق واقع ہوگی، یہ مسلک صحابہ کرام میں سے حضرت علی، حضرت معاویہ اور بقول صاحب المغنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے بھی منقول ہے (المغنی ۸/۲۵۵، لا قناع ۲/۲۸۷، المدونۃ الکبری ۲/۲۹۸)۔

(ب) حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ابوثور، ربیعہ، یحی انصاری، لیث، عنبری، اسحاق، مزنی اور ایک قول کے مطابق امام شافعی، امام زفر نیز امام احمد، ابن حنبل رحمہم اللہ کا قول معتمد یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، ہمارے مشائخ حنفیہ میں سے امام کرخی، طحاوی، اور محمد ابن سلمہ نے بھی اسی کو مختار قرار دیا ہے (المغنی ۸/۲۵۶، فتح القدیر ۳/۳۴۵، زاد المعاد ۵/۲۱۰)۔

ایک روایت کے مطابق یہی امام احمد کا مسلک ہے اور ان کے مسلک کا اسی پر استقرار ہے اور اس کی طرف رجوع کر لینے کی امام احمد نے تصریح کی ہے۔

فریق اول کے دلائل

۱۔ ان حضرات کی پہلی دلیل مندرجہ ذیل آثار ہیں:

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول یہ اثر: ''أن عمر أجاز طلاق السکران بشهادة نسوة'' (نصب الرایہ ۳، ۲۲۴)۔ (حضرت عمرؓ نے عورتوں کی شہادت پر طلاق سکران کو نافذ کردیا) نیز حضرت علیؓ کا یہ اثر:

''کل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه'' (بخاری تعلیقا فی الطلاق، باب فی الإغلاق الخ ۹، ۳۰۵ وسنن بیہقی ۷،۳۵۹)۔

اس اثر کی تخریج ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ کے حوالہ سے مرفوعاً بھی کی ہے، لیکن اس پر نقد کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے:

''هذا حدیث لا نعرفه مرفوعاً إلا من حدیث عطاء بن عجلان، وعطاء ابن عجلان ضعیف ذاهب الحدیث'' (سنن ترمذی مع العرف الشذي، کتاب الطلاق باب ما جاء في طلاق المعتوه ۱، ۲۲۶)۔

(میں اس حدیث کو مرفوع کی حیثیت سے صرف عطاء ابن عجلان کے طریق سے جانتا ہوں اور عطاء ابن عجلان ضعیف ہیں)۔

صاحب تحفہ نے بھی اس حدیث پر نقد نقل کیا ہے، لیکن حضرت علیؓ پر موقوف حدیث کو صحیح قرار دیا ہے (دیکھئے: باب مذکور ۴/۲۹۶)۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ شریعت نے فروعات میں سکران کو امر و نہی کا مخاطب بنایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شریعت نے اس کو عاقل قرار دیا ہے، لہذا اس کے تمام فروعی تصرفات معتبر ہوں گے اور طلاق بھی فروعی تصرفات میں سے ایک ہے (دیکھئے: کفایہ مع الفتح ۳/۳۴۷)۔

۳۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اس کی عقل ایک معصیت کے ارتکاب کی وجہ سے زائل ہوئی ہے، لہذا زجر کے لئے حکماً اس کو باقی مانا جائے گا۔

''ولنا أنه زال بسبب هو معصیة فجعل باقیا حکماً زجراً له'' (هدایة مع الفتح ۳،۳۴۶، بدائع الصنائع ۳،۱۵۹)۔

قائلین عدم وقوع کے دلائل

۱۔ صحابہ کرام کے آثار، مثلاً حضرت عثمانؓ کا قول:

''لیس لمجنون ولا لسکران طلاق'' (بخاری تعلیقا مع الفتح ۹،۳۰۳)۔ (مجنون اور سکران کی طلاق نہیں ہوتی)۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: ''طلاق السکران والمستکره لیس بجائز'' (رواه البخاري تعلیقا. وقال الحافظ: وصله ابن أبي شیبة وسعید بن منصور) (بخاری مع الفتح ۹،۳۰۹)۔ (سکران اور مکرہ کی طلاق جائز نہیں ہے)۔

امام احمد فرماتے ہیں: ''حدیث عثمان أرفع شيء فیه، وهو أصح یعني من حدیث علي'' (المغنی ۸،۲۵۶)۔ (اس باب میں حضرت عثمانؓ کی حدیث سب سے عالی ہے اور وہ حضرت علیؓ کی حدیث کے مقابلہ میں اصح ہے)۔

۲۔ صاحب ''المغنی'' عدم وقوع طلاق کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ولأنه زائل العقل أشبه المجنون والنائم (ثم قال) ولأن العقل شرط التكليف إذ هو عبارة عن الخطاب بأمر أو نهي ولا يتوجه ذلك إلى من لا يفهمه، ولا فرق بين زوال الشرط بمعصية أو غيرها بدليل أن من كسر ساقيه جاز له أن يصلي قاعداً، ولو ضربت المرأة بطنها فنفست سقطت عنها الصلاة. ولوضرب رأسه فجن سقط التكليف'' (المغنی ۸،۲۵۶)۔

(اور اس لئے بھی کہ وہ مفقود العقل، پاگل اور سونے والے کے مشابہ ہے (پھر فرمایا) اور اس لئے بھی کہ عقل شرط تکلیف ہے، کیونکہ تکلیف کا مطلب امر و نہی کا مخاطب بنانا ہے اور خطاب اس شخص کی طرف متوجہ نہیں ہوتا جو اسے سمجھتا نہ ہو اور معصیت یا غیر معصیت سے شرط مفقود ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا، اس دلیل سے کہ جو اپنے پیر توڑ ڈالے، اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے اور عورت اگر اپنے پیٹ پر ضرب لگائے اور اس کو نفاس آجائے تو اس سے نماز ساقط ہوجائے گی اور اگر سر پر ضرب لگائے، اور پاگل ہوجائے تو اس سے تکلیف ساقط ہوجائے گی)۔

علامہ ابن الہمام ان حضرات کے قول کی توجیہ ان الفاظ سے کرتے ہیں:

''ووجهه أن أقل ما يصح التصرف معه وإن كان حكمه مما يتعلق بمجرد لفظه القصد الصحيح أومظنته وليس له ذلك، و هو أسوأ حالا من النائم، لأنه إذا أوقظ يستيقظ بخلاف السكران. وصار كزواله بالبنج والدواء وهو الأفيون، وكون زوال عقله بسبب هو معصية لا أثر له وإلا صحت ردته ولا تصح'' (فتح القدير ۳،۳۴۵)۔

(اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ کم از کم چیز جس کے ساتھ تصرف صحیح ہوتا ہے (اگر چہ اس کا حکم مجرد لفظ سے متعلق ہوتا ہو) قصد صحیح یا اس کے مظنہ کا وجود ہے اور سکران کو یہ چیز حاصل نہیں ہے، اور وہ سونے والے سے بھی برے حال میں ہوتا ہے، اس لئے کہ سکران کے برخلاف اگر سونے والے کو بیدار کیا جائے تو بیدار ہو جائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگیا جیسے بھنگ اور دوا یعنی افیون سے عقل زائل ہوجائے اور اس کی عقل کے معصیت سے زائل ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوگا ورنہ اس کا ارتداد صحیح ہوتا جبکہ وہ صحیح نہیں ہوتا)۔

۳۔ علامہ ابن القیم نے عدم وقوع پر اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے:۔

''يا أيها الذى آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى'' (سورہ نساء: ۴۳)۔ (اے ایمان والو! نہ جاؤ نماز کے قریب جس وقت کہ تم نشہ کی حالت میں ہو)۔

جہاں تک فریقین کی پہلی دلیل کا تعلق ہے تو اس میں آثار دونوں طرف ہیں، بلکہ بقول بعض فریق ثانی کے آثار زیادہ قوی ہیں، چنانچہ ''المغنی'' میں امام احمد کا قول نقل کیا ہے: ''حديث عثمان أرفع شئى فيه وهو أصح يعني من حديث علي'' (المغنی ۸،۲۵۶)۔

(اس باب میں حضرت عثمانؓ کی حدیث سب سے عالی ہے اور وہ حضرت علیؓ کی حدیث کے مقابلہ اصح ہے)۔

بلکہ راقم کی ناقص فہم کے مطابق حضرت علیؓ کے اس اثر: ''كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه'' (بخاری مع الفتح تعلیقاً الطلاق باب فی الاغلاق الخ ۹،۳۰۵۔ و بیہقی ۷،۳۵۹) (معتوہ کی طلاق کے علاوہ ہر طلاق جائز ہے) سے فریق اول کا استدلال تام نہیں ہے، اس لئے کہ لغت کی کتابوں میں معتوہ کے جو معنی درج کئے جاتے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے عموم میں سکران بھی داخل ہوجائے گا، چنانچہ قاموس میں ہے:

''عته كعني... فهو معتوه: نقص عقله أو فقد أو دهش'' (مادہ: عته)

(عتہ عنی کی طرح ہے، اس سے صیغہ صفت معتوہ ہے: یعنی عقل کم ہوجانا یا ختم ہوجانا یا دہشت زدہ ہوجانا)۔

اور لسان العرب میں ہے: ''المعتوه: المدهوش من غير مس جنون، وقيل: الناقص العقل (مادہ: عته)

(معتوہ بغیر جنون کے دہشت زدہ ہوجانے والے کو کہتے ہیں، اور کہا جاتا ہے کہ ناقص العقل کو کہتے ہیں)۔

اسی لئے حافظ ابن حجر نے سکران کو بھی معتوہ کے حکم میں داخل ہوجانے کی تصریح کی ہے:

’’فيدخل فيه الطفل والمجنون والسكران‘‘ (فتح الباری فی الطلاق باب الطلاق فی الاعلاق الخ ۹،۳۰۵)۔

(لہذا بچہ پاگل اور سکران معتوہ میں داخل ہوجائیں گے)۔

جہاں تک فریق اول کی دوسری دلیل کا تعلق ہے، تو میرے خیال سے صرف احکام شریعت کا مخاطب ہوجانے سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ اس کی دی ہوئی طلاق نافذ مانی جائے، اس لئے کہ سونے والا بھی احکام شریعت کا مخاطب ہوتا ہے، لیکن اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

حافظ ابن حجر ابن المنذر سے نقل کرتے ہیں: ’’وأجاب ابن المنذر عن الاحتجاج بقضاء الصلوات بأن النائم يجب عليه قضاء الصلاة، ولا يقع طلاقه، فافترقا‘‘ (فتح الباری ۹،۳۰۳)۔

(اور نمازوں کی قضا سے استدلال کا جواب ابن المنذر نے اس بات سے دیا ہے کہ سونے والے پر نماز کی قضا واجب ہوتی ہے، اور اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی، لہذا نماز کی قضا اور وقوع طلاق میں فرق ہے)۔

پھر اس دلیل کو تسلیم کیا جائے تو ہر سکران کی طلاق واقع ہونی چاہئے تھی، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور کسی کو اگر زبردستی شراب پلادی جائے یا کوئی دوا کے طور پر افیون وغیرہ کھالے اور اسے نشہ آجائے یا شراب پینے سے سر درد ہوجائے اور اس سر درد کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہوجائے اور وہ طلاق دے بیٹھے تو طلاق واقع نہیں ہوتی (اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ہندیہ ار ۳۵۳، فتح القدیر ۳ر ۳۴۷، ہدایہ مع الفتح ۳ر ۳۴۸)۔

جہاں تک حدود وقصاص کا تعلق ہے تو بلاشبہ سکران پر حدود وقصاص کا نفاذ ہوتا ہے۔

’’ولهذا لو قذف إنساناً أو قتل يجب عليه الحد والقصاص‘‘ (بدائع الصنائع ۳،۱۵۹)۔

(اسی لئے اگر کسی شخص پر زنا کی تہمت لگائے یا قتل کرڈالے تو اس پر حد اور قصاص لازم ہوگا)۔

لیکن یہ بات غور کرنے کی ہے کہ سوائے حد قذف یا سبب قصاص کے بقیہ حدود کا اقرار سکران سے کیوں ثابت نہیں ہوتا؟ اس کی حکمت ’’البحر الرائق‘‘ میں ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

’’وأشار إلى أن كل حد كان خالصاً لله تعالى فلا يصح إقرار السكران به، وإن لم يكن خالصاً لله تعالى فإنه يصح إقراره به، كحد القذف لأن فيه حق العبد، والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه كما في سائر تصرفاته، والحاصل أن إقراره بالحدود لا يصح إلا حد القذف وإقراره بسبب القصاص‘‘ (البحر الرائق ۵،۲۸۲۷)۔

(یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہر وہ حد جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہو اس کا اقرار سکران سے صحیح نہیں ہے اور جو خالص اللہ کا حق نہ ہو اس کا اقرار صحیح ہے، جیسے کہ حد قذف، اس لئے کہ اس میں حق عبد پایا جاتا ہے اور اپنے تمام تصرفات کی طرح سزا کے طور پر سکران اس میں صاحی کے حکم میں ہوتا ہے، خلاصہ کلام یہ ہے سوائے حد قذف اور سبب قصاص کے بقیہ حدود کا اقرار اس سے صحیح نہیں ہوتا)۔

معلوم ہوا کہ سکران پر حد قذف وقصاص کا نفاذ اس لئے ہے کہ اس میں سکران کی تعدی محسوس طور پر دوسرے کے اوپر واقع ہوتی ہے اور اگر اس پر سزا مقرر نہ کی جائے تو قاتلین اور قاذفین کے ہاتھ میں بہت ہی بہترین ہاتھ آجائے گا اور وہ یہ کام ہمیشہ حالت سکر میں کیا کریں گے، اسی لئے فقہ وحکمت کا تقاضہ یہی ہے کہ اس پر حدود وقصاص کا نفاذ ہو، اسی لئے جہاں دوسرے پر تعدی کا مسئلہ نہ ہو وہاں اس کا اقرار صحیح نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ کفریہ الفاظ بکنے سے اس پر ارتداد کا حکم نہیں لگایا جاتا، اس لئے کہ اس سے خالص اللہ کا حق متعلق ہے "إلا أنه لا تصح ردة السكران" (البتہ سکران کا ارتداد صحیح نہیں ہوتا) (بدائع الصنائع ۳، ۱۵۹)۔

اس اعتبار سے غور کریں تو طلاق کو حد قذف یا قصاص کے بجائے بقیہ حدود کے اقرار نیز ارتداد پر قیاس کرنا چاہئے، اس لئے کہ موجودہ حالات میں دوسروں کے حقوق طلاق سکران کے اعتبار کے بجائے عدم اعتبار سے محفوظ رہتے ہیں، طلاق معتبر مانی جائے تو بیوی بچوں کو دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

لہذا صرف یہ دلیل باقی بچتی ہے کہ وقوع طلاق بطور زجر وتوبیخ ہوگا۔

اس دلیل پر بعض حضرات نے یہ اشکال کیا ہے کہ سکر کی ایک مخصوص حد شریعت نے مقرر کردی ہے، لہذا اس پر کسی دوسری چیز کا اضافہ نہ ہونا چاہئے:

''فقال عثمان البتي: لا يلزمه عقد ولا بيع ولا حد إلا حد الخمر فقط'' (عثمان بتی فرماتے ہیں: اس پر سوائے حد خمر کے کوئی اور عقد یا بیع وغیرہ لازم نہیں ہوگی)۔

لیکن اس اشکال کو نظر انداز کر بھی دیں تب بھی راقم کو اکیڈمی کی یہ بات دل میں لگتی ہے کہ ہمارے فقہاء نے جس دور اور جس معاشرہ میں یہ فیصلہ فرمایا تھا اس میں بلاشبہ ایقاع طلاق مردوں کے لئے زجر کا کام کر سکتا تھا، اس لئے کہ نکاح جدید کرتے وقت مصارف کا کل یا زیادہ تر حصہ اسی کے ذمہ آتا تھا، آج بھی بعض عرب ممالک میں یہی صورت حال ہے، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ ایقاع طلاق کا فیصلہ آج بھی ان کے یہاں زاجر ہو۔

لیکن اس دور میں ہمارے ملک کی صورت حال اس سے خاصی مختلف ہے، چنانچہ طلاق واقع ہونے سے مرد سے کئی گنا زیادہ عورتوں کو مصائب کا شکار ہونا پڑتا ہے، مرد کو خواہ کچھ دشواری پیش بھی آتی ہو، لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ عام طور سے اسے دوسرا رشتہ آسانی سے مل جاتا ہے، لیکن عورتوں خاص طور سے مطلقہ عورتوں کے لئے رشتہ تلاش کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہوتا اور زوجین اگر صاحب اولاد ہوں تو ان کے بچوں پر بھی مصائب کے پہاڑ ٹوٹ پڑتے ہیں اور وہ دو چکیوں کے درمیان میں پس کر رہ جاتے ہیں، لہٰذا راقم کی رائے میں امام زفر کے قول پر فتوی دینے کی گنجائش ہونی چاہئے۔

امام زفر وغیرہ کے قول کو فتوی کے لئے مختار قرار دینے کے وجوہ

ا۔ ایک وجہ ترجیح راقم کی فہم ناقص میں یہ ہے کہ کسی حکم کا زجراً گو ہونا گویا اس کا بطور تعزیر واقع ہونا ہے، اس لئے کہ زجر کا مقصد بھی مکلف کو منہی عنہ سے باز رکھنا ہوتا ہے اور تعزیر کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے، لہٰذا زجر و تعزیر ایسی چیزوں سے ہونی چاہئے جو واقعۃً ردع کا کام کر سکیں، اسی وجہ سے عرف اور علاقہ کی تبدیلی سے تعزیرات کی شکلیں بدل جاتی ہیں، چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر تعزیر کی کسی نوع کو ایک علاقہ میں توہین سمجھا جاتا ہو اور دوسرے علاقہ میں تعظیم سمجھا جاتا ہو تو دونوں جگہ الگ الگ چیزوں سے تعزیر ہوگی۔

''قال القرافي: إن التعزير يختلف باختلاف الأزمنه والأمكنة وتطبيقاً لذلك، قال ابن فرحون: رب تعزير في بلد يكون إكراماً في بلد آخر كقطع الطيلسان ليس تعزيرا في الشام بل إكرام. وكشف الرأس عند الأندلسين ليس هواناً، مع أنه في مصر والعراق هوان'' (الموسوعة الفقهيه ۱۲/۲۶۲، تعزیر فقرہ ۱۱)۔

(قرافی کہتے ہیں کہ تعزیر زمانوں اور مکانوں کے مختلف ہونے سے بدل جاتی ہے، اس کی تطبیق میں ابن فرحون کہتے ہیں کہ کسی شہر کی بعض تعزیرات دوسرے شہر میں اعزاز ہوتی ہیں جیسے چادروں کو کاٹ ڈالنا شام میں تعزیر نہیں بلکہ اعزاز ہے اور اہل اندلس کے یہاں سر کھولنا ذلت نہیں ہے جب کہ مصر اور عراق میں وہ ذلت ہے)۔

لہٰذا جب یہ بات متحقق ہوگئی کہ طلاق سکران کے وقوع کا حکم زجراً ہے اور موجودہ دور میں وقوع کا حکم لگانا زجر نہیں رہ گیا ہے، بلکہ اس میں کچھ دوسرے معصومین بلا سبب دشواریوں میں پڑ جاتے ہیں تو اب زجر کی اس شکل کو تبدیل کیا جا سکتا ہے اور چونکہ حکم کی یہ تبدیلی عرف کی تبدیلی کے سبب ہے، لہٰذا اس سے خروج عن المذہب لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ ابھی آگے تفصیل آرہی ہے کہ تغیر زمان کی وجہ سے حکم میں تبدیلی کر لینے کی اجازت ہمارے فقہاء نے خود دے رکھی ہے۔

۲۔ فقہاء نے بیان کیا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہوں تو ضرورت کے بغیر اس سے عدول جائز نہیں ہے۔

''والحاصل أنه إذا اتفق أبوحنيفة وصاحباه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة'' (رسائل ابن عابدین ۱/۲۶)۔

(خلاصہ کلام یہ کہ جب امام صاحب اور صاحبین کسی جواب پر متفق ہوں تو بغیر ضرورت اس سے عدول کرنا جائز نہ ہوگا)۔

اور اگر عرف وعادت بدل جائے، زمانہ میں تبدیلی ہو جائے، یا ضروریات متقاضی ہوں تو اس صورت میں تینوں کے مقابلہ میں امام زفر کے قول کو بھی اختیار کرنے کی گنجائش رہتی ہے، چنانچہ ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں جہاں پر ائمہ ثلاثہ کے قول کو مندرجہ بالا وجوہات کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا اور امام زفر کے قول پر عمل کیا گیا۔

اس پر اگر یہ اشکال کیا جائے کہ مندرجہ بالا تفصیل تو صرف مفتی مجتہد کے لئے ہے اور علامہ شامی نے لکھا ہے کہ دور حاضر میں مفتی مجتہد ختم ہو گئے ہیں، لہٰذا تفصیل (یعنی پہلے امام صاحب کے قول پر فتوی دیا جائے، نہ ہو تو صاحبین کے قول پراخ) پر عمل کرنا ضروری ہے۔

''ولما انقطع المفتي المجتهد في زماننا ولم يبق إلا المقلد المحض وجب علينا اتباع التفصيل'' (رسائل ابن عابدین

۱.۲۸)۔ پھر ہمارے لئے امام زفر کے قول کو راجح قرار دینے کی گنجائش کہاں ہے؟

تو میں عرض کروں گا کہ اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ انفرادی اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے، تب بھی بقول علماء اجتماعی اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے، لہذا اگر ہمارے علماء کی اکثریت امام زفر کے قول پر فتوی کی اجازت دیتی ہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، مولانا منت اللہ صاحب رحمانی کی یہ تحریر دل کو لگتی ہے:

''آج کے حالات میں کسی خاص فرد کو تو یہ منصب سونپ دینا درست نہیں، لیکن علماء اور اصحاب نظر کی ایک جماعت جو دین کے متعلق ضروری علوم میں مہارت رکھتی ہو اور اس کی نگاہ زمانہ حال اور اس کی ضروریات، ملک کے تمدنی وثقافتی معاملات پر گہری ہو، نیز تاریخ اسلام، فقہ اسلامی کے مختلف ادوار اور ان تاریخی عوامل پر بھی نظر ہو جو مختلف مراحل میں قانون پر اثر انداز ہوئے ہوں نیز وہ ورع وتقوی کے زیور سے بھی آراستہ ہوں اور کتاب وسنت، آثار صحابہ، اجماع متقدمین اور اجتہاد فقہاء کو سامنے رکھ کر اپنی پوری صلاحیتیں اخلاص اور نیک نیتی کے ساتھ صرف کریں تو امید ہے کہ ان مسائل کا حل نکل سکے گا (پھر آگے اس کی کچھ نظیریں بھی بیان کی ہیں) (بحث ونظر فقہی سمینار نمبر ج ۲ شمارہ ۶ خطبہ افتتاحیہ ص ۳۳ / ۳۴)۔

اور جب ہم اس بات کو تسلیم کرلیں تو مندرجہ بالا اشکال دور ہو جاتا ہے اور یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ مشائخ مجتہدین ہی کی طرح اجتماعی طور پر ہمارے لئے بھی امام زفر کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش ہے اور جس طرح تقریباً سترہ مسائل میں امام زفر کے قول کو راجح قرار دینے سے ہمارے مشائخ کا خروج عن المذہب لازم نہیں آیا، اس مسئلہ میں ہمارے امام زفر کے قول کو مفتی بہ قرار دینے سے بھی خروج عن المذہب لازم نہیں آئے گا، علامہ شامی نے اس کی توجیہ یوں کی ہے:

''وكذا ما بناه المشائخ على العرف الحادث لتغير الزمان أو للضرورة ونحو ذلك لا يخرج عن مذهبه أيضاً، لأن ما رجحوه لترجيح دليله عندهم، مأذون به من جهة الإمام، وكذا ما بنوه على تغير الزمان والضرورة باعتبار أنه لو كان حيا لقال بما قالوه'' (رسائل ابن عابدین ۱.۲۵)۔

(اسی طرح جس کی بناء مشائخ نے زمانہ کی تبدیلی یا ضرورت وغیرہ کی وجہ سے (نئے پیدا شدہ) عرف حادث پر رکھی ہو، وہ بھی امام صاحب کے مذہب سے باہر نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس کو انہوں نے اپنے نزدیک دلیل کے راجح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیا ہے، اس کی امام صاحب کی طرف سے اجازت ہے، اسی طرح اس کا بھی حکم ہوگا جس کی بنا مشائخ نے زمانہ کی تبدیلی اور ضرورت کی وجہ سے اس اعتبار سے کی ہو کہ اگر امام صاحب زندہ ہوتے تو وہی کہتے جو وہ کہہ رہے ہیں)۔

رسم المفتی میں اس طرح کے مسائل کی تعداد سترہ لکھی ہے، پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ تعداد اتنی نہیں ہے، لیکن اس طرح کے مسائل کی تعداد سترہ ہو یا اس سے کم ہو، اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، اس لئے کہ اس سے ہمارے مدعا کا اثبات بہر حال ہو جاتا ہے کہ اس طرح کے حالات میں امام زفر کے قول کو اختیار کرنے کی گنجائش موجود ہے۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اس طلاق کا وقوع شوہر کے لئے اس زمانہ میں یقیناً زاجر رہا ہوگا، اسی لئے اکثر کتب فقہیہ میں اس بات کو بطور دلیل پیش کیا گیا ہے، لیکن اب زمانہ بدل گیا ہے اور اس طلاق کا وقوع شوہر کے لئے بطور زجر نہیں رہ گیا ہے، بلکہ وقوع کے فیصلہ سے کچھ دوسرے معصومین کو مصائب کا سامنا کرنا پڑتا ہے، لہذا امام زفر کے قول پر فتوی دینے کی گنجائش ہے۔

اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ زمانہ قریب میں تغیر زمان اور ضرورت وغیرہ کی وجہ سے حضرت تھانوی نے کئی مسائل میں صرف یہی نہیں کہ فقہ حنفی کے غیر مفتی بہ اور مرجوح کو اختیار کیا بلکہ امام مالک کے مسلک کو بھی اختیار کیا اور جمہور علماء نے ان کی تائید کی اور خود فقہ اکیڈمی بھی کئی بار اس طرح کے جرأت مندانہ قدم اٹھا چکی ہے اور عام طور سے علمی حلقوں میں اس کا استقبال ہی ہوا ہے۔

☆☆☆

نشہ والے شخص کی طلاق کا شرعی حکم

مولانا ابوبکر قاسمی [1]

اگر کسی شخص نے نشہ آور چیز کا استعمال خود اپنے اختیار و تعدی سے نہیں کیا، بلکہ کسی کے اکراہ (زبردستی کرنے) سے یا بحالت اضطرار یا کسی معتمد مسلم ڈاکٹر کے مشورہ سے بطور علاج کے کیا یا یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ چیز نشہ آور ہے اور استعمال کرلیا یا یہ معلوم ہے کہ یہ چیز نشہ آور ہے لیکن اس کے استعمال سے فوری نشہ پیدا نہیں ہوا بلکہ دردسر ہوا اور عقل زائل ہوگی، یا کھانا کھایا اور سکر پیدا ہوگیا یا کسی جائز ومباح چیز کے استعمال سے سکر پیدا ہوگیا، اور اسی حال میں بیوی کو طلاق دیدی تو ان تمام صورتوں میں ایسے سکران کی طلاق باتفاق فقہاء واقع نہ ہوگی، البتہ تمام صورتوں میں یہ شرط ہے کہ نشہ آور چیز کے استعمال سے عقل بالکل چھپ گئی ہو اور اس کے تصرفات میں بگاڑ آ گیا ہو، ورنہ اگر نشہ کے استعمال کے باوجود ہوش وحواس صحیح ہوں تو بلا شبہ ایسے شخص کی طلاق واقع ہوگی (الموسوعہ ۲۹/۱۶، فتح الباری ۹/ ۳۰۳)۔

وقوع طلاق کے قائلین کے بالمقابل فقہاء کا ایک گروہ وہ ہے جن کے نزدیک حالت نشہ میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی، ان میں سرِ فہرست سیدنا عثمانؓ، سیدنا ابن عباسؓ، ابو الشعثاء، عطاء، طاؤس، عکرمہ، قاسم، عمر بن عبد العزیز، ربیعہ، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ، امام احمد بن حنبل، ابن حزم ظاہری اور حافظ ابن قیم کا نام آتا ہے اور فقہائے حنفیہ میں سے امام طحاوی، ابوالحسن کرخی اور شوافع میں سے امام مزنی بھی اسی کے قائل ہیں (فتح الباری ۹/ ۳۰۳)۔

قائلین وقوع کے دلائل

۱۔ سکران کی طلاق کے وقوع کے قائلین کی سب سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے سکران کو احکام شرعیہ کا مکلف قرار دیا ہے۔

۲۔ دوسری دلیل وہ حدیث نبوی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کے صریح الفاظ سے وقوع طلاق کے لئے قصد وارادہ اور نیت کی قطعاً ضرورت نہیں ہے، بلکہ بغیر نیت اور قصد وارادہ کے محض مذاق سے الفاظ طلاق کے تکلم سے بلکہ بطور خطاء کے زبان سے الفاظ طلاق کے صادر ہوجانے سے طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے: ''ثلث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة'' (ابو دائود ۱/۲۹۸، ابن ماجه ۱/۱۴۷، ترمذی ۱/۲۲۵، مشكوة ۲/۲۸۴، معانی الآثار ۲/۵۷)۔

مندرجہ حدیث نبوی سے یہ بات بالکل عیاں ہوگئی کہ طلاق کا وقوع بلا قصد کے محض الفاظ طلاق کے تکلم سے بھی ہوجاتا ہے، بشرطیکہ وہ طلاق دینے کا اہل ہو اور ظاہر ہے کہ جو شخص خود اپنے اختیار سے نشہ آور چیز کو استعمال کر کے سکران بنا ہے وہ بلا شبہ عند الشرع اہل ہے اور احکام شرع کا مکلف ہے، اس لئے بلا شبہ اس کی دی ہوئی طلاق واقع ہوگی، اس کے برعکس سکران کی نماز حالت سکر میں صحیح نہ ہوگی، کیونکہ صحت نماز کے لئے نیت اور قصد وارادہ ضروری ہے، کیونکہ نماز ذکر ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: ''وأقم الصلوة لذكري'' (سورۂ طٰہٰ: ۱۴)۔

۳۔ جمہور کی تیسری دلیل حضرت عمرؓ کا وہ فیصلہ ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے عورتوں کی شہادت کو سن کر حالت نشہ میں طلاق دینے والے شخص کی طلاق نافذ فرمادی۔

''أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه أن عمر أجاز طلاق السكران بشهادة نسوة'' (نصب الرايه ۳/۲۲۲)۔

۴۔ حالت نشہ میں وقوع طلاق کے سلسلہ میں جمہور علماء کی چوتھی دلیل حضرات صحابہ کا وہ اجماع ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ ان حضرات نے حد قذف کے جاری کرنے میں نشہ والے شخص کو تندرست وباہوش شخص کے مانند مکلف قرار دیا ہے (الموسوعۃ الفقہیہ ۲۹/۱۶)۔

۵۔ طلاق سکران کے وقوع کی پانچویں دلیل سکران کے سلسلہ میں حضرات صحابہ کا وہ اجماع واتفاق ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نشہ آور چیز کو استعمال کر کے

[1] مدرسہ اسلامیہ، شکرپور بھروارہ، دربھنگہ۔

مدہوش ہوجانے والے شخص کی سزا اس شخص کی سزا کے مانند ہے جو بغیر کسی شرعی ثبوت کے کسی پاکدامن عورت پر زنا کی تہمت لگائے، کیونکہ جو شخص نشہ آور چیز کو استعمال کرتا ہے وہ افتراپردازی بھی کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حالت نشہ میں افتراپردازی کے سبب اسے معذور نہیں قرار دیا جاسکتا ہے، بلکہ اس حالت میں بھی وہ شخص احکام شرع کا مکلف ہے، لہذا سکران کی طلاق بلاشبہ واقع ہوگی۔

"واستدلوا بقول الصحابة في قصة الاتفاق على أن حد السكر حد المفتري لأنه إذا سكر افترى فلولا أنه يؤاخذ بافترائه لم يحدوه حد المفتري" (حاشیہ موطا امام مالک ۲۱۶)۔

۶۔ وقوع طلاق سکران کی چھٹی دلیل یہ ہے کہ سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہ نے سکران کی طلاق کو واقع قرار دیا ہے۔

چنانچہ علامہ ابن قیم علیہ الرحمہ نے زاد المعاد میں لکھا ہے: "عن سعيد بن المسيب أن معاوية أجاز طلاق السكران" (زاد المعاد ۲۱۲، ۵، المحلی ۲۰۹، ۱۰)۔

۷۔ سکران متعدی کے طلاق کے واقع ہونے کی ساتویں دلیل یہ ہے کہ شریعت نے مجنون ومعتوہ کے علاوہ ہر بالغ کی دی ہوئی طلاق کو معتبر تسلیم کیا ہے چنانچہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے۔ "كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه" (نصب الرایہ ۲۲۲، ۳ نقلا عن مصنف ابن ابی شیبہ)۔

لہذا سکران متعدی کے جس طرح فعل جنایت کو بالاتفاق علماء نے موجب مؤاخذہ قرار دے کر تاوان کو لازم کیا ہے اسی طرح اس کے قول کو معتبر تسلیم کیا جائے گا اور اس کی دی ہوئی طلاق واقع ہوگی۔

طلاق سکران کے سلسلہ میں یہاں تک قائلین وقوع کے دلائل کا خلاصہ تھا اور عدم قائلین کی طرف سے علامہ ابن قیم علیہ الرحمہ نے اس آیت قرآنی کو پیش کیا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے حالت سکر میں نماز ادا کرنے سے منع کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے:

"حتى تعلموا ما تقولون" (سورہ نساء: ۴۳)۔ (یہاں تک کہ تم جان لو کہ کیا کہہ رہے ہو)۔

علامہ ابن قیم فرماتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے سکران کے قول کو غیر معتبر مانا ہے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے لہذا سکران کی طلاق واقع نہ ہوگی (زاد المعاد ۵/ ۲۱۰)۔

لیکن آیت مذکورہ سے علامہ ابن قیم علیہ الرحمہ کا سکران کے قول کے غیر معتبر ہونے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ اس آیت سے جو ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ نماز حالت صحو میں پڑھی جائے، حالت سکر میں نماز پڑھنی جائز نہیں ہے، مگر اس سے سکران کے قول کا غیر معتبر ہونا ثابت نہیں ہوسکتا، کیونکہ مذہب اسلام نے ہر نشہ آور چیز کو موجب بغض وعداوت قرار دیا ہے (زاد المعاد ۵/ ۲۱۰، نصب الرایہ ۳/ ۲۲۲)۔ جو سکران کے قول کے معتبر ہونے پر دال ہے۔

"وصح عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه قال: ليس لمجنون ولا لسكران طلاق" (بخاری ۲، ۷۹۳ باب الطلاق فی الاغلاق)۔

"قال ابن عباس طلاق السكران والمستكره ليس بجائز"۔

وقوع طلاق کے لئے ضروری ہے کہ تلفظ طلاق کے ساتھ قصد صحیح ہو اور ظاہر ہے کہ حالت سکر میں صحیح قصد نہیں ہوسکتا، اس لئے سکران کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

عدم وقوع طلاق کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ جب سکران کا کفر وارتداد معتبر نہیں ہے تو اس کی طلاق کیونکر معتبر ہوگی، نیز جب سکران غیر متعدی کی طلاق واقع نہیں ہوتی تو سکران متعدی کی طلاق کیونکر معتبر ہوگی۔

یہاں تک فریقین کے پیش کردہ دلائل کا خلاصہ ہوا، دونوں گروہ کے دلائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے گروہ کے دلائل زیادہ قوی ہیں اور قرآن وسنت کے اشارات اور دیگر نتائج سے قائلین وقوع ہی کی تائید ہوتی ہے، رہے دوسرے گروہ کے دلائل تو بعض کی حیثیت شبہات کی ہے اور بعض دلائل اگرچہ صحیح ہیں لیکن قائلین وقوع کے دلائل کی موجودگی میں ان میں تاویل لازم ہے، جس کی تائید تابعین کے آثار سے ہوتی ہے تا کہ دونوں متضاد اقوال میں تطبیق ہوجائے۔

☆☆☆

سماجی مشکلات کی وجہ سے طلاق سکران کے عدم وقوع کا حکم

مولانا بدر احمد مجیبی ندوی[1]

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق کے حکم میں عہد صحابہ سے ہی اختلاف چلا آرہا ہے، بعض صحابہ کرام اس کے وقوع کے قائل تھے اور بعض عدم وقوع کے۔

صحابہ میں سے حضرت عمر فاروقؓ کے بارے میں روایات ملتی ہیں کہ انہوں نے سکران کی طلاق کو نافذ قرار دیا ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے:

''عن أبي لبيد أن عمر أجاز طلاق السكران بشهادة النسوة'' (مصنف ابن ابی شیبہ ۷۵/۴)۔

اسی طرح حضرت علیؓ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ بھی طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے (مرقاۃ شرح مشکاۃ ۲۸۹/۶)۔

حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں صراحت ملتی ہے کہ وہ سکران کی طلاق کو واقع قرار نہیں دیتے تھے، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل تھے، صحیح بخاری میں تعلیقاً مذکور ہے:

''وقال عثمان: ليس لمجنون ولا لسكران طلاق، وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز'' (صحیح بخاری ۷۹۳/۲)۔

تابعین کے عہد میں دونوں قول کے قائلین نظر آتے ہیں اور دونوں طرف کثیر جماعت ہے، طلاق سکران کے وقوع کے قائل تابعین میں درج ذیل حضرات ہیں۔

عمر بن عبدالعزیز، عکرمہ، قاسم بن محمد، طاؤس، ربیعۃ الرائی، ابو الشعثاء، شعبی، عطاء بن رباح وغیرہ۔ حضرات مجتہدین میں بھی دونوں فریق موجود ہیں، قائلین وقوع میں امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام سفیان ثوری، امام شافعی، امام ابو یوسف، امام محمد وغیرہ ہیں اور عدم وقوع کے قائلین میں امام لیث بن سعد، امام احمد بن حنبل، امام اسحاق بن راہویہ، امام زفر، امام ثور وغیرہ ہیں (فتح الباری ۳۹۱/۹، فتح القدیر ۳۴۵/۳، شرح نقایہ لعلی القاری ۱۳۶۰۸، نیل الأوطار ۲۳۵/۶، المغنی ۱۱۵/۷)۔

ائمہ اربعہ کے اقوال ان کے مسلک کی کتابوں سے پیش کئے جارہے ہیں تاکہ خود اپنے مسلک کی کتابوں سے طلاق سکران کے سلسلہ میں ائمہ کے اقوال واضح طور سے معلوم ہوجائیں۔

حنفیہ...... حنفیہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے اپنی مرضی سے بلا ضرورت حرام مسکر چیز کا استعمال کیا جس سے اس کو نشہ آگیا اور اس نے اس کے نشہ میں بیوی کو طلاق دیدی تو یہ طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر مباح چیز کے استعمال سے نشہ آگیا یا اضطراری حالت میں مسکر چیز استعمال کی یا اس کو زبردستی پلادی گئی اور اس نے اس کے نشہ میں بیوی کو طلاق دیدی تو ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی (خلاصۃ الفتاویٰ ۷۵/۲، بدائع الصنائع ۹۹/۳، فتح القدیر ۳۴۸/۳)۔

مالکیہ...... امام مالک کے نزدیک بھی ممنوع سبب سے جس کو نشہ آیا ہے اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح حدود وقصاص وغیرہ کے احکام اس پر نافذ ہوں گے اور سبب مباح سے نشہ ہوا ہے تو اس طرح طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ وہ مجنون کے مثل ہوگا (الکافی لابن عبدالبر ۲۶۲، بدایۃ المجتہد ۹۵/۲، حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر ۵۴۳/۲، کتاب الأم ۲۳۵/۵، السراج الوہاج علی متن المنہاج ۴۰۸)۔

حنابلہ...... امام احمد بن حنبل کے طلاق سکران کے بارے میں تین اقوال ملتے ہیں: ایک قول وقوع کا ہے جس کو ابوبکر خلال وغیرہ نے اختیار کیا ہے، دوسرا قول عدم وقوع سے متعلق ہے جس کو ابوبکر عبدالعزیز نے اختیار کیا ہے اور تیسرا توقف کا ہے کہ اس میں عہد صحابہ سے ہی اختلاف منقول ہے، اس لئے اس میں توقف کیا

[1] استاذ المعہد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء پھلواری شریف۔

جائے اور کوئی قول اختیار نہ کیا جائے، علامہ ابن قدامہ حنبلی پہلے وقوع کے قائل تھے مگر بعد میں انہوں نے عدم وقوع کی طرف رجوع کرلیا تھا (المغنی ۷/۱۱۵، اعلام الموقعین ۴/۴۸)۔

مذاہب اربعہ کی ان کتابوں سے یہ وضاحت ہوجاتی ہے کہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، کے نزدیک اگر سکر ممنوع سبب سے ہوا ہے تو سکران کی طلاق واقع ہوجاتی ہے اور حنابلہ کے نزدیک سکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی، بعد کے فقہاء کی ایک تعداد نے عدم وقوع کے قول کو اختیار کیا ہے، حنفیہ میں سے امام زفر، امام طحاوی، امام کرخی، فقیہ محمد بن مسلمہ وغیرہ اس طلاق کے متعلق عدم وقوع کے قائل ہیں۔ شافعیہ میں سے امام مزنی بھی عدم وقوع کے قائل ہیں، اسی طرح ابن حزم، ابن تیمیہ اور ابن قیم بھی عدم وقوع کے قائل ہیں۔

قائلین وقوع کے دلائل

فریق اول یعنی سکران کے وقوع کے قائل فقہاء کرام کے دلائل حسب ذیل ہیں:

''الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان- إلى قوله تعالى- فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره'' (سورۂ بقرہ ۲۲۹-۲۳۰)۔

یہ آیت عام ہے، اس میں تمام طرح کے طلاق دینے والے شامل ہیں، ان کی طلاق واقع ہوجائے گی، اس میں سے بعض افراد حدیث کے ذریعہ خاص کئے گئے ہیں، وہ اس حکم سے خارج ہیں ان کی طلاق واقع نہیں ہوگی:

''رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يبلغ وعن المعتوه حتى يعقل'' (رواه الترمذى و ابوداؤد، مشكاة ۱،۲۸۴)۔

اس حدیث کی رو سے سونے والے، مجنون اور صبی اس حکم سے خارج ہوجاتے ہیں، ان کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، ان کے علاوہ سب کی طلاق واقع ہوگی، اس لئے سکران کی طلاق بھی واقع ہوجائے گی۔

صحابہ کرام میں حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت علیؓ کے آثار: یہ حضرات طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے۔

سکران مکلف ہے، کیونکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وہ قذف کرے گا تو اس پر حد جاری ہوگی، کسی کو قتل یا زخمی کرے گا تو قصاص لیا جائے گا، جبکہ غیر مکلف پر حدود جاری نہیں ہوتے، جب وہ مکلف ہے تو مکلف کی طلاق واقع ہوتی ہے، اس لئے سکران کی طلاق بھی واقع ہوگی۔

وہ شرائع کا مخاطب ہے، کیونکہ سکر کی حالت میں بھی اس پر نماز وروزہ وغیرہ فرض ہیں، نشہ اترنے کے بعد وہ نمازیں پوری کرے گا۔

سکران کی عقل کا زوال معصیت کی وجہ سے ہوا ہے، اس نے معصیت کا کام کیا ہے یعنی اپنی مرضی سے بلا ضرورت شراب پی ہے، جس سے اس کو نشہ آگیا ہے، اس لئے اس کی عقل کے زوال کا شرعاً اعتبار نہیں کیا گیا ہے اور اس کو قائم العقل کے مثل قرار دیا گیا ہے اور جب وہ قائم العقل کے مثل ہے تو اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے۔

دلائل کا تجزیہ

پہلی دلیل میں آیت قرآنی کے عموم سے استدلال کیا گیا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس کو عام ماننے کی صورت میں مباح چیز کے سکر میں دی گئی طلاق بھی واقع ہونی چاہئے، اسی طرح اکراہ یا اضطرار کی صورت میں نشہ آجانے پر دی گئی طلاق بھی واقع ہونی چاہئے جس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

دوسری دلیل میں بعض صحابہ کرام یعنی حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے وقوع کے قول سے استدلال کیا گیا ہے، اس پر یہ اشکال ہے کہ دوسرے صحابہ عدم وقوع کے بھی قائل ہیں۔

بقیہ تینوں دلیلیں قیاس سے متعلق ہیں:

۱- سکران کو زجراً مکلف بنایا گیا ہے، اس لئے اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے، اس پر اشکال یہ ہے کہ پھر تو ان کے بھی تمام تصرفات درست ہونے

چاہئیں جس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

سکران کو شرائع کا مخاطب بنایا گیا ہے، نماز وروزہ اس کو افاقہ کے بعد ادا کرنا ہے، اس پر اشکال یہ ہے کہ یہ تو سونے والے پر بھی لازم ہے، وہ بھی نیند سے بیداری کے بعد فرائض ادا کرے گا، لیکن نیند میں اس کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی، اسی طرح سکران کی طلاق بھی واقع نہیں ہونی چاہئے۔

سکران کی عقل کا زوال معصیت کی وجہ سے ہوا ہے، اس لئے اس کو قائم العقل قرار دیا گیا ہے، اس پر یہ اشکال ہے کہ اس زجر کی کیا ضرورت ہے، شریعت نے خود اس پر حد خمر جاری کی ہے، پھر ایک اور سزا نافذ کرنا اس پر اضافہ ہے جو درست نہیں ہے اور نہ اس کی کوئی نظیر ہے۔

قائلین عدم وقوع کے دلائل

فریق دوم یعنی طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل فقہاء کرام کے دلائل درج ذیل ہیں:

"یایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون" (سورہ نساء: ۴۳)۔

اس آیت میں حالت سکر میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے اور حکم ہوا ہے کہ جب اپنی کہی ہوئی بات سمجھنے لگو تب نماز پڑھو، یہ اس پر واضح دلیل ہے کہ سکران یہ نہیں سمجھتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، اس کے اندر فہم کی صلاحیت نہیں رہتی، ایسا شخص جو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتا وہ مکلف کیسے ہوسکتا ہے، مکلف ہونے کے لئے فہم کی صلاحیت کا ہونا شرط ہے۔

حضرت ماعز اسلمیؓ کی مشہور حدیث ہے کہ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس زنا کا اقرار کیا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کا منہ سونگھ کر دیکھو کہیں یہ نشہ میں تو نہیں ہیں، کسی صحابی نے ان کے منہ کو سونگھ کر خبر دی کہ یہ نشہ میں نہیں ہیں تو ان پر حد جاری کی گئی، اس سے معلوم ہوا کہ اگر وہ نشہ میں ہوتے تو ان کا اقرار معتبر نہ ہوتا اور جب نشہ کا اقرار معتبر نہیں ہے تو نشہ کی طلاق بھی معتبر نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اقرار اور طلاق دونوں کا تعلق اقوال سے ہے۔

صحابہ کرام میں سے حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے آثار: یہ حضرات طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل تھے۔

سکران کی عقل زائل ہوتی ہے اور مکلف ہونے کے لئے عقل شرط ہے، عقل نہ ہونے کی وجہ سے ہی صبی، مجنون، بیہوش، سونے والے کی طلاق واقع نہیں ہوتی، زائل العقل ہونے کی وجہ سے ہی سکران کا ارتداد بھی درست نہیں ہے، اس لئے اس کی طلاق بھی واقع نہیں ہونی چاہئے۔

معصیت کی وجہ سے کسی عمل کا اصل حکم تبدیل نہیں ہوتا، مثلاً کسی شخص نے اپنا پیر قصداً توڑ لیا ہے اور وہ قیام پر قادر نہیں ہے تو وہ بیٹھ کر نماز پڑھے گا، اس سے قیام ساقط ہوجائے گا، اسی طرح کسی شخص نے خودکشی کی کوشش کی جس سے اس کی زندگی تو بچ گئی لیکن جنون طاری ہوگیا تو اس پر مجنون کا حکم جاری ہوگا اور وہ غیر مکلف قرار دیا جائے گا، اگر کسی نے چوری یا ڈاکہ زنی کی نیت سے سفر کیا تو اس کو سفر کی شرعی سہولت حاصل ہوگی، وہ نماز قصر کرے گا، اسی طرح سکران مفقود العقل ہوتا ہے، خواہ اس نے اپنی مرضی سے نشہ استعمال کیا ہو، اس کا حکم بھی مفقود العقل لوگوں کی طرح ہونا چاہئے، اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے۔

دلائل پر تبصرہ

آیت قرآنی سے استدلال پر یہ اشکال ہے کہ یہ آیت تحریم خمر سے قبل کی ہے اور یہ سکران کی طلاق واقع نہ ہونے پر صریح نہیں ہے، حدیث ماعز پر یہ اشکال ہے کہ اس سے بھی طلاق سکران کے عدم وقوع کی صراحت نہیں ہوتی ہے، البتہ اس سے اقرار سکران کے معتبر نہ ہونے کا مفہوم نکلتا ہے۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے آثار سے استدلال پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے مقابلہ میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار وقوع کے بارے میں بھی موجود ہیں، بقیہ دلیلیں قیاس سے متعلق ہیں، ان کے بارے میں فریق اول یہ کہہ سکتا ہے کہ قیاس کے اعتبار سے تو طلاق نہیں ہونی چاہئے تھی، لیکن بطور سزا طلاق واقع مانی جاتی ہے۔

دونوں فریق کے دلائل کے جائزہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ دونوں فریق میں سے کسی کے پاس قرآن سے کوئی صریح دلیل نہیں ہے، اسی طرح کوئی حدیث مرفوع صحیح جو اس باب میں صریح ہو موجود نہیں ہے، جہاں تک صحابہ کرام کے آثار کا تعلق ہے تو دونوں طرح کے آثار موجود ہیں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے پیش نظر بھی کوئی نص نہیں تھی، یہ بھی اجتہاد وقیاس پر ہی مبنی ہیں، اس لئے اب مسئلہ قیاس پر ہی آجاتا ہے، دونوں فریق قیاس سے کام لیتے ہیں۔

موجودہ حالات کا تقاضہ

ہم دلائل کے قوت وضعف سے قطع نظر کرکے یہ جائزہ لیں کہ موجودہ حالات کے پیش نظر سکران کی طلاق کے بارے میں کیا فتوی ہونا چاہئے۔

جو فقہاء کرام طلاق سکران کے وقوع کے قائل ہیں، وہ اس کو شوہر کے لئے بطور سزا نافذ کرتے ہیں کہ اس سے شوہر کو اپنی غلطی کا احساس ہوگا اور وہ آئندہ شراب نوشی سے پرہیز کرے گا، فقہاء کرام کے زمانے کی حد تک تو یہ فیصلہ درست تھا کہ اس زمانے کے ماحول کے لحاظ سے واقعی اس کو عبرت ہوتی تھی اور عورتوں کے لئے بھی زیادہ پریشانی نہیں تھی، بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی شادیاں عام طور سے ہوجایا کرتی تھیں۔

لیکن موجودہ ماحول میں جبکہ جہیز ومطالبات جیسی ہندوانہ رسم ورواج کی وجہ سے کنواری لڑکیوں کی شادیوں میں بھی دقتیں پیش آرہی ہیں، بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی شادیاں انجام دینا تو بہت دشوار اور مشکل ترین مسئلہ بن گیا ہے، اگر سکران کی طلاق کو واقع مانیں تو شوہر کو کوئی سزا نہیں ملتی، وہ بڑے آرام سے دوسری شادی کرلیتا ہے اور ساری سزا اس کی معصوم اور بے قصور بیوی پر عائد ہوجاتی ہے، اور وہ زندگی بھر کے اس عذاب کو برداشت کرنے کے لئے تنہا رہ جاتی ہے، فقہاء کرام نے جس مقصد کے پیش نظر اس کو نافذ کیا تھا وہ فوت ہوچکا ہے، اب یہ طلاق شوہر کے بجائے اس کی بے قصور بیوی کے لئے سزا بن چکی ہے۔

ایسے حالات میں حنفیہ میں سے ہی امام زفر، فقیہ محمد بن مسلمہ، امام طحاوی اور امام کرخی کے قول کو اختیار کرکے اس پر فتوی دینا بہت مناسب معلوم ہوتا ہے اور اندازہ ہوتا ہے کہ صاحب درمختار علامہ حصکفی نے بھی کچھ ایسے ہی حالات کے پیش نظر تاتارخانیہ کے حوالہ سے امام طحاوی اور امام کرخی کے عدم وقوع کے قول کو مفتی بہ بتایا ہے۔

''ولم يوقع الشافعي طلاق السكران، واختاره الطحاوي والكرخي، وفی التاتارخانية عن التفريد: والفتویٰ عليه''۔

تاتارخانیہ کی عبارت یہ ہے: ''وكان الشيخ أبو الحسن الكرخي يختار أنه لا يقع شئی وهو قول الطحاوي وأحد قولي الشافعي وفی التفريد: والفتوی عليه''۔

اس لئے میری ناقص رائے یہی ہے کہ موجودہ حالات کے پیش نظر عدم وقوع کے قول کو اختیار کیا جائے اور اسی پر فتوی دیا جائے، خصوصاً جبکہ حنفیہ میں سے متعدد متقدمین فقہاء بھی اس کے قائل مل جاتے ہیں اور صاحب درمختار بھی اس کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔

☆☆☆

شریعت کی نگاہ میں طلاق سکران

مولانا محمد ثناء الہدیٰ قاسمی [1]

اسلام میں نکاح کی حیثیت ایک پاکیزہ اور مستحکم رشتہ کی ہے اور استحکام کو متاثر کرنے والی ساری چیزوں پر شریعت کی نگاہ سخت ہے، اسی لئے زن وشو کے رشتوں کی استواری کے لئے قدم قدم پر زوجین کو خصوصی ہدایات دی گئیں اور اس رشتہ کو ختم کرنے والے الفاظ کے مذاق کو بھی حقیقت پر محمول کرکے یہ پیغام دیا کہ اسے عام حالات میں زبان پر نہ لایا جائے اور ہر ممکن گریز کیا جائے، اب اگر ان تاکیدی احکامات کے باوجود کوئی اس کا خیال نہیں رکھتا اور ارادی طور پر ممنوعہ اشیاء کو استعمال کرکے بے قابو ہوجاتا ہے اور اس حالت میں یا معمول کی زندگی میں ان کلمات کو استعمال کرکے اپنے کو ضیق اور مصیبت میں ڈالتا ہے تو شریعت ایسے لوگوں سے کوئی ہمدردی نہیں رکھتی اور اس کا نفاذ ضروری سمجھتی ہے۔

شریعت ان تمام حضرات کو معذور سمجھتی ہے جنہیں اس ''ابغض المباحات'' کو مجبوراً اپنانا پڑتا ہے، لیکن اس کو اپنانے والوں کی ایک بڑی تعداد وہ ہوتی ہے جو نشہ کی حالت میں غیر ضروری طور پر اسے اپناتے ہیں اور پھر دارالافتاء کے چکر لگاتے ہیں کہ تعلقات کی بقا کی کوئی شکل نکل آئے۔

اس سلسلہ میں فقہاء کا موقف یہ ہے کہ اگر نشہ مباح چیزوں کے استعمال سے ہوا ہے یا ناواقفی کی وجہ سے کسی ایسی چیز کے استعمال سے جسے نشہ آور نہیں سمجھا گیا یا بغرض علاج استعمال کیا گیا اور نشہ ہوگیا یا نشہ آور چیز کے استعمال خصوصاً شراب کے استعمال کے لئے جبر کیا گیا اور نشہ ہوگیا اور اس نشہ کی حالت میں طلاق دیدیا تو یہ طلاق بالاتفاق نہیں ہوگی، شرح الکبیر میں ہے:

''سواء زال بجنون أو إغماء أوشرب دواء أو إكراه على شرب الخمر أو شرب مايزيل عقله أو لم يعلم أنه مزيل للعقل فكل هذا يمنع وقوع الطلاق رواية واحدة و لانعلم فيه خلافاً'' (شرح الكبير مع المغنى ۸.۲۳۸)۔

(خواہ جنون کی وجہ سے یا غشی طاری ہوجانے کی وجہ سے یا کسی دوا کے پینے کی وجہ سے عقل زائل ہوگئی ہو یا یہ کہ شراب کے پینے پر مجبور کردیا گیا ہو یا یہ کہ اس نے ایسی چیز نوش فرمالی جس کی وجہ سے اس کی عقل جاتی رہی یا یہ کہ اس نے انجانے میں کسی چیز کو پی لیا اور اسے یہ نہیں معلوم کہ وہ عقل کو زائل کردینے والی ہے، تو یہ تمام چیزیں ایک روایت کے مطابق طلاق کے واقع ہونے میں مانع ہونگی اور ہمیں اس سلسلہ میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے)۔

ان صورتوں کے علاوہ کسی نے محض سرور ومستی کے لئے بلاضرورت شراب پی لیا، بھنگ وغیرہ کھالیا اور نشہ کی حالت میں طلاق دیدیا تو یہ طلاق جمہور فقہاء کے نزدیک نافذ ہوجائے گی حضرت علیؓ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت معاویہؓ سے یہی منقول ہے، سعید ابن مسیب، عطاء مجاہد، ابن سیرین، شعبی، امام مالک، امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا مذہب نیز امام شافعی کا ایک قول یہی ہے کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع ہوجائے گی، بدایۃ المجتہد میں ہے:

''وأما طلاق السكران فالجمهور من الفقهاء على وقوعه'' (بداية المجتهد ۲.۶۲-۶۱)۔

(جہاں تک طلاق سکران کے واقع ہونے کی بات ہے تو جمہور فقہاء اس کے وقوع کے قائل ہیں)۔

''يقع طلاقه اختارها أبوبكر الخلال والقاضي وهو مذهب سعيد بن المسيب وعطاء ومجاهد والحسن وابن سيرين والشعبي والنخعي وميمون بن مهران والحكم ومالك والثوري والاوزاعي والثاني في أحد قوليه وابن شبرمة وأبي حنيفه وصاحبيه وسليمان بن حرب'' (المغني ۸.۲۵۵)۔

(طلاق سکران واقع ہوجائے گی، اس بات کو ابوبکر خلال اور قاضی نے اختیار کیا ہے، یہی مذہب سعید بن مسیب، عطاء، مجاہد، حسن ابن سیرین، شعبی، نخعی،

---

[1] نائب ناظم، امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ۔

میمون بن مہران، حکم، مالک، ثوری اور اوزاعی کا بھی ہے اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے، ابن شبرمہ، امام ابوحنیفہ ان کے صاحبین اور سلیمان بن حرب نے بھی طلاق کے واقع ہوجانے ہی کو اختیار کیا ہے۔

ان حضرات کی دلیل ایک تو حضرت ابن عباسؓ کا وہ اثر ہے، جس کے الفاظ ”طلاق السكران جائز“ منقول ہیں، دوسری وہ حدیث ہے جس کے الفاظ ”كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله“، حدیث کی مختلف کتابوں میں ذکر کئے گئے ہیں (مشکوٰۃ ۲/ ۲۸۴)۔

لیکن ایک جماعت نے نشہ کی طلاق کو درست نہیں قرار دیا ہے اور واقع نہیں مانا ہے ان میں حضرت عثمان غنیؓ کا نام سرفہرست ہے۔ ان کے علاوہ عمر بن عبد العزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحییٰ الانصاری، لیث، اسحاق، امام احمد بن حنبل، ابن حزم ظاہری، حافظ ابن قیم، امام طحاوی، ابوالحسن کرخی اور شوافع میں مزنی کا بھی مذہب ہے کہ حالت نشہ میں طلاق واقع نہیں ہوگی، بدایۃ المجتہد میں ہے:

”قال قوم: لايقع. مفهوم المزني وبعض أصحاب أبي حنيفة ... وبه قال داؤد وأبوثور وإسحاق وجماعة من التابعين أعني أن طلاقه ليس يلزم“ (بداية المجتهد ۲،۶۲-۶۱)۔

(ایک جماعت کا کہنا ہے جن میں مزنی اور بعض اصحاب امام ابوحنیفہ بھی ہیں۔۔۔ اور اسی کے قائل داؤد، ابوثور، اسحاق اور تابعین کی ایک جماعت بھی ہیں یعنی یہ کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

المغنی میں ہے: ”لايقع طلاقه اختارها أبوبكر عبد العزيز وهو قول عثمان ومذهب عمر بن عبد العزيز والقاسم وطاؤس وربيعة ويحيى الأنصاري والليث والعنبري وإسحاق وأبي ثور والمزني“ (المغني ۸،۲۵۶)۔

(اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی اسے ابوبکر عبدالعزیز نے اختیار کیا اور یہی قول عثمانؓ کا ہے۔ نیز عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحییٰ انصاری، لیث، عنبری، اسحاق، ابوثور اور مزنی کا بھی یہی مسلک ہے)۔

ان حضرات کی دلیل حضرت عثمانؓ کا وہ اثر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پاگل اور نشہ باز کی طلاق واقع نہیں ہوگی، بعض اہل علم نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ صحابہ کرام میں سے کوئی بھی حضرت عثمانؓ کا مخالف نہیں تھا، بدایۃ المجتہد میں ہے:

”وثبت عن عثمان بن عفان ﷺ أنه كان لايرى طلاق السكران وزعم بعض أهل العلم لامخالف لعثمان في ذلك من الصحابة“ (بداية المجتهد ۲،۶۲)۔

(حضرت عثمان بن عفان سے یہ ثابت ہے کہ وہ طلاق سکران کے واقع ہونے کے قائل نہیں تھے اور بعض اہل علم کا یہ بھی خیال ہے کہ صحابہ کرام میں سے کوئی بھی ان کے مخالف نہیں تھے)۔

المغنی میں ہے: ”قال ابن المنذر هذا ثابت عن عثمان ولا نعلم أحداً من الصحابة خالفه“ (المغني ۸،۲۵۶)۔

(ابن منذر نے کہا ہے کہ حضرت عثمانؓ سے یہ ثابت ہے اور ہمیں یہ نہیں معلوم کہ صحابہ کرام میں کوئی ان کا مخالف بھی تھا)۔

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ دلائل دونوں فریق کے پاس ہیں اور تحقیق، تنقیح اور تنقید کے بعد ہر فریق دوسرے کے دلائل کو کمزور سمجھ رہا ہے۔
جن حضرات نے عدم وقوع طلاق کا فتویٰ دیا ہے، انہوں نے مجنون اور سکران کو ایک ہی حکم میں رکھا ہے، کیونکہ دونوں فاقد العقل ہیں اور مکلف قرار دینے کے لئے عقل کا ہونا ضروری ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں ایک نہیں ہیں، اس لئے کہ مجنون کا فساد عقل قدرتی ہوتا ہے جس میں اس کے قصد وارادہ کو دخل نہیں ہوا کرتا، جبکہ سکران بقید ہوش وحواس بلکہ برضا ورغبت اپنے عقل میں فساد پیدا کرتا ہے گویا اس نے شراب نوشی کر کے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم کے اثرات سے نشہ ہوا اور اس نے اس کے زیر اثر طلاق دیدیا، احناف کے یہاں چونکہ جرم کی وجہ سے کسی عمل کا اصل حکم ساقط نہیں ہوتا، اس لئے جرم کی وجہ سے بلکہ اس کے زیر اثر طلاق دینے کا جو عمل اس نے کیا ہے وہ لغو قرار نہیں دیا جاسکتا، بلکہ وہ نافذ ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نشہ میں عقل وحواس اتنے مختل نہیں ہوتے جتنے جنون میں ہوتے ہیں، اسی لئے مجنون کو پتہ نہیں ہوتا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور کس کو کہہ رہا ہے۔ جبکہ نشہ باز اتنے ہوش میں تو یقیناً ہوتا ہے جس سے وہ جانتا ہے کہ طلاق بیوی کو ہی دی جاتی ہے ماں کو نہیں، دارالافتاء میں طلاق کے سلسلہ کا جو استفتاء آتا

ہے اور جس میں طلاق نشہ کی حالت میں مذکور ہوتا ہے اس میں یہ بالکل نہیں ہوتا کہ نشہ باز نے ماں، بہن کو بھی طلاق دیدیا۔ جس کا صاف اور سیدھا مطلب یہی تو ہے کہ وہ مجنون کی طرح نہیں ہے، بلکہ اس کے تحت الشعور میں، ہی نہیں شعور میں بھی یہ بات موجود ہے کہ طلاق بیوی کو ہی دی جاتی ہے۔ اس لئے اس واضح فرق کی وجہ سے احقر کی رائے ہے کہ نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق واقع ہوگی۔

البتہ یہ بات صحیح ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں اس طلاق کے نفاذ سے عورتیں زیادہ متاثر ہوتی ہیں، اور انہیں نا کردہ گناہ کی سزا نکاح ثانی کے دشوار ہونے کی وجہ سے پوری زندگی برداشت کرنی ہوتی ہے خاندان کا شیرازہ منتشر ہوجاتا ہے اور نتیجہ میں جو مصیبتیں آتی ہیں اس کی زد میں معصوم بچے، آتے ہیں، اس کا حل راقم الحروف کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ تغیر زمان کی وجہ سے فتویٰ میں تبدیلی کی جائے بلکہ یہ ہے کہ ہم ایک ایسے سماج کی تشکیل کے لئے جدوجہد کریں جس میں شراب کی شناعت اور نشہ کی حرمت لوگوں کے دلوں میں جاگزیں ہو، طلاق ایک ناپسندیدہ لفظ ہو، نشہ تک کی حالت میں زبان پر نہ آئے، مطلقہ اور بیوہ کا نکاح معیوب نہ سمجھا جائے اور تعدد ازدواج بھی ضرورتاً معیوب نہ قرار پائے۔ دراصل خرابی کی جڑ وہاں ہے، فتووں کے بدل دینے سے خرابیاں ختم نہیں ہوجائیں گی اور اگر طلاق کا مسئلہ حل ہوگا تو کچھ دوسرے مسائل پیدا ہوجائیں گے اس لیے:

۱۔ معاشرہ کی حالت کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے اس سے کلی اتفاق ہے لیکن احکام شرعی کے بارے میں جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں اس سے جزوی اختلاف کے ساتھ تفصیلی باتیں اوپر درج کردی گئی ہیں۔

۲۔ مقاصد شرع کی رعایت اور مدارج احکام پر نظر رکھتے ہوئے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مفتی بہ قول عندالاحناف وقوع طلاق کے فتویٰ کو باقی رکھا جائے اور معاشرہ کی حالت سدھارنے کے لئے مختلف سطح پر جدوجہد کی جائے۔

☆☆☆

نشہ کی حالت میں طلاق

مولانا سید اسرار الحق سبیلی [1]

۱۔ طلاق سکران سے متعلق سوالنامہ میں معاشرہ کی جو حالت اور تفصیلات لکھی گئی ہیں، راقم الحروف کو اس سے مکمل اتفاق ہے۔

۲۔ طلاق سکران سے متعلق احکام و دلائل بیان کرنے سے پہلے بہتر معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کی حکمت و مصلحت پر کچھ روشنی ڈالی جائے۔

طلاق کی مصلحت:

نکاح ایک مضبوط اور پائدار رشتہ ہے، جس رشتہ میں بندھ کر مرد و عورت سکون و راحت کا سامان فراہم کر لیتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة'' (الروم: ۲۱)۔

(اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ اس نے تمہارے لئے تمہاری جنس کی بیویاں بنائیں، تاکہ تم کو ان کے پاس آرام ملے، اور تم میاں بیوی میں محبت اور ہمدردی پیدا کی)۔

لیکن اگر نکاح میں رہنے کے باوجود زوجین کا سکون غارت ہو جائے، ایک دوسرے سے بیزار ہو جائیں، ایک دوسرے کو برداشت کرنے کا جذبہ ختم ہو جائے، مزاج میں ہم آہنگی کی کوئی صورت نہ ہو تو دوسرے مذاہب کی طرح اسلام زبردستی اس رشتہ کو باقی رکھنا ضروری نہیں سمجھتا، اسلام میں زوجین کو یہ حق ہے کہ وہ خوش گواری کے ساتھ ایک دوسرے سے علاحدہ ہو سکتے ہیں، شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (۱۱۱۴۔۱۱۷۶ھ) لکھتے ہیں:

''فإنه قد يصير الزوجان متناشزين، إما لسوء خلقهما، أو لطموح عين أحدهما إلى حسن إنسان، أو يضيق معيشتهما، أو لخرق واحد منهما ونحو ذلك من الأسباب، فيكون إدامة هذا النظم مع ذلك بلاء عظيما وحرجا'' (حجة الله البالغة ۲/۱۳۹۸، ط: ديوبند)۔

(کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زوجین ایک دوسرے کی بات نہیں مانتے، اس کی وجہ یا تو ان کی بداخلاقی ہوتی ہے، یا ان میں سے کوئی کسی اجنبی شخص کے حسن کی طرف رغبت کرنے لگتا ہے، یا رزق کی تنگی اور کسی کی حماقت وغیرہ اس کے اسباب ہوتے ہیں، لہٰذا ان قباحتوں کے ساتھ اس رشتہ کا باقی رکھنا بڑی مصیبت اور تنگی کا باعث ہے)۔

علماء کی آراء

فقہ حنفی کے اہم ترجمان علامہ علاء الدین کاسانیؒ (م: ۵۸۷ھ) لکھتے ہیں:

''وأما السكران إذا طلق امرأته، فإن كان سكره بسبب محظور بأن شرب الخمر أو النبيذ طوعا، حتى سكر وزال عقله، فطلاقه واقع عند عامة الصحابة''۔ (نشہ میں مدہوش شخص جب اپنی بیوی کو طلاق دے دے، تو اگر ناجائز طریقہ پر اس کو نشہ آیا ہو، جیسے اس نے شراب یا نبیذ خوشی سے پی لی، اس کو نشہ آ گیا اور اس کی عقل زائل ہو گئی، تو اکثر علماء و صحابہ کے نزدیک اس کی طلاق واقع ہو گی)۔

''وعن عثمان رضي الله عنه: أنه لا يقع طلاقه، وبه أخذ الطحاوي والكرخي وهو أحد قولي الشافعي'' (بدائع الصنائع ۳/۱۵۸، ط: دیوبند، نیز دیکھئے: البحر الرائق ۳/۲۴۷، رد المحتار ۴/۴۴۴، الاشباہ والنظائر ۳۱۰)۔

---

[1] جامعۃ القرآن، اکبر باغ حیدر آباد۔

(سیدنا عثمانؓ سے منقول ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی کو امام طحاوی اور کرخی نے اختیار کیا ہے، امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے)۔

فقہ حنفی کے دوسرے اہم ترجمان علامہ برہان الدین مرغینانیؒ رقم طراز ہیں:

''نشہ میں پڑے ہوئے شخص کی طلاق واقع ہو جائے گی، امام کرخی اور طحاوی نے اس بات کو پسند کیا ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے، کیونکہ عقل کی بنا پر ارادہ صحیح ہوتا ہے، اس کی عقل تو زائل ہوگئی ہے، جیسے بھنگ اور دوا پینے سے عقل زائل ہونے کا حکم ہے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ گناہ کی وجہ سے اس کی عقل زائل ہوئی ہے، لہٰذا بطور سزا اس کو صحیح آدمی کے حکم میں رکھا جائے گا، لہٰذا اگر کسی حلال چیز کے پینے سے اس کا سر چکرانے لگے اور اس کی عقل زائل ہو جائے تو ہم نہیں گے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی'' (الہدایہ مع الفتح ۳/ ۴۷۰-۴۷۲)۔

فقہ مالکی کے شارح علامہ احمد دردیر لکھتے ہیں: ''ولو سكر) المكلف سكرا (حراما) كما لو شرب خمراً عمداً مختارا فيلزمه الطلاق ميز أو لم يميز، لأنه أدخل على نفسه، وقيل: إن ميز، وإلا فهو كالمجنون'' (الشرح الصغير ۲/ ۵۴۳، ط: دار المعارف مصر ۱۳۹۲ھ)۔ (اگر مکلف شخص حرام طور پر نشہ میں آجائے، جیسے جان بوجھ کر خوشی سے شراب پی لے، تو اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، خواہ اس میں تمیز کی صلاحیت ہو یا نہ ہو، کیونکہ اس نے از خود نشہ کو اپنے اوپر مسلط کیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ طلاق کا حکم تمیز کی حالت میں ہے، ورنہ وہ مجنون کے حکم میں ہے)۔

فقہ شافعی کے اہم شارح اور ترجمان علامہ نووی کا بیان ہے: ''اگر کسی کو خمر یا نبیذ پینے کی وجہ سے نشہ آگیا، اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دے دی، تو نقل کیا گیا ہے کہ اس کی طلاق واقع ہو جائے گی، امام مزنی نے امام شافعی کے قول قدیم کے بارے میں فرمایا ہے کہ سکران کے ظہار کے بارے میں دو قول ہیں، ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہے تو طلاق سکران کے بارے میں بھی ان کا دو قول سمجھا جائے گا، ایک یہ کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، امام ربیعہ، لیث، داؤد، ابو ثور اور مزنیؒ کا یہی مذہب ہے، کیونکہ اس کی عقل زائل ہوگئی ہے، وہ پاگل کے مشابہ ہے'' (المجموع شرح المہذب ۱۷/ ۶۲)۔

اور فقہ حنبلی کے شارح علامہ ابن قدامہ (م: ۶۲۰ھ) نقل کرتے ہیں: ''وعن أبي عبد الله رحمه الله في السكران روايات: رواية يقع الطلاق، ورواية لايقع، ورواية يتوقف عن الجواب و يقول: قد اختلف فيه أصحاب رسول الله ﷺ'' (المغني ۷/ ۲۸۹، ط: دار الفكر بيروت)۔ (امام احمد سے طلاق سکران کے بارے میں چند روایات منقول ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی، ایک روایت کے مطابق طلاق واقع نہیں ہوگی، ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے جواب دینے میں توقف فرمایا اور فرمایا کہ اس بارے میں صحابہ کا اختلاف ہے)۔

حنابلہ کے نزدیک راجح مذہب یہ ہے کہ طلاق سکران واقع نہیں ہوتی ہے، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:

''هذه المسألة هو فيها قولان للعلماء: أصحهما أنه لايقع طلاقه... وهو إحدى الروايتين عن أحمد، اختارها طائفة من أصحابه'' (فتاوى ابن تيميه ۳۳/ ۱۰۲، ط: دار الرحمة قاهرة)۔

اس مسئلہ میں علماء کا دو قول ہیں، زیادہ صحیح یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے، جس کو ان کے شاگردوں کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے)۔

حافظ ابن قیم نے تو اس بارے میں امام احمد کا رجوع بیان کیا ہے: ''ولذلك رجع الإمام أحمد إلى هذا القول بعد أن كان يفتي بنفوذ طلاقه'' (اعلام الموقعين: ۴/ ۴۸، ط: دار الجيل بيروت)۔

اسی طرح طلاق سکران کے بارے میں علماء کی دو رائے پائی جاتی ہیں، صحابہ میں سیدنا علی، سیدنا معاویہ اور سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم، تابعین میں سعید بن مسیب، سلیمان بن یسار، زید بن علی، ہادی اور مؤید باللہ اور فقہاء میں امام ابوحنیفہ، صاحبین، امام مالک، ثوری، اوزاعی اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک نشہ والے کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

لیکن سیدنا عثمان، جابر بن زید، ابن عباس رضی اللہ عنہم (ایک روایت) تابعین میں ابوشعثاء، طاؤس، عکرمہ، مجاہد، قاسم بن محمد اور عمر بن عبدالعزیز اور فقہاء

میں امام ابو یوسف، امام زفر، امام طحاوی، امام کرخی، امام اسحاق، ربیعہ ولیث، داؤد بن علی، ابو ثور، مزنی، ناصر، ابو طالب، ابن سریج اور ابو بکر عبد العزیز وغیرہ کے نزدیک سکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے (دیکھئے: المغنی ۷/۲۸۹، المجموع ۱۷/۶۳، اعلام الموقعین: ۴/۴۹)۔

بہتر معلوم ہوتا ہے کہ دونوں فریقین کی دلائل پیش کر دیئے جائیں، تا کہ ان کی روشنی میں کوئی رائے قائم کرنے میں آسانی ہو۔

قائلین طلاق کے دلائل اور ان کا جائزہ

۱۔ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى۔ (النساء: ۴۳) (اے ایمان والو! تم نماز کے پاس کبھی ایسی حالت میں مت جاؤ کہ تم نشہ میں ہو)۔

علامہ ابن ہمام (م: ۶۸۱ھ) کہتے ہیں: "اگر نشہ کی حالت میں خطاب کیا گیا ہے تو یہ نص ہے، اگر خطاب نشہ سے پہلے ہے، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ نشہ کی حالت میں مخاطب ہے، کیونکہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اگر تم پاگل ہو جاؤ، تو ایسا نہ کرنا" (فتح القدیر ۳/ ۳۴۷، نیز دیکھئے: المجموع ۱۷/۶۲)۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں دراصل نشہ سے روکا گیا ہے، تا کہ نماز کی قریب ہوا جاسکے، نیز یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہاں نشہ میں چور شخص کو نماز سے روکا گیا ہے، چنانچہ آگے کہا گیا حتى تعلموا ما تقولون (یہاں تک کہ تم کو معلوم ہو جائے کہ تم کیا کہہ رہے ہو) اس لفظ سے معلوم ہوا کہ نشہ والا ایسی بات کہتا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا، تو جس کا یہ حال ہو وہ مکلف کیسے ہوسکتا ہے، وہ ناسمجھ ہے اور اصول ہے کہ مکلف قرار دینے کے لئے سمجھ شرط ہے (المجموع ۱۷/۶۳)۔

۲۔ "كل طلاق جائز، إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله" (ترمذي ۱/۲۲۶، كتاب الطلاق، باب ما جاء في طلاق المعتوه)۔ (تمام طلاق جائز ہے، سوائے ناسمجھ کے جس کی عقل زائل ہو چکی ہو)۔

علامہ کاسانی نے لکھا ہے کہ قرآن میں طلاق کا بیان مطلق ہے، جس میں سکران اور غیر سکران کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، البتہ حدیث میں جن لوگوں کی طلاق کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، جیسے معتوہ بچہ اور پاگل، تو صرف ان ہی کی طلاق کا اعتبار نہیں ہوگا (بدائع الصنائع ۳/۱۵۹، اور دیکھئے: المغنی ۷/۲۸۹)۔

اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ دوسرے شرعی دلائل سے اگر طلاق سکران ثابت نہ ہو تو آیت وحدیث کے عموم میں تخصیص کی جاسکتی ہے۔

ابو وبرہ کلبی کہتے ہیں کہ خالد نے مجھے سیدنا عمرؓ کے پاس بھیجا، میں مسجد میں ان کے پاس پہنچا، ان کے ساتھ سیدنا عثمان، علی، عبد الرحمن، طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہم موجود تھے، میں نے کہا: خالد کہتے ہیں کہ لوگوں کو خمر کے بارے میں تامل ہے، وہ اس کی سزا معلوم کرنا چاہ رہے ہیں، سیدنا عمر نے کہا: یہ حضرات تمہارے سامنے ہیں ان سے پوچھ لو، سیدنا علیؓ نے کہا: ہم سمجھتے ہیں کہ جب اسے نشہ آجاتا ہے تو بے کار کی باتیں کرنے لگتا ہے، جب بے کار کی باتیں کرنے لگے گا، تو افترا پردازی کرے گا، اور الزام لگانے والے کے لئے اسی کوڑے ہیں، سیدنا عمرؓ نے کہا: انہوں نے جو بات کہی ہے، اسے اپنے ساتھی تک پہنچادو" (المغنی ۷/۲۸۹، المجموع ۱۷/۶۲)۔

گویا صحابہ نے شراب پینے والے کو صحیح آدمی کے حکم میں رکھا، لیکن یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ صحابہ کی حد مقرر کرنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ صحابہ نے اس کو ہوش مند آدمی کی حکم میں رکھا ہے، اگر ایسی بات ہوتی تو خود اس مجلس میں موجود رہتی والے حضرت عثمانؓ شرابی کی طلاق کے قائل ہوتے، جب کہ وہ قائل نہیں ہیں، بلکہ حافظ ابن قیم نے لکھا ہے کہ کسی صحابی سے حضرت عثمانؓ کا اختلاف ثابت نہیں (دیکھئے: اعلام الموقعین ۴/۴۷، فتاوی ابن تیمیہ: ۳۳/۱۰۲)۔

۴۔ انہوں نے اس سے بھی استدلال کیا ہے کہ شراب پینے والا گنہ گار ہے گناہ کی وجہ سے وہ غیر مکلف نہیں سمجھا جاسکتا، اس لئے اس کو قضا نماز پڑھنے کا اور ان چیزوں کا حکم دیا جاتا ہے جو نشہ سے پہلے اس پر واجب تھیں، امام طحاوی نے اس کا جواب دیا ہے کہ فاقد العقل کے احکام مختلف نہیں ہوتے، خواہ اس کی وجہ سے عقل زائل ہوئی ہو یا کسی اور وجہ سے، اسی طرح خواہ کسی وجہ سے نماز میں قیام کرنے سے مجبوری ہو، کوئی فرق نہیں پڑتا، جیسے کسی نے اپنا پاؤں خود ہی توڑ لیا، تو اب اس کے لئے قیام فرض نہیں رہے گا (المجموع ۱۷/۶۴، فتح الباری ۹/۴۸۹)۔

ابن منذر نے قضا نماز پر قیاس کا جواب دیا ہے کہ سونے والے شخص پر نماز کی قضا واجب ہے، لیکن اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی، کیونکہ سونے کی حالت میں وہ بالاتفاق غیر مکلف ہے (حوالہ سابق)۔

۵- ان کا استدلال اس لئے بھی ہے کہ احکام کا تعلق اسباب سے ہوتا ہے، یہاں طلاق کا سبب خود طلاق کا تکلم ہے، جیسے جنایات میں ہوتا ہے، اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اگر محض طلاق کا تکلم سبب ہے، تو مجنون، سویا ہوا اور ایسے نشہ والے کی بھی طلاق پڑ جانی چاہئے، جس کے نشہ میں آنے میں اس کا کوئی گناہ نہیں ہے۔ (حوالہ سابق)

مانعین طلاق کے دلائل

۱- ''عن ماعز بن مالك لما جاء إلى النبي ﷺ وأقر أنه زنى أمر النبي ﷺ أن يستنكهوه ليعلموا هل هو سكران أم لا؟'' (بخاری بحوالہ فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۳، ۱۰۲)۔ (حضرت ماعز بن مالکؓ جب نبی ﷺ کے پاس آئے اور انہوں نے بدکاری کا اقرار کیا، تو نبی کریم ﷺ نے سونگھنے کا حکم دیا کہ کہیں وہ نشہ کی حالت میں تو نہیں ہیں)؟

حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اگر وہ نشہ کی حالت میں ہوتے، تو ان کا اقرار درست نہیں ہوتا، جب اس حالت میں اقرار درست نہیں، تو معلوم ہوا کہ اس کے اقوال باطل ہیں، جیسا کہ مجنون کے اقوال کا کوئی اعتبار نہیں (فتاویٰ ابن تیمیہ ۳۳ / ۱۰۲)۔

۲- ''وقال علي: بقرحمزة خواصر شارفي، فطفق النبي ﷺ يلوم حمزة، فإذا حمزة ثمل محمرة عيناه، ثم قال حمزة: وهل أنتم إلا عبيد لأبي، فعرف النبي ﷺ أنه قد ثمل، فخرج وخرجنا معه'' (بخاري ۲، ۷۹۳، كتاب الطلاق: باب الطلاق في الإغلاق والكره)۔ (حضرت علیؓ نے کہا: حضرت حمزہؓ نے میری اونٹنی کی ایڑیاں کاٹ ڈالیں، نبی ﷺ حضرت حمزہؓ پر ملامت کرنے لگے، حضرت حمزہؓ نشہ میں مدہوش تھے، ان کی آنکھیں سرخ ہوگئی تھیں، انہوں نے کہا: تم لوگ میرے والد کے غلام ہو، نبی ﷺ نے جب محسوس کیا کہ وہ نشہ میں چور ہیں، تو آپ ﷺ وہاں سے چلے آئے، ہم بھی آپ ﷺ کے ساتھ چلے آئے)۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ (۷۷۳-۸۵۲ھ) نے اس حدیث کو قابل استدلال قرار دیا ہے، اور اس پر اعتراض کا جواب بھی دیا ہے:

''یہ ان لوگوں کے لئے قوی تر دلیل ہے جو سکران کو قابل مؤاخذہ نہیں سمجھتے کہ نشہ کی حالت میں اس کی طلاق وغیرہ واقع نہیں ہوتی، مہلب نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس وقت شراب مباح تھی، لہٰذا اس حالت میں جو کچھ کہا گیا، اس کا حکم بھی ساقط ہوگیا، نیز اسی واقعہ کے سبب شراب حرام کردی گئی ان کا یہ اعتراض محل نظر ہے، کیونکہ اس واقعہ سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ حالت نشہ میں کے قول و عمل پر مؤاخذہ نہ ہو، اس لئے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ شراب مباح تھی یا نہیں تھی'' (فتح الباری ۹ / ۴۸۸)۔

۳- ''لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون'' (النساء: ۴۳)۔
(تم نماز کے قریب ایسی حالت میں نہ جاؤ کہ تم نشہ میں ہو، یہاں تک کہ تم سمجھنے لگو کہ تم کیا کہتے ہو)۔

حافظ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ جس طرح نشہ کی حالت میں نماز درست نہیں ہوتی، اسی طرح اس آیت کے مطابق طلاق بھی واقع نہیں ہونی چاہئے: (فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۳ / ۱۰۳، نیز دیکھئے فقہ السنہ: ۲ / ۲۱۲)

۴- ''وقال عثمان ؓ: ليس لمجنون ولا لسكران طلاق'' (بخاری ۲، ۷۹۳، وصله ابن أبي شيبة عن شبابة، فتح الباري ۹، ۴۸۹)۔ (سیدنا عثمانؓ نے کہا: پاگل اور نشہ والے شخص کی طلاق نہیں پڑتی)۔

۵- ''وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز'' (حوالہ سابق)۔
(سیدنا ابن عباسؓ فرماتے ہیں: نشہ والے اور زبردستی کئے جانے والے شخص کی طلاق جائز نہیں)۔

حافظ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد حافظ ابن قیم کا دعویٰ ہے کہ صحابہ میں سے کسی نے ان دونوں حضرات کے فتویٰ کی مخالفت نہیں کی ہے، اور اسی بنا پر امام احمد نے اسی قول کی طرف رجوع کرلیا: ''ولا يعرف عن رجل من الصحابة أنه خالف عثمان وابن عباس في ذلك، ولذلك رجع الإمام أحمد إلى هذا القول بعد أن كان يفتي بنفوذ طلاقه'' (دیکھئے: اعلام الموقعین: ۴ / ۴۸-۴۹، فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۳ / ۱۰۲)۔

واضح رہے کہ علامہ کاسانی نے بھی دعویٰ کیا ہے کہ اکثر صحابہ کے نزدیک طلاق سکران واقع ہوجاتی ہے، لیکن اس پر انہوں نے نہ کوئی دلیل پیش کی ہے، نہ کسی صحابی کا قول ذکر کیا ہے اور نہ ہی اس سلسلہ میں کوئی توضیح کی ہے۔ (ملاحظہ ہو: بدائع الصنائع: ۳/۱۵۸)

۶۔ معتوہ (کم فہم اور نا تدبیر) پر قیاس

''واختاره الطحاوي واحتج بأنهم أجمعوا على أن طلاق المعتوه لا يقع، قال: والسكران معتوه بسكره'' (فتح البارى ۹،۴۸۹)۔ (امام طحاوی نے اس کو اختیار کیا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ معتوہ کی طلاق واقع نہ ہونے پر علماء کا اتفاق ہے، اسی طرح نشہ والا اپنے نشہ کی وجہ سے معتوہ کے حکم میں ہے)۔

۷۔ ''والقياس الصحيح المحض على زائل العقل بدواء أو بنج أو مسكر هو معذور بمقتضى قواعد الشريعة، فإن السكران لاقصد، فهو أولى بعدم المؤاخذه فمن اللاغى'' (اعلام الموقعين ۴،۴۹)۔

(دوا، بھنگ یا ایسی منشیات کا استعمال کیا، جن میں شرعی قواعد کے مطابق معذور ہے اور اس کی عقل زائل ہوگئی (تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی) اس کے مطابق صحیح قیاس یہ ہے کہ جان بوجھ کر منشیات استعمال کرنے والے کی بھی طلاق واقع نہ ہو، کیونکہ اس کا ارادہ طلاق دینے کا نہیں ہے، معتوہ کے مقابلہ میں وہ زیادہ نا قابل مؤاخذہ ہے)۔

۸۔ دوسری نظائر سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہ ہو، ابن قدامہ لکھتے ہیں:

''من كسر ساقيه جاز له أن يصلى قاعداً، ولو ضربت المرأة بطنها فنفست سقطت عنها الصلاة، ولوضرب رأسه فجن سقط التكليف'' (المغنى ۲۸۹،۷-۲۹۰)۔ (جو خود اپنی پنڈلی توڑ ڈالے، اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہے، اگر عورت اپنے پیٹ پر مارے اور اس کو نفاس کا خون آنے لگے، تو اس سے نماز معاف ہوجائے گی، اسی طرح اگر کسی نے اپنے سر پر مارا جس کی وجہ سے وہ پاگل ہوگیا، تو اس پر سے شرعی پابندی اٹھ جائے گی)۔

طلاق سکران کی وجوہات اور ان کا جائزہ

قائلین طلاق سکران کے نزدیک تین وجوہ پیش نظر ہیں، جیسا کہ علامہ نووی نے ذکر کیا ہے:

''سکران کی نیت کے بارے میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے: بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس کے نشہ کا علم اسی کی طرف سے ہوسکتا ہے، فسق کی بنا پر وہ نشہ کے دعویٰ میں متہم ہے، اس لحاظ سے ظاہر میں تو اس کی طلاق ہوجائے گی، لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک اور اس شخص کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی''۔

جبکہ بعض حضرات کہتے ہیں: بہ طور سختی (تغلیظ) اس کی طلاق واقع شمار کی جاتی ہے، اس کے مطابق اس کا وہ تمام عمل واقع شمار کیا جائے، جس میں سختی ہو، جیسے طلاق، ارتداد، عتق اور حدود اور جس میں تخفیف ہو جیسے نکاح، رجعت اور ہدیہ قبول کرنا، یہ واقع نہ ہوں، بعض حضرات کہتے ہیں: اس کا نشہ میں آنا گناہ ہے، اس لئے نشہ کا حکم ساقط ہوگیا، گویا وہ صحیح آدمی کی طرح ہے، اس کے تمام افعال درست ہوں گے'' (المجموع ۷۱/۶۲)۔

صاحب ہدایہ نے بھی لکھا ہے کہ معصیت کے سبب بہ طور زجر اس کی طلاق واقع سمجھی جائے گی (دیکھئے: ہدایہ مع الفتح ۳/۴۷۲)۔

پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ نشہ کوئی ایسی مخفی چیز نہیں جس کا دوسروں کو اندازہ نہ ہوسکے، حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے جب یہ جان لیا کہ سیدنا حمزہؓ حالت نشہ میں ہیں، تو ان کے پاس سے ہٹ گئے: ''فعرف النبي ﷺ أنه قد ثمل فخرج'' (بخاری ۲/۷۹۳)۔

معصیت، تغلیظ اور زجر کا بہتر جواب علامہ شوکانی نے دیا ہے:

علامہ شوکانی کہتے ہیں: ''نشہ میں مدہوش شخص جو سمجھ نہیں رکھتا ہے، اس کے لئے طلاق کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس حالت میں اس پر شرعی احکام لاگو نہیں ہوتے، شارع نے اس کی سزا متعین کردی ہے، ہمارے لئے مناسب نہیں کہ ہم اپنی عقل سے اس سے تجاوز کریں اور کہیں کہ بہ طور سزا اس کی طلاق واقع ہوجائے گی، تا کہ اس کی سزا دوہری ہوجائے'' (فقہ السنہ ۲/۱۲۳)۔

اس کے علاوہ یہ حقیقت ہے کہ اگر سزا کی طور پر سکران کی طلاق واقع سمجھی جائے تو اس سے زیادہ اس کی بیوی اور بچوں کے لئے سزا ہوجاتی ہے، اس لئے آج کے موجودہ حالات کے مطابق بہ طور زجر و سزا سکران کی طلاق قرار دینے میں کوئی معقولیت نظر نہیں آتی ہے۔ آخر میں علامہ حافظ ابن تیمیہ کی بات نقل کر کے موضوع ختم کرتا ہوں۔

''ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها تبين له أن هذا القول هو الصواب، وأن إيقاع الطلاق بالسكران قول ليس له حجة صحيحة يعتمد عليها'' (مجموعه فتاوىٰ ابن تيميه ۱۰۲/۳۳، الفتاوىٰ الكبرىٰ ۳۰۴/۳)۔

(جو شریعت کے اصول اور اس کے مقاصد پر غور کرے اس پر یہ بات واضح ہوجائے گی کہ یہی بات درست ہے اور سکران کی طلاق کو واقع کرنا ایسا قول ہے جس کی کوئی صحیح اور قابل اعتماد دلیل نہیں ہے)۔

☆☆☆

جائیں گے) وقوع کے قائلین کی دلیل ہے، اس کے بارے میں علامہ شوکانی تحریر فرماتے ہیں:

''اعلم أن هذا الأثر لا يتم إلا بعد تسليم أن كل شارب خمر يهذي بما هو افتراء وأن كل مفتر يجلد ثمانين جلدة والكل ممنوع، فإن الهذيان إذا كان ملازماً للسكر فلا يلزمه الافتراء، لأنه نوع خاص من أنواع ما يهذي به الإنسان والجلد إنما يلزم من افترى افتراء خاصا وهو القذف لا كل مفتر وهذا لاخلاف فيه فكيف صح مثل هذاالقياس، فإن قال قائل: إنه من باب الإخراج للكلام على الغالب فذلك أيضاً ممنوع، فإن أنواع الهذيان بالنسبة إلى الافتراء وأنواع الافتراء بالنسبة إلى القذف هي الغالب بلا ريب، وقد تقرر في علم المعاني أن أصل ''إذا'' الجزم بوقوع الشرط، ومثل هذا الأمر النادر مما يبعد بوقوعه'' (نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار ۷،۱۴۶، كتب حد شارب الخمر طبع دار القلم بيروت)۔

(جان لو کہ اس اثر کا مفہوم اس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتا جب تک کہ یہ تسلیم نہ کرلیا جائے کہ شراب پینے والا ہر شخص ایسی بکواس کرتا ہے جس میں تہمت ہوتی ہو اور یہ کہ ہر تہمت لگانے والے کو اسی کوڑے مارے جاتے ہوں، حالانکہ یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں، اس لئے کہ ہذیان کو اگر سکر کے لئے لازم و ملزوم مان بھی لیں تو بھی ہذیان میں افتراء ہی ہو یہ ضروری نہیں، اس لئے کہ انسان کے بکواس و ہذیان میں سے ایک خاص قسم کا نام افتراء ہے اور کوڑے کی سزا بھی ہر قسم کی افتراء پر نہیں ہوتی، بلکہ ایک خاص قسم کے افتراء یعنی قذف (پاکدامن پر زنا کی تہمت لگانے) پر ہوتی ہے، یہ تمام مسائل تو متفق علیہ ہیں تو پھر اس قسم کا قیاس کیوں کر صحیح ہوسکتا ہے، اگر کوئی اعتراض کرے کہ اس قیاس میں جو باتیں کہی گئی ہیں وہ غلبہ کی بنا پر کہی گئی ہیں۔ تو یہ اعتراض بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ہذیان کے اقسام کی نسبت افتراء کی طرف اور افتراء کے اقسام کی نسبت قذف کی طرف اگرچہ اکثر و بیشتر ہوتا ہے، لیکن علم ''معانی'' میں یہ بات ثابت ہے کہ لفظ ''إذا'' کی اصل شرط کے وقوع کا بالیقین ہونا ہے، جب کہ مذکورہ امر نادر کے وقوع کا بالکل یقین کرلینا بہت بعید ہے)۔

عدم وقوع کے قائلین

جن حضرات کا موقف یہ ہے کہ نشہ کی حالت میں اگر طلاق دی تو طلاق واقع نہیں ہوگی، ان میں حضرت عثمانؓ، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، جابر بن زید، عکرمہ، ابوبکر عبد العزیز، عمر بن عبد العزیز (اصح قول)، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحیی بن سعید انصاری، لیث بن سعد، العنبری، اسحاق بن راہویہ، ابوثور، المزنی، احمد بن حنبل (دوسری روایت)، عطاء (اصح قول)، ابن سریج، جوینی، ابوجعفر طحاوی، ابوالحسن کرخی، ابویوسف (ایک روایت) محمد بن الحسن (ایک روایت) زفر بن ہذیل، حمید بن عبد الرحمن، عبد اللہ ابن الحسین، امام محمد بن اسماعیل بخاری، علامہ ابن القیم جوزی، علامہ شوکانی، ابوحامد، ابوسہل صعلوکی، سہل صعلوکی، ابوالطاہر زنادی، محمد بن مسلمہ، علامہ ابن حزم، ابوالشعثاء وغیرہم (رضی اللہ عنہم وارضاہم) شامل ہیں (ملاحظہ ہو: نصب الرایہ ۳؍ ۲۲۴، المغنی ۸؍ ۲۵۶، اعلام الموقعین ۴؍ ۴۹، فقہ السنہ ۳؍ ۲۲۲، روضۃ الطالبین للنووی ۸؍ ۶۲، المحلی ۱۰؍ ۲۱۹، فتح الباری ۹؍ ۳۹۱، فتح القدیر ۳؍ ۴۹۰، سنن سعید بن منصور ۱؍ ۲۶۹، ۲۷۴)۔

ان حضرات کے دلائل

۱۔ ہر قول و عمل کی صحت کا دارومدار نیت پر ہے، حدیث میں ہے: ''إنما الأعمال بالنيات'' (صحيح البخارى ۱،۲، باب كيف كان بدء الوحى الخ، طبع کتب خانہ رشیدیہ دہلی)۔

جس شخص میں قصد و ارادہ کی صلاحیت ہی نہ ہو اس کے اعمال و اقوال کیسے درست قرار دیئے جاسکتے ہیں، سکران اپنے نشہ کی وجہ سے اس حالت میں نہیں ہوتا کہ اس کی طرف سے قصد و ارادہ کا وقوع ہو۔

۲۔ حضرت عثمانؓ کا قول: ''ليس لمجنون والسكران طلاق'' (صحيح البخارى ۲،۷۹۳، باب الطلاق فى الاغلاق والكره والسكران الخ طبع کتب خانہ رشیدیہ)۔ (مجنون اور سکران کی طلاق نہیں ہوتی ہے)۔

اس حدیث کے ذکر کرنے کے بعد علامہ ابن قدامہ نے ابن المنذر کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

''قال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان و لا نعلم أحداً من الصحابة خالفه'' (المغنى ۸،۲۵۶، روايات عن ابي عبد

الله في طلاق السكران، كتاب الطلاق، طبع دار الكتاب العربي بيروت ۱۴۰۲ھ، ۱۹۸۳ء)۔

(ابن المنذر نے فرمایا کہ یہ حضرت عثمانؓ سے ثابت ہے اور ہمیں معلوم نہیں کہ صحابہ میں سے کسی نے ان کی مخالفت کی ہو)۔

اور امام احمد بن حنبل کا قول اس طرح نقل فرمایا ہے: ''قال أحمد: حديث عثمان أرفع شئي فيه وهو أصح'' (حوالہ سابق)۔

(احمد فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان کی حدیث اس سلسلہ میں سب سے زیادہ بلند ہے اور اصح ہے)۔

دوسری روایت میں حضرت عثمان کی حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: ''عن عثمان قال: كل الطلاق جائز إلا طلاق النشوان وطلاق المجنون'' (سنن سعيد بن منصور، تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الاعظمي: ۱،۲۷۱، حديث ۱۱۱۲، باب ما جاء في طلاق السكران الخ، طبع دار الكتب العلميه بيروت، پہلا اڈیشن ۱۴۰۵ء ۱۹۸۵ء)۔ (حضرت عثمان سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہر طلاق جائز ہے، سوائے مست آدمی اور مجنون کی طلاق کے)۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے: ''طلاق السكران والمستكره ليس بجائز'' (صحيح البخاری ۲،۷۹۳، باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران، كتاب الطلاق، طبع کتب خانہ رشیدیہ دہلی)۔ (سکران اور ایسے شخص کی طلاق جس کو مجبور کیا گیا ہو، واقع یا نافذ نہیں ہوگی اور ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں:

''ليس لسكران ولا مضطهد طلاق'' (كتاب تهذيب التهذيب ۵،۲۲۶، عن عبد الله بن طلحه الخزاعي، طبع دار الفكر بیروت) (سکران اور مجبور کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے)۔

۴۔ ''قال ابن عباس: الطلاق عن وطر والعتاق ما أريد به وجه الله'' (صحيح البخاری ۲،۷۹۳، باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران، طبع كتب خانه رشيديه دہلی)۔ (حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ طلاق ضرورت کی وجہ سے ہوتی ہے اور عتاق تو وہ ہے جس سے اللہ کی خوشنودی مقصود ہو)۔

یعنی شوہر کے لئے مناسب نہیں کہ وہ اپنی بیوی کو بغیر ضرورت طلاق دے، ہاں ضرورت ہو مثلاً بیوی ناشزہ ہو تو پھر طلاق دے دے جبکہ سکران اپنی ضرورت سے طلاق نہیں دیتا ہے بلکہ نشہ کی وجہ سے بغیر قصد وارادہ کے وہ بکواس کرتا ہے)۔

۵۔ امام بخاری نے طلاق سکران کے عدم وقوع پر استدلال کرتے ہوئے حضرت علیؓ کا قول بھی پیش کیا ہے: ''كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه'' (صحيح البخاری ۲،۷۹۳، كتاب الطلاق طبع كتب خانه رشيديه دہلی) (معتوہ کی طلاق کے علاوہ سب طلاقیں نافذ ہوتی ہیں)۔

طریقہ استدلال شاید یہ ہے کہ اس روایت میں معتوہ کی طلاق کو نافذ نہیں مانا گیا ہے، کیونکہ اس کی عقل میں نقص پیدا ہو چکا ہوتا ہے، معتوہ میں خود سکران بھی داخل ہے، اس لئے کہ نشہ کی وجہ سے اس کی عقل بھی مختل اور ماؤف ہو جاتی ہے۔

۶۔ ان حضرات کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے نشہ کی حالت میں انسان کے قول وعمل کو قابل مؤاخذہ تسلیم نہیں کیا ہے۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل واقعہ سے پتہ چلتا ہے۔

''قال علي: بقر حمزة خواصر شارفي فطفق النبي ﷺ يلوم حمزة فإذا حمزة قد ثمل محمرة عيناه ثم قال حمزة: هل أنتم إلا عبيد لأبي فعرف النبي ﷺ أنه قد ثمل فخرج وخرجنا معه'' (حوالہ سابق)۔

(حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ حضرت حمزہ نے میری دو اونٹنیوں کے پیٹ پھاڑ دیئے، نبی کریم ﷺ ان کی ملامت کرنے لگے، حضرت حمزہ نشہ میں تھے ان کی آنکھیں سرخ تھیں، پھر حضرت حمزہ نے کہا: کیا تم لوگ میرے باپ کے غلام نہیں ہو نبی کریم ﷺ نے سمجھ لیا کہ وہ نشہ میں ہیں، لہذا آپ ﷺ وہاں سے چلے گئے اور ہم بھی آپ ﷺ کے ساتھ نکل گئے)۔

یہاں حضرت حمزہؓ کا عمل ایسا تھا کہ اگر عدم نشہ کی حالت میں یہ ہوتا تو ان کا زبردست مواخذہ ہوتا، لیکن چونکہ نشہ کی حالت میں یہ واقعہ پیش آیا تھا اس لئے نبی کریم ﷺ نے درگذر فرمایا، معلوم ہوا کہ نشہ کی حالت میں اعمال واقوال معتبر نہیں ہوتے ہیں۔ اس واقعہ پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے

جب کہ شراب نوشی مباح تھی، اسی وجہ سے مواخذہ نہیں ہوا؟ اس اعتراض کو علامہ ابن حجر نے نقل کیا ہے اور اس کا جواب بھی دیا ہے:

''واعترض المهلب بأن الخمر حينئذ كانت مباحة. قال: فبذلك سقط عنه حكم ما نطق به في تلك الحال. قال وبسبب هذه القصة كان تحريم الخمر، وفيما قاله نظر، اما أولاً فإن الاحتجاج من هذه القصة إنما هو بعد مؤاخذة السكران بما يصدر منه ولا يفترق الحال بين أن يكون الشرب مباحاً أولا'' (فتح الباری ۹.۳۹۰، کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق والکره السکران الخ طبع دار المعرفه بیروت)۔

(مہلب نے اعتراض کیا ہے کہ شراب اس وقت حلال تھی، وہ فرماتے ہیں کہ اسی وجہ سے اس حالت میں جو کچھ انہوں نے کہا اس پر مواخذہ نہ ہوا، نیز وہ فرماتے ہیں کہ شراب کی حرمت کا سبب یہی واقعہ ہے۔ انہوں نے جو بات کہی ہے وہ صحیح نہیں (یہ قابل غور) ہے، اولاً تو اس لئے کہ اس واقعہ سے استدلال صرف یہ ہے کہ سکران کا مواخذہ نہیں ہوتا ہے اور شراب کے مباح یا حرام ہونے کی وجہ سے اس بات پر کوئی اثر نہیں پڑتا)۔

۷۔ علامہ ابن قدامہ بطور دلیل تحریر فرماتے ہیں: ''ولأنه زائل العقل فأشبه المجنون والنائم'' (المغنی: ۸.۲۵۶، کتاب الطلاق طبع دار الکتاب العربي بیروت) (اور اس لئے بھی کہ وہ زائل العقل ہے، لہذا وہ مجنون اور سونے والے کے مشابہ ہو گیا)۔

یہ معلوم ہے کہ مجنون اور سونے والے کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، لہذا سکران کی بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

۸۔ ان حضرات کی دلیل کی ترجمانی کرتے ہوئے علامہ ابن الہمام نقل فرماتے ہیں: ''ووجهه أن أقل ما يصح التصرف معه إن كان حكمه يتعلق بمجرد لفظه القصد الصحيح أو مظنته وليس كذلك وهو أسوء حالاً من النائم. لأنه إذا أوقظ يستيقظ بخلاف السكران'' (فتح القدیر ۳.۴۹۰، فصل: ویقع طلاق کل زوج اذا کان الخ، کتاب الطلاق، طبع دار الفکر بیروت۔ دوسرا ایڈیشن)۔ (اس کی دلیل یہ ہے کہ اس تصرف کے صحیح ہونے کے لئے جس کا تعلق محض الفاظ سے ہو، کم از کم قصد وارادہ یا اس کا غلبہ گمان ہونا ضروری ہے، جب کہ اس کی یہ حالت نہیں ہوتی، بلکہ نشہ والا شخص سوئے ہوئے آدمی کے مقابلہ بری حالت میں ہوتا ہے، اس لئے کہ سونے والے کو جب جگایا جاتا ہے تو وہ جاگ جاتا ہے برخلاف سکران کے کہ اسے کتنا ہی جھنجھوڑ دیئے وہ نشہ ہی میں رہتا ہے)۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ سونے والے کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے تو سکران کی طلاق بدرجہ اولیٰ نہیں ہونی چاہئے۔

۹۔ ان حضرات کی دلیل یہ بھی ہے حضرت ماعز اسلمیؓ نے جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر زنا کے سرزد ہونے کا اقرار کیا تھا تو آپ نے ان کا منہ سونگھنے کا حکم دیا تھا کہ کہیں نشہ کی حالت میں تو وہ اس کا اقرار نہیں کر رہے ہیں؟ چنانچہ امام ابوداؤد سجستانی نے نقل کیا ہے:

''عن أبي بريدة عن النبي صلى الله عليه وسلم استنكهه ماعزاً'' (سنن ابی داؤد ۲.۶۰۸، کتاب الحدود، باب فی الرجم، طبع کتب خانہ رشیدیہ۔ (حدیث نمبر: ۴۴۳۳) (حضرت ابو بریدہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعزؓ کا منہ سونگھا)۔

مسلم کی روایت میں ہے: ''فقال: أشرب خمراً فقام رجل فاستنكهه فلم يجد منه ريح خمر'' (صحیح مسلم ۲.۶۷، کتاب الحدود، باب حد الزنا طبع کتب خانہ رشیدیہ) (تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا اس نے شراب پی رکھی ہے؟ چنانچہ ایک آدمی کھڑا ہوا اور اس نے ان کا منہ سونگھا اس نے ان کے منہ سے شراب کی بو نہیں پائی)۔

معلوم ہوا کہ اگر نشہ کی حالت میں وہ اقرار کرتے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں سنگسار کرنے کا حکم نہ دیتے۔ اس لئے کہ نشہ کی حالت میں نہ قول معتبر ہوتا ہے نہ کوئی عمل۔ لیکن جب شراب کی بو نہیں آئی تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کرنے کا حکم صادر فرمایا۔

ترجیح...... ہندوستان کے موجودہ ماحول کو سامنے رکھتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں ان لوگوں کی رائے کو راجح قرار دیا جائے جو نشہ حالت میں دی ہوئی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، جیسا کہ قیاس کا تقاضا بھی ہے۔ ہندوستان میں اس طلاق کو نافذ ماننے کی صورت میں عورت کے لئے نکاح ثانی کی دشواری اور عدالتی کارروائیوں کی سرگرانی اور طول عمل کی وجہ سے طلاق کے نتیجہ میں جو مصیبتیں آتی ہیں ان سے شوہر کے بجائے بیوی اور معصوم بچے اور ان کے گھر والے زیادہ دوچار ہوتے ہیں نیز شاید ہی کوئی ایسی مثال ملتی ہو کہ وقوع طلاق کی وجہ سے نشہ کرنے والے نے نشہ کا استعمال چھوڑ دیا ہو۔ ☆☆☆

نشہ آنے کے بعد دی گئی طلاق۔ شرعی موقف

مولانا محمد ابرار خان ندوی [۱]

حالت نشہ میں دی گئی طلاق کے واقع ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں صحابہ کرام اور بعد کے فقہاء عظام کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے اور ہر ایک کے پاس عقلی ونقلی دلائل موجود ہیں۔

نشہ کی طلاق کا نفاذ بطور سزا

جو لوگ نشہ میں دی گئی طلاق کو نافذ مانتے ہیں، ان کے نزدیک بھی یہ صرف اسی صورت میں ہے جبکہ حرام طریقہ پر شراب پی کر طلاق دی گئی ہو اور اس کی یہ علت بیان کرتے ہیں کہ اس نے شراب نوشی کا جرم کیا ہے، ناجائز طریقہ پر شراب پی ہے، تو بطور سزا طلاق کو نافذ قرار دیا گیا ہے کہ خود اس شوہر کو اور دوسرے لوگوں کو عبرت حاصل ہو اور وہ شراب نوشی کے جرم سے باز آجائیں، اس کے برعکس شراب بطور دوا استعمال کی ہو یا حلق میں لقمہ اٹک جائے اور پانی یا کوئی متبادل چیز موجود نہ ہو تو لقمہ نگلنے کے لئے شراب پینی پڑے، بصورت دیگر ہلاکت یقینی یا مظنون ہو، وغیرہ (اس کے علاوہ بہت سی اضطراری صورتیں ہیں جو اعذار میں شمار ہیں) تو ان اضطراری صورتوں میں شراب پینے سے نشہ آنے کے بعد اگر طلاق دی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

نشہ میں مست شخص اپنی بیوی کو طلاق دیدے، تو اگر اس کا نشہ حرام وممنوع طریقہ سے ہوا ہے (مثلاً بغیر کسی جبر واضطرار کے شراب پی ہو، پھر اسی نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدی) تو عام علماء وصحابہ کرام کے نزدیک طلاق ہوجائے گی، برخلاف اس کے کہ اگر اس کی عقل بھنگ یا دوا کے استعمال سے جاتی رہے (تو طلاق واقع نہیں ہوگی)، کیونکہ یہاں عقل کے زائل ہونے کا سبب معصیت نہیں ہے۔

نشہ کی طلاق علماء کرام کی نظر میں

ناچیز کی رائے تو یہی ہے کہ جہاں نشہ کے استعمال پر نہ پابندی ہو اور نہ کوئی سزا مقرر ہے اور دوسری طرف مطلقہ عورت سے شادی کرنا سماجی عیب تصور کیا جاتا ہو، وہاں سزا شوہر کو نہیں ملتی ہے بلکہ بے گناہ عورت کو اپنے شوہر کے جرم کی سزا بھگتنی پڑتی ہے، یہ کہاں کا انصاف ہے کہ جرم کوئی کرے اور سزا کسی اور کو دی جائے، اس لئے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے نشہ کی طلاق کو واقع قرار نہ دینے میں ہی مصلحت ہے، اور یہی تقاضائے شریعت بھی ہے۔

اس مذکورہ رائے کی تائید میں دنیائے اسلام کے چند نامور فضلاء (جن کے تبحر علمی اور فضل وکمال کے دوست ودشمن سبھی معترف ہیں) کی آراء کو پیش کیا جا رہا ہے، تاکہ مسئلہ کی نزاکت اور یہ حقیقت آشکارا ہوجائے کہ بعد کے بھی فاضل علماء نشہ کی طلاق کو واقع نہیں مانتے۔

۱۔ علامہ ابن تیمیہ: (متوفی: ۷۲۸)

علامہ ابن تیمیہ جو مسلکاً امام احمد بن حنبل کے پیروکار ہیں، قوت دلائل کی بنیاد پر بعض مسائل میں اپنے امام سے اختلاف کرتے ہیں، عقلی ونقلی دلائل ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ مدہوش کی نماز جیسے درست نہیں ہوتی ویسے ہی طلاق بھی نہ ہوگی۔

”فالصحيح أنه لا يقع الطلاق إلا ممن يعلم ما يقول كما أنه لا تصح صلاته في هذه الحالة. ومن لا يصح صلاته لا يقع طلاقه“ (فتاویٰ النساء لابن تیمیہ، نیز دیکھئے مختصر الفتاوی المصریة ۵۴۷، ۶۵۰، دار ابن القیم)۔

(صحیح یہی ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، ہاں مگر اس شخص کی جو کچھ کہہ رہا ہو اس کو سمجھ بھی رہا ہو جس طرح حالت (نشہ) میں نماز درست نہیں ہے اور جس کی نماز

---

[۱] جامعۃ الہدایہ جے پور، راجستھان۔

صحیح نہ ہو اس کی طلاق بھی نافذ نہ ہوگی)۔

۲۔ علامہ شوکانی

علامہ شوکانی (۱۱۷۳۔ ۱۲۵۰ھ۔ ۱۷۶۰۔ ۱۸۳۴ء) نے دونوں فریق کے دلائل کا تذکرہ، وقوع طلاق کے قائلین کے دلائل کا تجزیہ اوران کو دیئے جانے والے جوابات نقل کرنے کے بعد اپنی رائے کا تذکرہ یوں کیا ہے:

''والحاصل أن السكران الذي لايعقل لاحكم لطلاقه، لعدم المناط الذي تدور عليه الأحكام، وقد عيّن الشارع عقوبته فليس لنا أن نجاوزها برأينا ونقول: يقع طلاقه عقوبة له فيجمع له بين غرمين'' (نيل الاوطار ۶، ۲۶۷، باب ما جاء فی كلام الهازل والمكروه والسكران بالطلاق وغيره)۔

(خلاصۂ کلام یہ کہ جو شخص نشہ میں بدمست ہو وہ احکام کا مکلف نہیں ہے اور جب خود شارع علیہ السلام نے اس کی سزا مقرر فرمادی ہے تو ہمارے لئے جائز نہیں کہ اپنی عقل ورائے کے ذریعہ اس سے تجاوز کریں اور یہ کہنے لگیں کہ بطور سزا اس کی طلاق پڑ جائے گی، کیونکہ اس سے اس کو دوہری سزا دینا لازم آتا ہے۔

۳۔ علامہ ابن حزم ظاہری (م:۴۵۶)

علامہ ابن حزم ظاہری کا مسلک یہ ہے کہ سکران جو بے سروپیر کی باتیں کرے، جو بولے اس کو خود نہ سمجھے، ایسے بدمست کی طلاق معتبر نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز جیسی عبادت سے اسے روک دیا ہے کہ نشہ کی حالت میں نماز کے قریب مت جاؤ کہ اسے خود نہیں معلوم کہ وہ کیا کہہ رہا ہے تو اس پر دیگر احکام طلاق ہو یا کوئی اور حکم کالاگو کرنا قطعاً جائز نہیں ہوسکتا، کیونکہ وہ صاحب عقل نہیں ہے کہ احکام شریعت کا مخاطب ہو اور جہاں تک اس کا سوال ہے کہ ازراہ سزا طلاق کا نفاذ ضروری ہے، تو وہ اپنی عقل کے زوال کا مجرم خود ہے، تو مخالفین کی یہ دلیل بالکل لغو ہے کہ آپ حضرات اس شخص کی طلاق کو واقع مانتے ہیں، جیسے عیار و مکار قوم نے گرفتار کرکے اس کے ہاتھ پیر باندھ دیئے ہوں اور پھر اس کا منہ کھول کر شراب پلادی گئی ہو جس سے اس کو نشہ آجائے اور وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو اس کی طلاق پڑ جائے گی، یہ کہاں کا انصاف ہے، آپ کی دلیل کا خون خود اپنے ہاتھوں ہورہا ہے کہ یہاں وہ مجبور ہے، خود اس نے جرم نہیں کیا ہے اور نہ کسی قسم کی نافرمانی کا مرتکب ہوا ہے، دیکھئے عبارت: وطلاق السكران غير لازم الخ (المحلى ۲۰۸،۱۰،۲، المكتبة التجارية للطباعة والنشر بيروت لبنان)۔

۴۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی

عالم اسلام کے معروف دردمند خطیب، فقہ اسلامی کے رمز شناس اور فکر اخوان کے غیور اور مخلص داعی علامہ یوسف القرضاوی کا دعوت دین اور احیاء خلافت کے ساتھ اسلامی فقہ بھی ان کا خاص موضوع ہے، انہوں نے ''طلاق سکران'' پر مدلل گفتگو کی ہے کہ انسان نشہ میں میں قوت تمیز اور قصد وارادہ کی صلاحیت کھو بیٹھتا ہے، اس لئے نشہ کی طلاق، نافذ نہ ہوگی، عبارت ملاحظہ ہو:

''إن طلاق السكران لا يقع لأن العلم والتمييز والقصد معدوم فيه''۔

(نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس میں علم، تمیز اور ارداہ مفقود ہے)۔

مصر اور شام میں نافذ قانون

مصر اور شام کے قانون میں اسی مذکورہ رائے کو اختیار کیا گیا ہے، ۱۹۲۹ء میں مصر کے قانون میں یہ صراحت کی گئی کہ نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق نافذ نہ تصور کی جائے گی اور شام کے قانون نے بھی یہ وضاحت کی کہ مست بے ہوش اور مکرہ کی طلاق واقع نہیں مانی جائے گی، عربی عبارت ملاحظہ ہو: ''وقد أخذ القانون فی سورية ومصر بهذا الرائي، فنص قانون رقم ۲۵ لسنة ۱۹۲۹م فی مصر علی أنه لا يقع طلاق السكران، ونص القانون السورية ۸۹ علی ما يلی: لا يقع طلاق السكران والمدهوش ولا المكره''۔

خلاصہ..... حالات وزمانہ کے تغیر، اخلاقی انحطاط، مطلقہ عورت کے نکاح ثانی کی مشکلات، عدالتی کارروائیوں کی دشواری اور طلاق کے بعد معصوم بچوں کی پریشانی کو دیکھتے ہوئے ہندوستان اور اس جیسے ممالک جہاں بے راہ روی عام ہے، جام ومینا فیشن ہے اور خصوصاً انگریزی شراب جس کے مفید صحت ہونے

کا پروپگنڈہ اور اس کے کثیر مضرات کو چھپانے کے بعد اس کا چلن بہت زیادہ ہے، منشیات کے کاروبار پر کوئی پابندی نہیں وہاں طلاق کے معتدبہ واقعات نشہ کے نتیجہ میں پیش آتے ہیں، مناسب ہوگا کہ اس سلسلہ میں سیدنا عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ، امام شافعی (ایک قول) علماء شوافع میں امام مزنی اور امام احمد بن حنبل (قول معتمد المذہب) فقہاء حنفیہ میں امام زفر، امام ابوجعفر الطحاوی، امام کرخی اور محمد بن مسلمہ کی رائے کو اپنایا جائے اور فتوی بھی اسی رائے پر دیا جائے، تا کہ اس بے راہ روی اور عورت کی مشکل کا خاتمہ ہو اور اسے پریشانی سے بچایا جا سکے۔

امام طحاوی وامام کرخی کے قول پر فتوی

معروف حنفی عالم عالم بن العلاء الانصاری نے "تغرید" کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ فتوی امام کرخی وامام طحاوی کے قول نشہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر ہے، اگرچہ خود ان کا مسلک جمہور حنفیہ کے موافق ہے، لکھتے ہیں:

"وكان الشيخ أبو الحسن الكرخي يختار أنه لا يقع شئی وهو قول الطحاوي وأحد قولي الشافعي. وفي التغريد: والفتوى عليه"۔

(شیخ ابوالحسن کرخی اسی کو اختیار فرماتے ہیں کہ کچھ بھی واقع نہیں ہوتا اور یہی امام طحاوی کی رائے اور امام شافعی کا ایک قول ہے اور تغرید میں ہے کہ فتوی اسی پر ہے)۔

☆☆☆

حالت نشہ کی طلاق، وقوع اور عدم وقوع کی فقہی تفصیلات

مولانا نوشاد عالم ندوی [۱]

سکران کی تعریف..... سکران کسے کہتے ہیں؟ اس سلسلہ میں اقوال متعدد ہیں، چنانچہ حنفی محقق علامہ ابن الہمام نے "فتح القدیر" میں سکران کی تعریف اس طرح کی ہے، "وھو من لا یعرف الرجل من المرأة ولا السماء من الأرض" (فتح القدیر ۳/۴۷۲ مطبوعہ دار الکتب العلمیہ بیروت لبنان) (سکران وہ ہے جو مرد وعورت اور آسمان وزمین میں نشہ کی وجہ سے تمیز نہ کرسکے) اس تعریف کے بارے میں علامہ ابن عابد بن شامی نے لکھا ہے کہ یہ تعریف امام ابوحنیفہ سے منقول ہے، مگر انہوں نے صاحبین کی تعریف کو راجح قرار دیا ہے اور وہ اس طرح ہے: "قالا: بل یغلب علی العقل فیھذی في کلامہ" (رد المحتار علی الدر المختار ۲/۴۲۳) (صاحبین فرماتے ہیں کہ سکران وہ ہے جو مغلوب العقل ہو اور نشہ کی وجہ سے گفتگو میں بڑبڑاتا ہو)، سکران کی یہی تعریف ائمہ ثلاثہ سے بھی منقول ہے اور یہی راجح ہے، اس کی تائید حضرت علیؓ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے: "إذا سکر ھذي" (ایضا مطبوعہ دار احیاء التراث العربی) (جب کوئی نشہ میں ہوگا تو بڑبڑائے گا)۔

طلاق سکران کا حکم

طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں شدید اختلاف ہے، یہ مسئلہ عہد صحابہ سے ہی مختلف فیہ چلا آرہا ہے، چنانچہ حضرت علیؓ، حضرت امیر معاویہؓ، سعید بن المسیب، حسن بصری، سیرین، عطاء، ابراہیم نخعی، مجاہد، امام مالک، سفیان ثوری، امام اوزاعی، امام شافعی، (ایک قول) امام احمد رحمہم اللہ (ایک قول) اور اکثر حنفیہ کے نزدیک سکران کی دی ہوئی طلاق واقع ہوجاتی ہے (فتح القدیر ۴/۴۷۲)۔

اس کے برخلاف جو لوگ کہتے ہیں کہ طلاق سکران واقع نہیں ہوتی ان کے اسماء گرامی مندرجہ ذیل ہیں حضرت عثمانؓ، طاؤس، ربیعہ بن عبد الرحمن، ابوثور، عمر بن عبد العزیز، قاسم، یحی الانصاری، امام لیث، اسحاق، امام شافعی، (ایک قول) امام احمد بن حنبل، (قول معتمد) امام کرخی، امام طحاوی، امام زفر اور محمد بن سلمہ رحمہم اللہ، ان حضرات کا مسلک یہ ہے کہ سکران کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی (ایضا)۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ طلاق سکران واقع ہوجاتی ہے ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

دلائل

الف۔ قرآن کریم کی آیت کریمہ: "الطلاق مرتان، فإمساك بمعروف أو تسریح بإحسان إلی قولہ فإن طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ" (سورۃ البقرہ ۲۲۹-۲۳۰)۔

اس آیت کریمہ سے علامہ کاسانیؒ نے "بدائع الصنائع" میں طلاق سکران کے وقوع پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ آیت عام ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق دینے والا خواہ کوئی بھی ہو اس کی دی ہوئی طلاق واقع ہوجاتی ہے، سکران اور غیر سکران کی کوئی تفصیل اس آیت میں مذکور نہیں ہے، لہذا عام کو خاص کرنے کے لئے دلیل کی ضرورت پڑے گی، اور یہاں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے سکران کو آیت کے عموم سے خارج قرار دیا جائے، پس آیت کے عموم میں سکران بھی داخل ہے (بدائع الصنائع ۳/۱۵۹)۔

ب۔ حضور اقدس ﷺ کا یہ فرمان "کل الطلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوہ" ہے، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کی دی ہوئی طلاق واقع ہوجاتی ہے، البتہ صبی غیر عاقل اور معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی، اس حدیث کے استثناء میں سکران داخل نہیں ہے، لیکن سکران کو معتوہ پر قیاس کیا جا

[۱] استاذ معہد الفردوس دوبگا، لکھنؤ۔

سکتا تھا، کیونکہ زوال عقل میں سکران اور معتوہ دونوں برابر ہیں، مگر یہ قیاس اس لئے درست نہیں ہوگا کہ سکران کے زوال عقل کا سبب معصیت ہے، جب کہ معتوہ میں یہ بات نہیں ہے، چنانچہ سکران کو ارتکاب معصیت سے روکنے کے لئے زجراً و توبیخاً اس کو تقدیری طور پر قائم العقل مان کر اس کی طلاق کو واقع قرار دیا جائے گا (بدائع الصنائع ۳؍۱۵۹)۔

جہاں تک سکران کو تقدیری طور پر قائم العقل ماننے کا تعلق ہے تو شریعت میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں، مثلاً اگر وارث نے اپنے مورث کو قتل کر دیا تو اس صورت میں مورث میت کو تقدیری طور پر زندہ مان کر زجراً و عقاباً اس قاتل وارث کو وارثت سے محروم کر دیا جاتا ہے، گرچہ مورث فی الحقیقت مر چکا ہے، چنانچہ مسئلہ طلاق سکران میں بھی تقدیری طور پر سکران کو قائم العقل مان کر بطور سزا اس کی طلاق کو نافذ قرار دیا جائے گا، گرچہ فی الحقیقت وہ زائل العقل ہے (حوالہ سابق)۔

لیکن اگر زوال عقل کا سبب معصیت نہ ہو بلکہ دوا یا اس طرح کی دوسری چیزوں کے استعمال کی وجہ سے عقل زائل ہوئی ہو تو اس وقت سکران کو فی الحقیقت زائل العقل ہی مانا جائے گا اور اس کی دی ہوئی طلاق کو نافذ قرار نہیں دیا جائے گا، کیونکہ یہاں زوال عقل کا سبب معصیت نہیں ہے، اس لئے زجر و عقاب کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

جو حضرات کہتے ہیں کہ طلاق سکران واقع نہیں ہوتی ان کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

الف۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ''کل الطلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه'' سے معلوم ہوتا ہے کہ صبی اور معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی، کیونکہ اہلیت تصرف کی بنیادی شرط عقل کا موجود ہونا ہے اور یہ دونوں زائل العقل ہیں، یعنی طلاق کے عدم وقوع کی علت دونوں کے اندر زوال عقل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ سکران بھی زائل العقل ہے، لہذا اس کی دی ہوئی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔

ب۔ حضرت عثمانؓ کا قول ہے: ''ليس لمجنون ولا لسكران طلاق'' (مجنون اور سکران کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی)۔

اس حدیث کے متعلق علامہ ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے ''قال أحمد: حديث عثمان أرفع شيء فيه وهو أصح من حديث علي'' (امام احمد فرماتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کی حدیث اس باب میں سب سے زیادہ قوی ہے اور حضرت علیؓ کی حدیث کے مقابلہ میں زیادہ صحیح ہے)

ج۔ ''رفع القلم عن ثلاثة: عن المجنون المغلوب على عقله حتى يبرأ وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم''۔ (تین قسم کے لوگ مرفوع القلم ہیں، یعنی ان کے تصرف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا: مجنون جو مغلوب العقل ہو یہاں تک کہ وہ ٹھیک ہو جائے، سونے والا یہاں تک کہ وہ جاگ جائے، نابالغ بچہ یہاں تک کہ بالغ ہو جائے)۔

علامہ ابن قدامہ نے ''المغنی'' میں طلاق سکران کے عدم وقوع پر اس حدیث سے بڑا اچھا استدلال کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ''لأنه زائل العقل أشبه المجنون والنائم، ولأنه مفقود الإرادة أشبه المكره'' (المغنی ۷؍۳۷۹) (سکران زائل العقل ہے اس لئے مجنون اور سونے والے کے مشابہ ہے اور چونکہ مفقود الارادہ بھی ہے)، اس لئے ''مکرہ'' کے مشابہ ہے اور ظاہر ہے کہ ان لوگوں کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی، اس لئے سکران کی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ زوال عقل کا سبب اگر معصیت ہو تو اس کی طلاق کو بطور زجر و عقاب نافذ قرار دیا جائے تو اس کا جواب علامہ ابن قدامہ نے اس طرح دیا ہے: ''لا فرق بين زوال الشرط بمعصية أوغيرها بدليل أن من كسر ساقيه جاز له أن يصلي قاعداً أو لو ضربت المرأة بطنها فنفست سقطت عنها الصلاة ولو ضرب رأسه فجنّ سقط عنه التكليف'' (المغنی ۷؍۳۸۰)۔

یعنی احکام شریعت کی تکلیف کے لئے عقل کا ہونا شرط ہے، لہذا اس شرط کے زوال میں معصیت یا عدم معصیت کی کوئی تفریق نہیں ہے، کیونکہ اگر کوئی شخص اپنی دونوں پنڈلیوں کو توڑ لے تو اس کے لئے بیٹھ کر نماز پڑھنا درست ہے یا کوئی عورت اپنے پیٹ پر خود سے مار لے اور نفاس میں مبتلا ہو جائے تو نماز اس سے ساقط ہو جاتی ہے، اسی طرح اگر کوئی اپنے سر پر مارے اور پاگل ہو جائے تو احکام شریعت کی تکلیف اس سے ساقط ہو جاتی ہے، چنانچہ زوال شرط (عقل) میں اگر معصیت یا عدم معصیت کی کوئی تفریق ہوتی تو پھر خود سے پیر توڑ کر نماز پڑھنے والے کے لئے بطور زجر و عقاب بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے تھی، یا پیٹ پر مار کر خود سے نفاس میں مبتلا ہونے والی عورت سے بطور زجر و عقاب کے نماز ساقط نہیں ہونی چاہئے تھی، کیونکہ ان تینوں نے معصیت کا ارتکاب کیا ہے، چنانچہ ان کو زجر و عقاب کی اشد ضرورت تھی، لیکن جب ان تینوں کے اندر معصیت کی بنیاد پر احکام میں کوئی فرق نہیں پڑتا تو سکران میں بھی معصیت یا عدم معصیت کی وجہ سے اس کی طلاق کے عدم وقوع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور اس کو بھی مجنون، معتوہ، نائم، مکرہ، مغمی علیہ وغیرہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا جائے گا۔ ☆☆☆

طلاق سکران، چند ضروری مسائل اور حل

محمد اسجد جمال قاسمی ندوی [1]

اختلافات کی تفصیلات اور معاشرہ کی صورت حال سوالنامہ میں جس طرح واضح کی گئی ہے وہ بے کم وکاست درست اور مطابق واقعہ ہے۔

طلاق سکران کے وقوع وعدم وقوع کا مسئلہ وقت کا نازک اور اہم ترین مسئلہ ہے، سب سے بنیادی چیز جو سامنے آتی ہے وہ کیفیت سکر کی تعیین ہے۔

بعض اہل علم سکر کا اطلاق اس کیفیت پر کرتے ہیں جب انسان اتنا بدمست و مدہوش ہوجائے کہ زمین وآسمان اور مرد وعورت تک کا فرق بھی نہ کرسکے، دوسری طرف بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نشہ کا اطلاق مدہوشی سے انسان کی بے معنی گفتگو اور ہذیان پر ہوتا ہے، یہ رائے وقیع بھی ہے اور تجربہ کے مطابق بھی، کیونکہ سکر کی عام کیفیت ہذیان ہوتی ہے، علامہ شامی نے بھی یہی رائے ظاہر کی ہے (رد المحتار ۲؍ ۴۳۴)۔

طلاق سکران کے وقوع وعدم وقوع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، دونوں طرح کی آراء ہیں۔

وقوع کے قائلین میں حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، معاویہؓ امام مالک، ابوحنیفہ، صاحبین، مجاہد، حسن بصری، سعید بن مسیب، ابراہیم بن شہاب زہری، قاضی شریح، سلیمان بن یسار، سفیان ثوری، ابن ابی لیلی وغیرہ ہیں، امام شافعی کا بھی ایک قول اسی طرح کا ہے۔

عدم وقوع کے قائلین میں حضرت عثمان غنیؓ، عمر بن عبد العزیز، لیث بن سعد، عکرمہ، طاؤس، اسحاق بن راہویہ، ابوثور، ابن حزم ظاہری، امام زفر، طحاوی، کرخی، مزنی وغیرہ ہیں، امام شافعی وزہری کا ایک قول اسی طرح کا ہے راجح قول کے لحاظ سے امام احمد بھی عدم وقوع کے قائل ہیں۔

دونوں فریقوں کے پاس اپنی آراء کی تائید میں متعدد دلائل ہیں، ذیل میں ہم مختصراً ان دلائل کا ذکر کریں گے، ساتھ ہی دلائل کی صحت وقابل استدلال ہونے کا بھی جائزہ لیں گے۔

جو حضرات سکران کی طلاق کو واقع مانتے ہیں ان کا پہلا مستدل صفوان بن عمران الطائی کی حدیث ہے:

''إن رجلاً كان نائماً فقامت امرأته فأخذت سكيناً فجلست علىٰ صدره فقالت: لتطلقني ثلاثاً أو لأذبحنك، فطلقّها ثم أتى النبي ﷺ فذكره له ذلك فقال: لا قيلولة في الطلاق'' (موطا امام محمد)۔

(ایک عورت چھری لے کر اپنے شوہر کے سینہ پر جب وہ سورہا تھا بیٹھ گئی اور مطالبہ کیا کہ اگر وہ اسے طلاق نہ دے گا تو وہ اسے مار ڈالے گی، چنانچہ جبر ودباؤ کی وجہ سے مرد نے اسے طلاق دے دی پھر رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر معاملہ کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ طلاق کے معاملہ میں کوئی ٹھہراؤ نہیں ہے)، یعنی طلاق واقع ہوجائے گی۔

دوسرا مستدل ابن عباسؓ کا فرمان ہے: ''كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله''۔

تیسرا مستدل حضرات ابوہریرہؓ کی حدیث معروف ہے: ''ثلاث جدّهن جد وهزلهن جدّ: النكاح والطلاق والرّجعة''۔

چوتھا مستدل عثمان کا واقعہ جس میں کسی شراب کے نشہ میں بدمست انسان نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور چار عورتوں کی گواہی کے پیش نظر حضرت عمرؓ

---

[1] دار العلوم اسلامیہ بستی۔

نے طلاق کے وقوع کا فیصلہ فرمادیا۔

پانچواں استدلال عقلی ہے کہ طلاق کا ایقاع اس کے جرم ومعصیت شراب نوشی کے لئے سزا وعقاب ہے تا کہ باعثِ عبرت وموعظت ہو۔

مگر جو حضرات سکران کی طلاق کو واقع نہیں مانتے ان کا پہلا استدلال حضرت عثمان غنیؓ کے فتوی سے ہے کہ وہ مجنون وسکران کی طلاق کو واقع نہیں مانتے۔

دوسرا مستدل یہ ہے کہ چونکہ حدیث صریح کے بموجب سارے اعمال کا دارومدار نیات وعزائم پر ہے اور سکران صاحب نیت وارادہ نہیں ہوتا، لہذا اس کی طلاق نافذ نہ مانی جائے گی۔

تیسرا استدلال اس سے ہے کہ چونکہ مجنون، مغمیٰ علیہ (بے ہوش) مخبوط العقل، سونے والا اور سکران بالحلال کی طلاق اجماعاً نافذ نہیں ہے، کیونکہ وہ ہوش میں نہیں ہیں اور نہ ہی صاحبِ عقل ہیں، لہذا یہی حکم سکران کا بھی ہونا چاہئے کہ اس کی طلاق واقع ونافذ نہ مانی جائے۔

دونوں فریقوں کے ان چند دلائل کی روشنی میں بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ وقوع کے قائلین کے دلائل مضبوط ووزنی ہیں اور ان کا مسلک قوی ہے لیکن فی الواقع صحیح وصریح نص کسی کے پاس نہیں ہے اور دونوں آراء قیاس ہی پر مبنی ہیں۔

چنانچہ وقوع کی تائید میں پیش کی جانے والی حدیث صفوان بے انتہا ضعیف ہے، جمہور محدثین صفوان کو ضعیف قرار دیتے ہیں، امام بخاری نے انہیں منکر الحدیث اور ابن حزم نے ساقط الحدیث قرار دیا ہے، اسی سند حدیث کے دوسرے راوی بقیہ بھی ضعیف ہیں، تیسرے راوی غازی بن حبلہ متکلم فیہ ہیں، جنہیں ابن حزم نے مجہول کہا ہے۔

وقوع کے حق میں پیش کی گئی حدیث ابن عباسؓ بھی عطا بن عجلان نامی راوی (جو متہم بالکذب ہیں) کی بنیاد پر ضعیف ہے، ابن قیم دونوں حدیثوں کے ضعف کے قائل ہیں۔

پھر عقلاً یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان احادیث میں وہ طلاق مراد ہے جس میں انسان اپنے ارادہ سے طلاق کا لفظ بولے، بہر حال حدیث مرفوع کسی بھی رائے کی تائید نہیں کرتی، اب رہے آثار صحابہؓ تو وہ بھی مختلف ہیں، حضرت عمرؓ کا فتوی وقوعِ طلاق کا اور حضرات عثمانؓ کا فتوی وعمل عدمِ وقوع کا مؤید ہے، یہاں یہ بات بھی محل غور ہے کہ حضرت عمرؓ کا اثر مشکوک معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اثباتِ دعویٰ کے لئے نصاب شہادت بالا جماع قرآن کے صریح حکم کے مطابق دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں، حالانکہ یہ اثر صرف چار عورتوں کی شہادت اور اسی بنیاد پر حضرت عمرؓ کے وقوع طلاق سکران کے فیصلہ کا ذکر کرتا ہے جو صراحۃً نص کے خلاف اور حضرت عمرؓ سے مستبعد ہے۔

لہذا طلاق سکران اس کے دیگر تصرفات کی طرح غیر نافذ ہے، یہی قول اصول ومقاصد شرع کے مطالعہ کی روشنی میں معتمد اور قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے۔

☆☆☆

طلاق سکران اور سماج پر اس کے منفی اثرات

مولانا عبدالستار بن ولی محمد مدنی [1]

شریعت کے مصالح ومقاصد اور معاشرے کی بگڑتی ہوئی حالت کو دیکھتے ہوئے ہم یہ کہتے ہیں کہ نصوص شرعیہ نے طلاق سکران کے بارے میں جو سکوت اختیار کیا ہے، شاید اسی لئے اختیار کیا ہے کہ علماء وفقہاء اس کے بارے میں حالات کے اعتبار سے حکم لگائیں۔ چنانچہ سابق زمانہ میں طلاق سکران کو نافذ قرار دینا سکران کے لئے زجر وتعزیر تھا، لیکن موجودہ دور میں خصوصاً ہندوستان میں سکران کی طلاق کو واقع اور نافذ ماننے کی صورت میں اس کے حق میں زجر وتعزیر نہیں رہ گئی ہے، بلکہ اس کی بیوی بچوں کے حق میں زجر ہوگیا ہے اور شوہر کی اس حرکت کی سزا بیوی بچے بھگتتے ہیں، جبکہ شوہر کو کوئی خاص حرج نہیں ہوتا۔

جہاں تک ادلہ کی بات ہے تو طلاق سکران کو نافذ ماننے والوں کے جو نقلی دلائل ہیں وہ صراحت سے تو یقیناً خالی ہیں اور دلالت واقتضاء کی صورت میں بھی مقال سے خالی نہیں اور جو عقلی دلائل ہیں ان کا حاصل بھی زجر وتعزیر ہی ہے اور یہ زجر وتعزیر موجودہ دور میں سکران کے حق میں نہیں رہ گئی ہے۔

فقہاء کی آراء

۱۔ سکران کی طلاق واقع اور نافذ ہوگی، اس قول کو اکثر حنفیہ، مالکیہ اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ نے اختیار کیا ہے اور امام احمد کی ایک روایت اسی کے مطابق ہے (مجمع الانہر في ملتقی الابحر ۱/ ۳۸۴ المبسوط ۶/ ۱۱۷۶ البحر الرائق ۳/ ۲۶۶ شرح فتح القدیر ۳/ ۴۷۲ رد المحتار ۴/ ۴۳۸ البنایہ شرح الہدایہ ۴/ ۳۹۱ بدائع الصنائع ۳/ ۹۹، الکافی للقرطبی ۲/ ۱۵۷۱ المجموع شرح المہذب ۱۷/ ۶۲۔ ۶۳ عقد الجواہر الثمینۃ فی مذہب عالم المدینۃ ۲/ ۱۶۱ الشرح الصغیر علی أقرب المسالک الی مذہب الامام مالک ۲/ ۵۴۳ والمغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۴)

۲۔ سکران کی طلاق واقع اور نافذ نہیں ہوگی، اسی کو حنفیہ میں سے امام ابوجعفر طحاوی کرخی، زفر اور محمد بن مسلمہ اور شافعیہ میں سے مزنی نے اختیار کیا ہے، امام شافعی کا ایک قول اور امام احمد کا بھی ایک قول اسی کے ساتھ ہے اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے (صحیح البخاری مع فتح الباری ۹/ ۴۸۵ ۴۴ کتاب الطلاق باب) صحابہ میں سے حضرت عثمانؓ اور ابن عباسؓ سے یہی قول منقول ہے (مختصر اختلاف العلماء ۲/ ۴۳۱)۔

ادلہ فریق اول

جن لوگوں نے سکران کی طلاق کو واقع اور نافذ مانا ہے ان کی نقلی اور عقلی دونوں طرح کی دلیلیں ہیں:

ذیل میں ان کی دلیلیں ملاحظہ ہوں:

''عموم قوله تعالى: فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره...'' (سورۂ بقرہ ۲۳۰)۔

''من غير فصل بين السكران وغيره إلا من خص بدليل''۔

پس اگر اس کو طلاق دے دیا تو اس کے بعد وہ عورت اس کے لئے حلال نہیں یہاں تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ اس آیت کا عموم سکران اور غیر سکران میں تفریق کئے بغیر سب کو شامل ہے سوائے اس کے جو کسی دلیل سے خاص کر لیا گیا ہو (بدائع الصنائع ۳/ ۹۹)۔

''قوله تعالى (يأ ايها الذى آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى...) (سورۂ نساء ۴۳)، فخاطبهم فى حال السكر فدل على أن السكران مكلف...''

---

[1] استاذ المعہد العالی، امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ۔

(اللہ کا قول "اے ایمان والو! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب مت جاؤ" اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں نشہ خور کو نشہ کی حالت میں مخاطب کیا ہے، چنانچہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ سکران مکلف ہے (المجموع شرح المہذب ۱۷/ ۶۲)، لہذا اس کا تصرف درست ہے۔

"قوله عليه الصلاة والسلام: كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه" (بخاری مع فتح الباری مع قول علی بن ابی طالب ﷺ ۹،۴۵۸ کتاب الطلاق)۔

(نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ بچہ اور بے عقل کی طلاق کے علاوہ ہر طلاق صحیح ہے) (بدائع الصنائع ۳/ ۹۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۵، المبسوط ۶/ ۱۷۶)۔

"إن الصحابة جعلوه كالصاحي في الحد بالقذف"۔

(صحابہ نے قذف کی وجہ سے حد جاری کرنے کے سلسلے میں اس کو غیر مدہوش کی طرح مانا ہے) (المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۱۵)۔

"إن عقله زال بسبب هو معصية فينزل قائماً عقوبة عليه وزجراً له عن ارتكاب المعصية"۔

(اس کی عقل کا چلا جانا ایسے سبب سے ہوا ہے جو معصیت ہے، لہذا اس کی زائل شدہ عقل کو موجود ہونے کے درجہ میں مانا جائے گا اس کے لئے عقوبت اور اس کا ارتکاب معصیت کی وجہ سے زجراً) (بدائع الصنائع ۳/ ۹۹)۔

ادلہ فریق ثانی

طلاق سکران کو واقع نہ ماننے والوں کی دلائل درج ذیل ہیں:

"إن عقله زائل والعقل من شرائط أهلية التصرف، ولهذا لا يقع طلاق المجنون والصبي الذي لا يعقل، والذي زال عقله بالبنج والدواء كذا هذا والدليل عليه أنه لا تصح ردته فلان لا يصح طلاقه أولى"۔

(سکران کی عقل زائل ہوتی ہے اور عقل تصرف کی اہلیت کی ایک شرط ہے، اسی وجہ سے مجنون اور غیر عاقل بچہ کی اور جس کی عقل بھنگ اور دوا سے زائل ہوگئی ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی تو اس کی بھی طلاق اسی طرح واقع نہیں ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی ردت صحیح نہیں ہوتی تو بدرجہ اولی اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے) (بدائع الصنائع ۳/ ۹۹)۔

"إنه زائل العقل فأشبه المجنون والنائم وإن العقل شرط للتكليف إذ هو عبارة عن الخطاب بأمر أونهي ولا يتوجه ذلك إلى من لا يفهمه"

(سکران زائل العقل ہے، لہذا وہ مجنون اور سونیکے مشابہ ہے اور عقل تکلیف کی شرط ہے، کیونکہ امر و نہی کے ساتھ خطاب کو ہی تکلیف کہتے ہیں اور جو اس کو نہ سمجھ سکے اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔

مناقشہ ادلہ

دونوں فریق کے ادلہ پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ فریق اول کی دلیلیں نقلی اور عقلی ہونے کے باوجود طلاق سکران کے ثبوت پر دلالت کرنے کے اعتبار سے فریق ثانی کے ادلہ کے مقابلہ میں درج ذیل وجوہات کی بنا پر بہت کمزور ہیں:

۱۔ نقلی دلیلیں طلاق سکران کے وقوع اور ثبوت کی صراحت سے یقینا خالی ہیں۔

۲۔ دونوں قرآنی آیتوں کے عموم میں سکران کو داخل کرکے اس کی طلاق کو اگر صحیح اور واقع مان لیا جائے تو یہ بھی جائز ہے کہ سونے والے، بچے، مجنون، مغمیعلیہ اور معتوہ کی صف میں کھڑا کرکے اس کی طلاق کو لغو قرار دیا جائے، کیونکہ جس علت کی بنا پر سونے والے، بچہ، مجنون وغیرہ کی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا گیا وہی علت سکران میں بھی ہے۔

۳۔ جس دلیل سے بچہ، سونے والے، مجنون، مغمی علیہ اور معتوہ کو دونوں آیتوں کے عموم سے خاص کیا گیا ہے، اسی دلیل سے سکران بھی مخصوص اور آیت کے عموم سے خارج ہے، کیونکہ وہ علت اس میں بھی ہے۔

خلاصہ

۱۔ اگر سکران کے نشہ کا سبب معصیت نہیں ہے تو اس صورت میں اس کی طلاق بالاتفاق واقع اور نافذ نہیں ہوگی۔

۲۔ لیکن اگر نشہ کا سبب معصیت کے قصد سے سکر کا استعمال ہے تو ایسے سکران کی طلاق کے واقع ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے۔

پہلا قول یہ ہے کہ اس کی طلاق صحیح اور نافذ ہوگی، اس قول کو اکثر حنفیہ، مالکیہ اور صحیح قول کے مطابق شافعیہ نے اختیار کیا ہے اور امام احمد کی ایک روایت اسی طرح ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی طلاق واقع اور نافذ نہیں ہوگی، اس قول کو حنفیہ میں سے امام طحاوی، کرخی، زفر اور محمد بن مسلمہ اور شافعیہ میں سے مزنی اور مالکیہ میں سے محمد بن عبد الحکم نے اختیار کیا ہے، اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے۔ صحابہ میں سے حضرت عثمان اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا یہی قول مروی ہے اور دونوں فریق کے ادلہ کے مناقشہ کے بعد طلاق سکران کا عدم وقوع راجح ہوا۔

☆☆☆

طلاق غضبان وسکران کا حکم

مولانا عبدالسلام ابو ہریرہ سلفی [1]

طلاق سکران: آدمی اس طرح نشہ میں مدہوش ہو اور اپنے ہوش وحواس کو کھو بیٹھے جس کی وجہ سے زبان قابو میں نہ رہے کہ کیا کہا اور کیا نہیں کہا، اسی کا نام سکران ہے، ارشاد باری ہے:

''لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون'' (سورہ نساء: ۴۳)، یعنی ''ان السکران لا یعلم ما یقول''، یعنی سکر اور نشہ کی وجہ سے عقل بالکل غائب ہو چکی ہو، ایسی حالت میں اگر کوئی آدمی طلاق دے دے تو واقع نہیں ہوگی، کیونکہ مختلف معتبر سندوں سے مروی ہے:

''قال عثمان: ليس لمجنون ولا لسكران طلاق'' (صحیح بخاری مع الفتح ۹،۳۸۸) (حضرت عثمان بن عفانؓ حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق کو غیر واقع مانتے تھے) اور مصنف ابن ابی شیبہ میں صحیح سند کے ساتھ یہ مروی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نشہ والے کی طلاق کو واقع مانتے تھے، مگر جب انہیں ابان بن عثمان کے ذریعہ معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ ایسی طلاق کو کالعدم قرار دیتے تھے تو انہوں نے فرمان عثمانی پر عمل کیا (مصنف ابن ابی شیبہ ۵/۳۹)۔

ان دونوں خلفاء راشدین (حضرت عثمان اور حضرت عمر بن عبدالعزیز) کے اس فرمان سے کسی صحابی کا اختلاف معتبر سندوں سے منقول نہیں، اور فرمان الٰہی کے بموجب خلفائے راشدین کی اتباع بھی ہمارے لئے ضروری ہے، ارشاد باری ہے: ''فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول وأولى الأمر منكم'' (النساء: ۵۹)۔

صحیح بخاری میں ہے: ''قال ابن عباس ﷺ: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز'' وقال علي ﷺ: كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه'' (صحیح بخاری مع الفتح ۹،۳۸۸) اور ''المعتوہ'' کا معنی حافظ ابن حزم نے اپنی کتاب ''المحلی'' میں یہ لکھا ہے: ''وأما السكران الذي لا يدري ما يتكلم به فهو معتوه بلا شك، لأن المعتوه في اللغة هو الذي لا عقل له، ومن لا يدري ما يتكلم به فلا عقل له فهو معتوه بأي وجه كان'' (محلی لابن حزم ۱۰،۲۱۱)۔

دوسری روایت میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون، وفي رواية ''المعتوه'' حتى يعقل أو يفيق وعن الصبي حتى يبلغ'' (ابوداؤد، نسائی، دارمی، ابن ماجہ، ابن حبان، مستدرک حاکم، احمد ۶،۱۰۰، ۱۰۱، ۱۴۴)۔

علامہ البانی نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے (دیکھئے: ارواء الغلیل ۲/۴)، یعنی تین شخصوں سے احکام شرعیہ مرتفع ہیں، اس میں دوسرا مسلوب العقل ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ سکر کامل سالب عقل اور زائل حواس ہے، لہذا ایسا سکر جس سے عقل اور ہوش وحواس مفقود ہو جائیں اور ایسی حالت میں جو بھی اپنی زبان سے بکے چاہے طلاق کے سلسلے میں یا غیر طلاق کے سلسلہ میں اس کا اعتبار نہ کر کے اس کا شمار مرفوع القلم میں ہوگا۔

حافظ شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ نے نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق کی بابت فرمایا:

''هذه المسألة فيها قولان للعلماء: أصحهما أنه لا يقع طلاقه، فلا تنعقد يمين السكران ولا يقع به طلاق

---

[1] صدر شعبہ دار الافتاء، جامعہ سلفیہ، مرکزی دار العلوم بنارس۔

إذا طلق، وهذا ثابت عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان ﷺ، ولم يثبت عن الصحابة خلافه فيما أعلم، وهو قول كثير من السلف والخلف كعمر بن عبد العزيز وغيره، وهو إحدى الروايتين عن أحمد: اختارها طائفة من أصحابه، وهو القول القديم للشافعي، واختاره طائفة من أصحابه وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة كالطحاوي، وهو مذهب غير هؤلاء'' (مجموع فتاوی لابن تیمیہ ۳۳،۱۰۲)۔

اکابر علماء حنفیہ میں سے امام طحاوی اور امام کرخی نے عدم وقوع طلاق کے موقف کو اختیار کیا ہے، فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''درمختار'' میں ہے: ''ولم يوقع الشافعي طلاق السكران واختاره الطحاوي والكرخي'' امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نشہ والے کی طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی قول کو اختیار کیا ہے، امام طحاوی اور امام کرخی نے۔

فتاوی تاتارخانیہ میں تفرید سے نقل کیا ہے کہ اسی قول پر حنفیہ کا فتوی ہے، اسی قول مختار کے تحت میں علامہ شامی لکھتے ہیں:

''وكذا محمد بن مسلمة وهو قول زفر'' (یعنی محمد بن مسلمہ حنفی نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے) اور امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد رشید امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔

فقہ حنفی کی شہرہ آفاق کتاب ''ہدایہ'' کی شرح فتح القدیر (۱۵۸/۲ کتاب الطلاق مطبع منشی نولکشور لکھنؤ) میں طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل یہ لوگ ہیں:

''قال بعدم وقوله القاسم بن محمد و طاؤس وربيعة بن عبد الرحمن والليث وإسحاق بن راهويه وأبوثور وزفر وقد ذكرناه عن عثمان ﷺ وروي عن ابن عباس ﷺ وهو مختار الكرخي والطحاوي ومحمد بن مسلمة من مشائخنا'' اور آگے چل کر اسی صفحہ پر لکھتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق واقع اور صحیح ہو تو مرتد ہونا بھی صحیح ہوگا، حالانکہ سکران کا ارتداد معتبر نہیں ہے۔

حافظ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں: ''والصحيح أنه لا يقع الطلاق إلا ممن يعلم ما يقول كما أنه لا تصح صلاته في هذه الحالة، ومن لا تصح صلاته لا يقع طلاقه، وقد قال: ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون'' (فتاوی ابن تیمیہ ۳۳،۱۰۳) (یعنی صحیح اور درست بات یہ ہے کہ نشہ میں مدہوش آدمی کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، جب تک کہ اسے یہ نہ معلوم ہو جائے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور جب ایسی حالت میں نماز درست نہیں ہو سکتی تو طلاق کا وقوع بھی صحیح اور درست نہیں ہو سکتا)۔

علامہ شوکانیؒ طلاق سکران پر تفصیلی بحث کرنے کے بعد آخر میں بطور خلاصہ اور نچوڑ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں:

''والحاصل: أن السكران الذي لا يعقل لا حكم لطلاقه لعدم المناط الذي تدور عليه الأحكام وقد عين الشارع عقوبته فليس لنا عن تجاوزها برأينا ونقول يقع طلاقه عقوبة له فيجمع له بين غرمين'' (نیل الأوطار للشوکانی ۷،۲۲)

یہ بات محقق اور مسلم ہے کہ دنیا کا کوئی بھی فرد اپنی شریک حیات کو بخوشی طلاق دے کر اپنی زوجیت سے الگ نہیں کرتا بلکہ ہر شخص غصے کی حالت میں ہی طلاق دیتا ہے، جیسا کہ ''نیل الأوطار'' میں ابن السید کا قول منقول ہے۔

البتہ ایسا آدمی جو اپنے غیظ وغضب میں ہونے کی وجہ سے بالکل مدہوش اور مسلوب العقل ہو جائے اور اسی حالت مدہوشی میں طلاق دے دے تو ایسی طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ ظاہر ہے کہ ایسی مدہوشی اور بے خودی کی حالت جنون کی قسم سے ہے اور جنون میں طلاق واقع نہیں ہوتی اور اسی بات کو علامہ ابن تیمیہؒ نے ''مجموع الفتاوی'' کے اندر ذکر کیا ہے۔

''إذا بلغ الأمر إلى أن لا يعقل ما يقول، كالمجنون، لم يقع به شئ'' (کما فی النیل ۸،۲۵)۔

"إغلاق" کا معنی اکثر محدثین نے "الغضب" کے ساتھ کیا ہے، یعنی ایسا غضب جس سے اس کی عقل متغیر اور ہوش وحواس زائل ہو جائے اور اس حالت میں اگر طلاق دے دے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس کے علاوہ طلاق سکران اور طلاق غضبان کی جتنے بھی درجات اور مراتب ہیں اس میں طلاق واقع ہو جائے گی، جیسا کہ نصوص کتاب وسنت اس پر دال ہیں۔ ☆☆☆

جدید فقہی تحقیقات

تیسرا باب مختصر تحریریں

حالت نشہ کی طلاق اور ضرر اشد اور اخف کا اصول

حضرت مولانا مفتی نظام الدین عظمی[1]

۱۔ حکومت وقت کا حکم حکومت کے بدل جانے کے بعد باقی رہنا ضروری نہیں، جیسے کہ حکومت کا قانون تھا کہ اگر کوئی عورت اپنا نکاح غیر کفو میں کر لے تو اس کا یہ نکاح صحیح منعقد نہ ہوگا جس کی صراحت شامی جلدی ۲ میں ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس نکاح سے حرام کاری کرنے کا گناہ ہوتا رہے گا، لیکن جب وہ حکومت ختم ہوگئی تو اب یہ حکم باقی نہ رہا بلکہ نکاح صحیح ہوجاتا ہے، البتہ اولیا کو یہ اختیار رہتا ہے کہ ظاہر روایت کے مطابق اعتراض کر سکتے ہیں، اس جزئیہ سے معلوم ہوا کہ حکومتِ وقت ختم ہوجانے سے سابق حکم کا باقی رہنا ضروری نہیں رہتا۔

۲۔ اسی طرح سکران کے طلاق میں حکومت کا حکم شوہر پر زجر کرنے کے لئے ہوتا ہے، کما ھو ظاھر و مسلمہ اور یہ حکم حکومت کے حکم سے ہوتا ہے، پس اگر یہ حکومت ختم ہوجائے تو حکومت کا یہ حکم باقی رہنا ضروری نہیں رہے گا، جیسا کہ ابھی کسی عورت کے غیر کفو میں نکاح کرنے کے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

۳۔ کسی حکومت کے حکم کے نفاذ کے لئے شرط ہے کہ وہ حکم کسی نصِ قطعی کے معارض یا مخالف نہ ہو اور صورت مسئولہ میں حکومت کا یہ حکم اس نصِ قطعی "ولا تزر وازرۃ وزر اُخری" کے حکم سے ٹکراتا ہے اور معارض ہوتا ہے، کیونکہ حرام کا حکم لگانے میں شوہر پر زجر کرنا مطلوب ہوتا ہے اور فی زمانہ صورت موجودہ میں بجائے شوہر کے بیوی بچوں پر زجر ہوجاتا ہے اور ظاہر ہے شوہر شخص آخر ہے اور بیوی شخص آخر ہے اور بچے بھی شخص آخر ہیں اور صورتِ موجودہ میں بجائے شوہر کے بیوی بچوں پر زجر کھلا ہوا "ولا تزر وازرۃ وزر اخری" کا ارتکاب ہوگا، اگر یہ تدبیر کی جائے کہ طلاق ہوتے ہی شوہر مہر دے دے، عدت کا اور بچوں کا خرچ دے دے اگر وہ خود نہ کرے تو حکومت سے قانون بنوا کر یہ عمل کرلیا جائے جب بھی کام نہ چلے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ''ما یبدل القول لدی وما انا بظلام للعبید'' (سورہ ق ۱۶:) اس منطوق کا حاصل یہ ہے کہ یہ بیوی بچے ناکردہ گناہ کے درجہ میں مظلوم ہیں اور اس خطرناک آیتِ کریمہ کے مصداق بنتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے اس قول کے باغی بنتے ہیں اس لئے حرمت کا یہ حکم باقی رہنا ضروری نہیں رہے گا، خاص کر جب حکومت ختم ہوچکی ہے اور علما متقنین کا اس میں اختلاف بھی ہے، اس لئے حرمت کے ختم ہونے کا حکم ہوگا اور یہ حکم نظیر بن جائے گا اس حکم کے ختم ہونے کا جو عورت کے غیر کفو میں نکاح کرنے کا تھا اور حرمت کا حکم باقی رکھنا ایسا ہی ہوجائے گا کہ بارش میں بھیگنے سے بچنے کے لئے بھاگ کر پرنالے کے نیچے کھڑے ہوگئے۔

۴۔ اگر ہم ایسا نہ کرسکیں تو شرعاً تسلیم شدہ عند الکل یہ ضابطہ فقہیہ ہے کہ "الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف" یعنی ضرر اخف کو قبول اور برداشت کرکے ضررِ اشد کو زائل کیا جائے گا، اس اصل شرعی کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حرمتِ طلاق کے حکم کو برداشت کرکے اور اس کو نافذ نہ کرکے ضررِ اشد کو جو طلاق دینے والے کے بیوی بچہ پر پڑتا ہے، زائل کردیا جائے۔

☆☆☆

---

[1] سابق صدر مفتی، دار العلوم دیوبند۔

وقوع طلاق سکران۔ غور وفکر کے چند پہلو

مولانا قاضی عبدالجلیل قاسمی [1]

اہل علم پر مخفی نہیں کہ طلاق سکران واقع ہوگی یا نہیں، یہ ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے، اس سلسلہ میں عہد صحابہ سے ہی اختلاف چلا آرہا ہے۔

ظاہر ہے کہ جو احکام نصوص قطعیہ سے ثابت ہیں یہ اور ان پر نصوص کی دلالت واضح صریح اور قطعی ہے، ان میں اختلاف کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔

ایک بڑی تعداد ان صحابہ، تابعین وتبع تابعین کی ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ طلاق سکران واقع نہیں ہوگی (دیکھئے: مصنف ابن ابی شیبہ ۴، ۵، ۷۵، ۷۶، المجموع شرح المہذب ۱۷، ۶۳، ۶۴۔ البنایہ شرح الہدایہ ۴/۳۹۱۔ المدونۃ الکبری ۳/۳۰۔ المحلی لابن الحزم ۳۶/۵۳۵۔ فتح القدیر ۳/۴۷۲۔ فتح الباری ۹/۳۸۹۔ المغنی ۷/۱۱۴۔ الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۳/۸۰۔)

وقوع طلاق سکران کے قائلین کے کچھ دلائل علامہ کاسانی نے بدائع میں اور علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں نقل کئے ہیں، ان کے جوابات بھی علامہ نووی، علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن القیم نے دیئے ہیں، بلکہ علامہ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں اور علامہ ابن قیم نے زاد المعاد میں بڑی تفصیل کے ساتھ ان دلائل کا جائزہ لیا ہے۔

دوسری طرف عدم وقوع کے قائلین کے دلائل کا جائزہ بھی علامہ نووی نے لیا ہے۔

جو حضرات طلاق سکران کو واقع قرار دیتے ہیں، ان کے پیش نظر بنیادی طور پر شوہر کی تعزیر ہے، جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے

میری ناقص رائے یہ ہے کہ جہاں شوہر ظالم نہ ہو، اس کا برتاو بیوی بچوں کے ساتھ ہمدردانہ ہو، وہ ان کے حقوق ادا کرتا ہو وہ اگر نشہ کی حالت میں طلاق دے دے تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس میں شوہر کو تنبیہ نہیں ہوگی، البتہ اس کے بیوی بچے مصائب میں مبتلا ہو جائیں گے اور اگر شوہر صرف یہی نہیں کہ وہ شراب نوشی کا عادی ہے، بلکہ بیوی کے حق میں ظالم ہے تو ایسا شخص اگر طلاق دے تو اس کی طلاق واقع ہونی چاہئے، اس میں شوہر کو زجر وتوبیخ ہو یا نہ ہو، لیکن ایک کمزور عورت کو ظلم وجور سے رہائی تو مل ہی جائے گی۔

یہ اعتراض کہ یہ وقوع طلاق یا عدم وقوع طلاق کا کوئی واضح جواب نہیں ہوا۔ اسی طرح ہر طلاق میں تحقیق کرنی ہوگی کہ شوہر جس نے نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے، وہ ظالم ہے یا نہیں، یہ بات قابل التفات نہیں ہے۔

اس لئے کہ حضرات فقہاء حنفیہ میں جو حضرات سکران کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں، ان کے ہاں بھی یہ صراحت موجود ہے کہ اگر کسی حلال چیز کے پینے سے نشہ آجائے اور اس حالت میں طلاق دے دے تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر شراب کسی نے زبردستی پلا دی اور نشہ آ گیا پھر طلاق دیدی تو بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

تو جہاں تک طلاق سکران میں اس کی تحقیق کی جائے گی کہ یہ نشہ حلال چیز کے پینے سے آیا یا حرام کے پینے سے اور اگر حرام کے پینے سے نشہ آیا ہے تو اس نے اپنی خوشی سے شراب پی ہے یا اس کو زبردستی پلائی گئی ہے، تاکہ اس کی روشنی میں طلاق کے وقوع یا عدم وقوع کا فتوی یا فیصلہ دیا جا سکے۔

اسی طرح یہ تحقیق بھی کی جائے گی کہ وہ اپنی بیوی بچوں کے حق میں ظالم وجابر ہے یا نہیں، اگر وہ ظلام وجابر ہے اور نشہ کی حالت میں زدوکوب کرتا ہے تو اس کی دی ہوئی طلاق واقع ہوگی، اس میں اس کو زجر ہو یا نہ ہو، لیکن اس کی بیوی تو ظلم وجور سے نجات پا جائے گی۔

اگر وہ ظلم وجور کا مرتکب نہیں ہوتا بلکہ اہل وعیال کے حق میں وہ مصلح ہے، ان کے حقوق ادا کرنے میں کوئی کوتاہی نہیں کرتا تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وقوع طلاق کا اثر اس پر نہیں ہوگا یا کم ہوگا، لیکن اس کی بیوی بچے مصائب کا شکار ہو جائیں گے۔ ☆☆☆

---

[1] قاضی امارت شرعیہ، پھلواری شریف پٹنہ

اجتہادی مسائل سے متعلق بعض اصولی نکات

مفتی محبوب علی وجیہی[1]

۱۔ شریعت مطہرہ اور احکام اسلامی کے مآخذ اصل میں دو ہیں، کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس بھی مآخذ شمار کئے گئے ہیں، لیکن ان کا محور بھی کتاب وسنت ہی ہے، ائمہ مجتہدین انہی کو مضبوطی کے ساتھ استنباط احکام میں استعمال کرتے ہیں، اس لئے مجتہدین کے متخرجہ ومستنبطہ مسائل شریعت مطہرہ ہی ہیں، ان حضرات کی یہ ذاتی رائے نہیں ہے، ان کے بیان کردہ مسائل اجتہادیہ کو ان کی ذاتی رائے کہہ کر ان کے شریعت ہونے کا جو انکار کررہا ہے وہ گمراہ ہے۔

۲۔ مسائل دو قسم کے ہیں: ایک وہ جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور کتاب سنت سے تعلق رکھتے ہیں، ان کے خلاف جو عقائد بیان کئے جائیں گے وہ باطل ہیں، جیسے معتزلہ کا انکار تقدیر یا ثواب وعذاب قبر، یا روافض کا صحابہ کرام کے سلسلہ میں عقیدہ فاسد۔

دوسری قسم ان مسائل کی ہے جو فقہی احکام سے متعلق ہیں اس میں غیر منصوص احکام میں لغت کی وجہ سے یا استعمال کی وجہ سے جو اختلاف ائمہ ہوگا وہ حق وباطل اور عزیمت ورخصت کا نہیں ہوگا، بلکہ اس میں سے ایک رائے صواب محتمل خطا ہے اور دوسری رائے خطا محتمل صواب ہے، مقلد پر واجب ہے کہ وہ اپنے امام کی تقلید کرے یعنی اس کے بیان کردہ مسائل پر ہی عمل کرے اور یہ شخص ان مسائل پر عمل کرنے کی وجہ سے عامل بالشریعت ہی کہلائے گا، مجتہدین کے اسباب اختلاف کی تفصیل تو بہت ہے جو اصول فقہ کی کتابوں میں درج ہے، ہمارے استاذ محترم نے ایک وجہ یہ بھی بیان کی تھی کہ امام ابوحنیفہ شارع کی غرض اور حکمت پر نظر کرتے ہیں اور اس کو علت بنا کر نئے مسائل کا استخراج کرتے ہیں، اس کے لئے ہلکی قابل تحمل حدیث ضعیف بھی مل جاتی ہے تو اسے مستدل بنالیتے ہیں اور امام مالک اہل مدینہ کو دیکھتے ہیں اور اس سے فیصلہ کرتے ہیں، امام شافعی اصح حدیث اور اصح سند کو دلیل بناتے ہیں اور امام احمد اگر حدیثوں میں تقدم وتاخر کی تاریخ نہیں پاتے تو کبھی اس حدیث پر فتوی دیتے ہیں اور کبھی اس حدیث پر اور فرماتے ہیں کہ یہ بھی قول رسول ہے اور وہ بھی قول رسول، اسی لئے امام احمد سے ایک مسئلہ میں کئی کئی روایتیں ملتی ہیں، نیز احادیث کے ضعیف اور غیر ضعیف کی تحقیق میں اختلاف ائمہ سبب ہوتا ہے مسئلہ کے اختلاف کا اور کبھی خاص، عام، مجمل وغیرہ کے اندر اختلاف بھی سبب ہوتا ہے، جیسے لفظ قرئ کے اندر متضاد معنی ہونے کی وجہ سے اختلاف ہوا ہے، علت استنباط کے اختلاف کی وجہ سے بھی اختلاف ہوتا ہے، جیسے حدیث ربا میں ہے۔

ایک عام مسلمان کیلئے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے کہ مسلم ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے، کیونکہ ان کی تقلید کرنے والے بڑے بڑے علما نے ان کے مسائل کو خوب جانچ تول لیا ہے اور جہاں ذرا کچھ خامی نظر آئی ہے اس کی اصلاح کردی ہے، عوام تو عوام ہیں آج کل علما بھی عام طور سے استخراج واستنباط کی پوری صلاحیت نہیں رکھتے، لہٰذا ان کیلئے بھی کسی ایک امام کی تقلید لازم ہے، یہ ہرگز جائز نہ ہوگا کہ کسی مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کرلی اور کسی میں کسی کی، بلکہ سب مسائل میں ایک ہی امام کی تقلید ضروری ہوگی۔

۵۔ مجتہدین کرام سب حق پرست ہیں، لہٰذا کسی کو برا کہنا یا برا سمجھنا حرام ہے، ہمارے لئے سب پیشوایان دین اور قابل احترام ہیں، بلکہ اختلافی مسائل بیان کرتے وقت یہ نہ خیال کرے کہ میں ان کا جواب دے رہا ہوں یا ان کا مدمقابل ہوں، چہ خاک را نسبت با عالم پاک، حدیث شریف میں ہے: ''من لم يعظم كبيرنا ومن لم يرحم صغيرنا فليس منا'' اپنے دلائل یا مخالف کے جوابات دیتے وقت یہ خیال کرے کہ میں اپنے امام کے اقوال نقل کررہا ہوں، رحمۃ اللہ یا رضوان اللہ ان کے نام نامی کے ساتھ لگائے۔

---

[1] مدرسہ جامعۃ العلوم فرقانیہ رامپور یوپی۔

۶۔ سلف صالحین نے ہمیشہ اختلافی مسائل بیان کرتے وقت مخالف کا نہایت احترام کیا ہے، امام شافعی کا واقعہ مشہور ہے کہ قیام بغداد میں امام ابو حنیفہ کے مزار کے قریب انہوں نے فجر کی نماز ادا کی اور اس میں قنوت نہیں پڑھی، لوگوں نے معلوم کیا تو آپ نے فرمایا: ابوحنیفہ کے ادب کی وجہ سے میں نے اس کو ترک کردیا، ہمارے علما کا بھی یہی طریقہ ہونا چاہئے، بفضلہ تعالیٰ ہمارے استاذ مکرم کا بھی یہی طریقہ تھا اور ہم بھی اسی روش پر قائم ہیں۔

۷۔ یقیناً جب حالات ایسے پیدا ہوجائیں کہ اپنے امام کے قول پر عمل کرنا عسر اور سخت تنگی اور حرج کا باعث ہو تو دفع حرج کے لئے ایسے علما جو ماہرین شریعت ہوں اور ورع وتقوی بھی ان کے اندر موجود ہو تو ان کے لئے دوسرے امام کی رائے پر فتوی دینا جائز ہے جیسے امام ابوحنیفہ کے نزدیک مفقود الخبر کی مدت فسخ نکاح میں نوے سال ہے، لیکن اس میں عورت کے لئے سخت حرج تھا اس لئے علما حنفیہ امام مالک کے قول پر فتوی دیا جو چار سال کی مدت ہے۔

۸۔ جبکہ معتبر اصحاب افتاء کے آراء میں اختلاف ہو تو عام مسلمانوں کو غور کرنے کے بعد دل جس صاحب افتائ کی طرف مائل ہو اس پر عمل کرلے، عند اللہ اس کا عمل مقبول ہوگا۔

☆☆☆

مدہوش شخص کی طلاق کے اعتبار وعدم اعتبار کا مسئلہ

ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی[1]

مقدمہ اولی۔ سکر کے حدود کا تعین

لفظ سکران کا اطلاق نشہ کی اس حالت پر ہوگا جبکہ آدمی اس درجہ مدہوش کہ اس کو نہیں معلوم ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، قرآن کریم میں ارشاد ہے:
یاایھاالذین اٰمنوا لاتقربوا الصلوٰۃ وأنتم سکاری، حتی تعلموا ماتقولون'' (سورۃ النساء ۴۳)۔ اے ایمان والو! تم نماز کے پاس بھی ایسی حالت میں نہ جاؤ کہ تم نشہ میں ہو یہاں تک کہ تم سمجھنے لگو کہ (منہ) سے کیا کہتے ہو)

یہ حالت جس میں آدمی کو معلوم نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے یہ اس قسم سے بدتر ہے جس کے بارے میں ارشاد ہے: لایواخذکم اللہ باللغو فی أیمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم (سورہ بقرہ ۲۲۵ سورہ مائدہ ۲۹) (اللہ تم سے آخرت میں مواخذہ نہیں فرمائیں گے تمہاری قسموں میں (ایسی) بیہودہ قسم پر لیکن داروگیر فرمائیں گے اس (جھوٹی قسم) پر جس میں تمہارے دلوں نے (جھوٹ بولنے کا) ارادہ کیا ہے)۔

لہٰذا بغیر نیت وارادہ کے وہ قسم بھی ناقابل اعتبار ہے جبکہ آدمی ہوش وحواس میں ہو، مگر بغیر قصد وارادہ کے قسم کھائے، لہٰذا قصد وارادہ کے بغیر کوئی فعل قابل اعتبار نہیں ہے۔

حدیث نبوی: انما الاعمال بالنیات'' (اعمال کا دارومدار نیت پر ہے) سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اصل نیت وارادہ ہے، لیکن سکران (نشہ کی حالت میں ہونے والا شخص) ضروری نہیں ہے کہ وہ اتنا مدہوش ہو کہ اس کو معلوم نہ ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، ہوسکتا ہے کہ نشہ کی ابتدائی حالت ہو جس کو سرور کہتے ہیں اور وہ راستہ دیکھ کر سمجھ کر چل رہا ہو، مگر فقہاء کرام کے نزدیک حالت سکر وہی کہلائے گی جس میں آدمی کو زمین وآسمان کا پتہ نہ ہو۔

''التعریفات الفقہیہ مرتبہ مولانا مفتی عمیم الاحسان البرکتی سکران کی تعریف میں لکھتے ہیں: السکران عند أبي حنیفة من لایعلم الارض من السماء، وعندھما تخلیط کلامہ من شرب الخمر وعند بعض الفقہا من اختلط فی مشیہ وتحرکہ''۔
(حضرت امام ابوحنیفہ کے نزدیک سکران اس کو کہا جائے گا جس کو زمین آسمان کی تمیز نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک جس کی باتیں بہکی بہکی ہوں اور بعض فقہا کے نزدیک جو چلنے میں لڑکھڑا رہا ہو اور (دائیں بائیں) جھوم رہا ہو)۔

حضرت امام ابوحنیفہ نے جو تعریف کی ہے وہ حتی تعلموا ماتقولون کے مفہوم سے قریب ہے، جو آیت قرآنی سے مستفاد ہے اور اس سے اس سکر کی تعیین ہوجاتی ہے جو زیر بحث ہے۔

مقدمہ ثانیہ

لیکن فقہا کے سامنے یہ اصل بھی ہے کہ اگر نکاح، طلاق اور رجعت میں سنجیدگی سے کوئی بات کہی ہو یا مذاق سے کہی ہو یا یوں کہئے کہ بالارادہ کہی ہو یا لاابالی پن میں کہہ دی ہو اس کو سنجیدہ اور واقعی سمجھا جائے گا۔

مقدمہ ثالثہ

حنفیہ کے نزدیک سکران کی دی ہوئی طلاق واقع ہوجاتی ہے جیسا کہ قاعدہ فقہیہ سے ثابت ہے، مگر اس سلسلہ وہ ایک بات یہ بھی کہتے ہیں کہ

[1] سابق معتمد تعلیمات دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنو۔

اگر کوئی نشہ کی حالت میں کلمہ کفر زبان سے نکال دے تو اس کی بیوی کو حرام نہیں قرار دیا جائے گا، یہ بات خلاف قیاس بطور استحسان کے تسلیم کی گئی ہے۔

لہٰذا اگر نشہ کی حالت ابتدائے سکر کی ہے اور نشہ کا زہر رگ وپے میں سرایت نہیں کیا ہے، صرف سرور کی حالت ہے، چال میں لغزش نہیں ہے، گفتار پر قابو ہے تو اس کا حکم اس شخص کا ہوگا جو بقید حواس ہے، اور جس طرح کی طلاق اس نے دی ہے وہ واقع ہوگی۔

واضح رہے کہ سکران کا اطلاق نشہ کے ابتدائی حالات پر بھی ہوتا ہے جیسا کہ ایک شاعر نے کہا ہے:

فاليوم أصبحنا سكارى نشوة
شامية قد ميته صحبائها

اور اگر نشہ اتنا چڑھ گیا ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ منہ سے کیا کہہ رہا ہے یعنی (لايعلم يقول) کی حالت میں ہے تو استحسانا اس کی طلاق ایک طلاق رجعی مانی جائے گی، خواہ اس نے تغلیظ ہی کیوں نہ کردی ہو اور ہوش آنے کے بعد اس سے پوچھا جائے گا کہ آیا اس نے طلاق سمجھ بوجھ کردی تھی یا نہیں؟ اگر اس وقت بھی وہ مصر ہو تو تغلیظ واقع ہوگی ورنہ نہیں، اس تجویز میں اس کی رعایت رکھی گئی ہے کہ فقہی قاعدہ کی مطلق خلاف ورزی نہیں ہوگی۔

(۱) اس کی اصل ترمذی کی یہ حدیث ہے:

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ثلاث جدهن جد وهزلهن جد: النكاح، والطلاق، والرجعة۔ رواه الترمذی وأبو داودوقال الترمذی : هذا حديث حسن غريب (مشكوة ۲۸۴)

اس قیاس میں ایک فرق ہے کہ کسی کو ہلاک کرنا خواہ زہر کے ذریعہ ہو یا گولی کے ذریعہ عملی فعل ہے اور زبان سے طلاق وعتاق کا لفظ نکالنا لسانی عمل ہے، لہٰذا قول کو فعل پر قیاس کرنا درست نہیں ہوگا

☆☆☆

موجودہ حالات میں طلاق سکران کا نفاذ

مولانا شفیق الرحمن ندوی[1]

۱۔ معاشرہ کی حالت اور احکام شرعی کے بارے میں تحریر کردہ تفصیلات سے میں متفق ہوں۔

۲۔ طلاق سکران کے نافذ ہونے کے سلسلہ میں کوئی نص یا صریح حکم موجود نہیں ہے، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق سکران نافذ نہ ہو، کیونکہ کسی بھی عمل یا تصرف کے معتبر ہونے کیلئے ہر جگہ عقل کی قید لگی ہوئی ہے، عقل کے بغیر کوئی تصرف شرعاً معتبر نہیں ہوتا۔ سکران ہوش وحواس اور عقل سے عاری ہوتا ہے۔ نشہ کی حالت میں اس سے جو حرکتیں صادر ہوتی ہیں اس وقت اسے ان کا احساس وادراک ہی نہیں ہوتا۔

جن حضرات نے طلاق سکران کو واقع مانا ہے وہ زجر وتوبیخ اور عبرت پذیری کیلئے مانا ہے، ابتدا میں خدا ترسی تھی، اسلامی حکومت تھی اور اسلامی معاشرہ کی گرفت مضبوط تھی، اس لئے طلاق سکران کے وقوع سے عبرت پکڑتے ہوئے کچھ لوگوں نے اس ام الخبائث سے توبہ کرلی ہو تو بعید از قیاس نہیں، بلکہ اس کا غالب امکان ہے کہ ایسا ہوتا ہوگا، لیکن موجودہ حالات مختلف ہیں، ہندوستان جیسے ملک میں جہاں اسلامی حکومت نہیں ہے، آخرت کا تصور اور خوف مدھم پڑ چکا ہے، معاشرہ کی گرفت بھی افسوس ناک حد تک کمزور پڑ چکی ہے، ایسے حالات میں طلاق سکران کے نفاذ کا کوئی مثبت اثر نہیں پڑتا ہے، کوئی تائب نہیں ہوتا، دوسری طرف اس کے منفی اثرات مرتب ہورہے ہیں جن کا علم ہر شخص کو ہے، اس پس منظر میں اس مسئلہ پر غور کرنے کی واقعی ضرورت ہے۔ ہمارے نزدیک وہ فقہا اور ائمہ جو طلاق سکران کے عدم وقوع کے قائل ہیں ان کی رائے کو اختیار کرنا اور اس کے مطابق فتوی دینا جائز ہے۔

☆☆☆

[1] سابق استاذ فقہ، دار العلوم ندوۃ العلما لکھنو۔

نشہ میں مبتلا شخص احکام کا مکلف نہیں

مفتی عزیز الرحمن بجنوری [1]

:یاأیها الذین اٰمنوا لاتقربوا الصلوة وأنتم سکاری، حتی تعلموا ما تقولون" (سورۃ النساء ۴۳)۔

اے ایمان والو! تم نماز نہ پڑھا کرو جبکہ تم نشہ کی حالت میں ہو حتی کہ تم جان لو جو کچھ کہتے ہو)

"حتی تعلموا ما تقولون" کی قید سے صاف ظاہر ہے کہ آدمی کو کوئی کام کرتے ہوئے باشعور اور باہوش وحواس ہونا چاہئے، یہی حال سکر اور نشہ کا ہے جس کے بارے میں بیان فرمایا گیا ہے:

"السکر اذا بلغ حداً لایعلم الرجل ما یقول فحینئذ لایصح خطابه الخطاب توجه بعد الصحو" (التفسیر المظهری ۲،۱۱۲) (سکر جب اس حد کو پہنچ جائے کہ آدمی نہ جان سکے کہ کیا کہتا ہے، اس صورت میں وہ مخاطب نہیں ہے، مخاطب وہ نشہ دور ہونے کے بعد ہوتا ہے)۔

اس تصریح کے مطابق جب نشہ باز مخاطب ہی نہیں تو احکام کا مکلف بھی نہیں ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ نے کہا ہے:

۱۔ ولو زال عقله بالصداع لا یقع (هدایه) (اگر دردسر کی وجہ سے عقل جاتی رہے تو طلاق واقع نہ ہوگی)۔

۲۔ ولو ذهب عقله بدواء أو أکل البنج لا یقع" (البنایه ۲،۲۴۶) اور اگر عقل دواء یا بھنگ کھانے سے چلی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی)۔

۳۔ ولم یوقع الشافعی طلاق السکران واختاره الطحاوی والکرخی، وفی التتار خانیه: والفتوی علیه" (درمختار ۲،۴۲۴)۔

۴۔ خلافا لمحمد، ویفتی بقول محمد (فتح القدیر ص: ۱۵۱) امام شافعی نے سکران کی طلاق کو واقع نہیں مانا اور امام طحاوی اور کرخی نے اسی کو اختیار کیا ہے اور تاتارخانیہ میں اسی پر فتوی ہے، امام محمد اس کے خلاف ہیں (وہ طلاق کو واقع مانتے ہیں) اور انہی کے قول پر فتوی ہے)۔

۵۔ وعن عثمان ﷺ أنه لایقع طلاقه وبه أخذ الطحاوی والکرخی وهو أحد قولی الشافعی" (البدائع ۳،۱۱۴)۔
(حضرت عثمانؓ طلاق کو واقع نہیں مانتے تھے اور اسی کو کرخی اور امام شافعی نے اختیار کیا ہے)۔

اوپر ذکر کردہ تصریحات میں حضرات حنفیہ کے دو مکتب فکر گزرے ہیں، ایک تو حضرت عثمانؓ کے ارشاد کے مطابق ہے اور اس کو امام کرخی، امام طحاوی اور امام شافعی نے اختیار کیا ہے۔ دوسرا مکتب فکر امام محمد کا ہے کہ وہ طلاق سکران کو واقع مانتے ہیں۔ ظاہر یہ ہے کہ حالات اور زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے انہوں نے یہ حکم دیا ہے اور موجودہ زمانہ میں اس زمانہ کے مقابلہ میں ہزاروں گنا زیادہ بگاڑ ہے۔ پھر بھی ہمارے لئے دونوں مذکورہ مکتب فکر قابل تقلید ہیں، لہذا:

۱۔ جو لوگ شرابی اور اوباش ہیں اور عورتوں پر ظلم کرنے والے ہیں اور انہوں نے نشہ اختیاری طور پر کیا ہو یا ان کو نشہ دے دیا گیا ہو تو اس کو طلاق مکرہ پر قیاس کرتے ہوئے طلاق کو واقع مانا جائے گا بشرطیکہ اس کے ساتھ دھوکہ نہ کیا جاتا ہو۔

۲۔ پہلے مکتب فکر کے اعتبار سے شریف اور بھلے لوگ جو غریب ہیں اور عورتیں ان کی چالاک ہیں ان کی طلاق کو واقع نہ مانا جائے گا۔

☆☆☆

---

[1] مدنی دار الافتاء بجنور۔

حالت نشہ کی طلاق، علماء کا موقف اور موجودہ حالات

مولانا عتیق احمد بستوی[1]

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق کے بارے میں عہد صحابہ ہی سے اختلاف چلا آرہا ہے، نشہ کی بعض حالتوں کی طلاق کے بارے میں فقہاء کے درمیان بڑی حد تک اتفاق رائے پایا جاتا ہے اور بعض شکلیں خاصی مختلف فیہ ہیں، اس لئے نشہ کی مختلف صورتوں کی وضاحت کے ساتھ ان میں دی گئی طلاق کا حکم بیان کرنا ضروری ہے۔

۱۔ اگر کسی شخص کو کسی حلال چیز کے استعمال سے نشہ پیدا ہو گیا اور اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دے ڈالی تو جمہور فقہاء کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، حنفی مسالک کی تمام کتابوں میں اس مسئلہ کی صراحت موجود ہے (المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۴۵) مفتی بہ قول طلاق واقع نہ ہونے کا ہے (بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۰، البحر الرائق ۳/ ۲۴۸)۔

۲۔ کسی شخص نے اگر کسی نشہ آور حرام چیز کا استعمال ایسی صورت میں بطور دواء کے کیا جب ماہر مسلم اطباء کی رائے میں اس مرض کا علاج اسی نشہ آور چیز ہی سے ہو سکتا تھا اور اسے استعمال کرنے سے اس کو نشہ لاحق ہو گیا اور اس حال میں اس نے بیوی کو طلاق دے ڈالی تو یہ طلاق بھی جمہور فقہاء کے نزدیک واقع نہیں ہوگی (المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۴۵، کتاب الأم الشافعی ۱۱/ ۳۸۲، فتح القدیر ۳/ ۳۴۷، ۳۴۸)۔

۳۔ اگر کسی شخص نے لاعلمی میں نشہ آور چیز کا استعمال کر لیا، مثلاً شراب کو کوئی حلال مشروب سمجھ کر پی گیا اور اسے نشہ طاری ہو گیا، اور ایسی حالت میں اس نے بیوی کو طلاق دے ڈالی تو جمہور فقہاء کے نزدیک یہ طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو قرار پائے گی۔

۴۔ کسی شخص کو شراب یا کسی دوسری نشہ آور چیز کے استعمال پر مجبور کیا گیا، جبر و اکراہ کی وہ صورت اختیار کی گئی جس میں اس کے لئے اس حرام چیز کا استعمال جائز ہو گیا، اس لئے اس نے نشہ آور چیز کا استعمال کر لیا اسے نشہ آ گیا اور اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دے ڈالی تو یہ طلاق بھی جمہور فقہاء کے نزدیک لغو قرار پائے گی (فتح القدیر لابن الہمام ۳/ ۳۴۸)۔

کسی شخص نے شراب یا کسی نشہ آور چیز کا استعمال اپنی رضامندی سے جان بوجھ کر کیا، اس طرح اس نے گناہ کا ارتکاب کیا، اسے نشہ طاری ہو گیا اور نشہ کی حالت میں اس نے طلاق کے الفاظ استعمال کئے تو یہ طلاق واقع ہوئی یا نہیں اس بارے میں عہد صحابہ ہی سے اختلاف چلا آرہا ہے۔

رسول اللہ ﷺ سے اس بارے میں کوئی صریح حکم منقول نہیں ہے، صحابہ کرام میں سے خلیفہ ثالث حضرت عثمانؓ بن عفان کے بارے میں یہ بات ثابت ہے کہ وہ اس طلاق کو واقع نہیں مانتے تھے۔

(بدائع الصنائع ۳/ ۹۹، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۴۷، صحیح البخاری کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق والکرہ والسکران)۔

ابن المنذر نے لکھا ہے کہ صحابہ کرام میں سے اس مسئلہ میں صرف حضرت عثمانؓ کا قول معلوم ہے اور ان کی رائے سے کسی دوسرے صحابی کا اختلاف معلوم نہیں، لیکن ابن المنذر کا یہ دعوی درست نہیں، کیونکہ اس مسئلہ میں بعض دوسرے صحابہ کرام کے آثار حضرت عثمانؓ کی رائے کے خلاف موجود ہیں، وقوع طلاق کے بارے میں حضرت علی، حضرت ابن عباس، حضرت معاویہؓ کے آثار ہیں (المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۴۷، بدایۃ المجتہد ۲/ ۸۲) حضرت ابن عباسؓ کا ایک اثر عدم وقوع کا بھی ہے (صحیح البخاری کتاب الطلاق، باب الطلاق فی الاغلاق، اعلاء السنن ۱۱/ ۱۷۵)۔

---

[1] استاذ فقہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ (یوپی)۔

تابعین اور فقہاء مجتہدین کی اکثریت اس طلاق کو واقع مانتی ہے، سعید بن المسیب، عطاء بن رباح، مجاہد، حسن بصری، ابن سیرین، ابراہیم نخعی، میمون بن مہران، سفیان ثوری، اوزاعی، ابن شبرمہ، ابوحنیفہ، صاحبین، مالک بن انس رحمہم اللہ اس طلاق کو واقع مانتے ہیں (فتح القدیر ۳/ ۳۴۵، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۴۶، ۳۴۷) کتاب الأم کی صراحت کے مطابق امام شافعی بھی اس طلاق کو واقع مانتے ہیں (کتاب الأم ۱۱/ ۳۸۲)۔

اگرچہ ان کی ایک روایت طلاق واقع نہ ہونے کی بھی ہے جسے بہت سے فقہاء شافعیہ نے اختیار کیا ہے (المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۴۶)،

امام احمد بن حنبل کا بھی ایک قول طلاق واقع ہونے کا ہے، ابوبکر خلال حنبلی نے اسی قول کو راجح قرار دیا ہے (المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۳۴۶)۔

ہندوستان کے موجودہ حالات میں ہمیں غور یہ کرنا ہے کہ حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق کو واقع قرار دینے میں سزا کا جو تصور کارفرما ہے وہ کس حد تک واقعی اور حقیقت پسندانہ ہے، مسلمانان ہند کی سماجی صورتِ حال پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ موجودہ حالات میں طلاق مرد سے کہیں زیادہ عورت کے لئے سزا ہے، شوہر نے نشہ میں دھت ہوکر بیوی کیلئے طلاق کے الفاظ استعمال کردیئے، طلاق واقع مان لی گئی اس کے نتیجہ میں بیوی کے لئے بے شمار مشکلات پیدا ہوگئیں، اسے ناکردہ گناہ کی بدترین سزا مل گئی اور مجرم شوہر آسانی کے ساتھ دوسرا نکاح کرکے عیش کرنے لگا، گویا موجودہ حالات میں جرم کسی نے کیا اور سزا کسی دوسرے کو ملی، ملک کے مختلف مراکز افتاء میں آنے والے طلاق کے واقعات سے یہی واضح ہوتا ہے۔

اس پس منظر میں یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ حالت نشہ میں دی گئی طلاق کو واقع نہ ماننے کا قول فتوی کیلئے اختیار کیا جائے جبکہ یہ کوئی شاذ قول نہیں ہے، بلکہ عہد صحابہ سے لے کر آج تک ایک بڑی جماعت کا یہ موقف رہا ہے، خود فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، امام طحاوی، محمد بن مسلمہ رحمہم اللہ اس کے قائل رہے ہیں۔

☆☆☆

طلاق سکران میں عدم وقوع کا فتویٰ

قاری ڈاکٹر ظفر الاسلام قاسمی[1]

بطور دواء استعمال کی گئی چیزوں سے سکر پائے جانے کی بناء پر طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ معصیت کا یہاں قصد نہ تھا "فإنه إذا كان للتداوي لايزجر عنه لعدم قصد المعصية" (ردالمحتار علی الدرالمختار ۳/ ۲۴۰) اسی سے یہ بات بھی نکل آئی کہ اگر سکر کسی مباح شئ سے وجود میں آئے اور اس بناء پر طلاق دے دی جائے تو طلاق واقع نہ ہوگی "لو زال عقله بالصداع وبمباح لم يقع" (صفحہ مذکورہ) لیکن اگر سکر ایسی چیز سے پایا جائے جس کی حرمت پر اتفاق ہو جیسے شراب وغیرہ پس اگر شراب پینے کے بعد نشہ کی حالت میں طلاق دے دی جائے تو وہ واقع ہوگی:

"القسم الثالث أن يسكر من الخمر المتفق على تحريم تناوله وهوالمتخذ من العنب والزبيب والتمر ...فمن شرب من ذلك وطلق فإن طلاقه يقع باتفاق" (كتاب الفقه على المذاهب الاربعة ۴،۲۵۲) لیکن اعلاء السنن (۱۱/ ۱۸۲) کی تحریر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، حضرت امام شافعی کے ایک قول کے مطابق نیز طحاوی وکرخی کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی۔

"واختيار الكرخي والطحاوي أنه لايقع وهوأحد قولي الشافعي لأن صحة العقد بالعقل وهو زائل العقل" (بداية المجتهد لابن رشد القرطبي ۲،۸۸،۸۹)

دوسری جگہ اس طرح کی عبارت مرقوم ہے:

"وقال قوم لايقع منهم المزني وبعض اصحاب أبي حنيفة"

اس کے بعد علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں:

"درحقیقت اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جنہوں نے شراب نوشی سے زوال عقل کو جنون کے زوال عقل کے مرادف سمجھا ہے وہ لوگ تو عدم وقوعِ طلاق کے قائل ہیں اور جنہوں نے مرادف نہیں سمجھا وہ وقوعِ طلاق کے قائل ہیں"۔

چونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، اس لئے اس صورت میں دی گئی طلاق کو میرے خیال میں قاضی کی طرف محول کرنا چاہئے، تاکہ وہ دیکھے کہ آیا اس کی اصلاح مستقبل میں ممکن ہے یا نہیں، اگر ممکن نہ ہو تو وقوعِ طلاق کا فیصلہ کردینا چاہئے ورنہ نہیں اور سیدنا عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ، امام شافعی (ایک قول) امام احمد بن حنبل (قول معتمد فی المذہب) امام زفر، امام ابوجعفر طحاوی، کرخی اور محمد بن مسلمہ کی رائے کو معمول بہ بنا کر اسی پر فتویٰ دیا جانا چاہئے۔

☆☆☆

---

[1] شیخ الحدیث وصدر المدرسین، جامعہ دارالعلوم مئو۔

نشہ میں مدہوش کی طلاق اور موجودہ حالات میں راجح پہلو

مولانا خورشید احمد اعظمی[1]

اگر کسی نے نشہ آور اشیاء کا استعمال کیا جس کی وجہ سے اس پر نشہ طاری ہوا اور عقل زائل ہوگئی اور اس حالت میں اس نے طلاق کا استعمال کیا تو اس طلاق کے واقع ہونے اور نہ ہونے میں ائمہ مجتہدین اور سلف صالحین کے مابین اختلاف منقول ہے:

١۔ امام احمد بن حنبلؒ سے اگرچہ دونوں روایتیں ہیں، لیکن راجح قول عدم وقوع کا ہے ''والرواية الثانية : لايقع طلاقه، اختارها ابو بكر عبدالعزيز وهو قول عثمان ﷺ ومذهب عمر بن عبدالعزيز والقاسم وطاؤوس وربيعة ويحى الأنصارى والليث والعنبرى وإسحاق، وأبي ثور، والمزني. قال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان ولا نعلم أحداً من الصحابة خالفه وقال أحمد: حديث عثمان أرفع شئ فيه وهو أصح يعني من حديث على ﷺ'' (المغنى ١٠،٣٤٧)

(دوسری روایت یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، اس قول کو ابو بکر عبد العزیز نے اختیار کیا ہے اور یہی قول حضرت عثمانؓ کا ہے، اسی طرح حضرت عمر بن عبد العزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحی انصاری، لیث، عنبری، اسحاق، ابوثور وغیرہ کا مذہب بھی یہی ہے)۔

ابن المنذر کہتے ہیں کہ یہ قول امام احمد سے ثابت ہے اور صحابہ میں سے کسی کو بھی ہم نہیں جانتے کہ جس نے ان سے اختلاف کیا ہو، امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کی حدیث اس باب میں مرفوع ترین ہے اور وہ حضرت علیؓ کی حدیث سے زیادہ صحیح ہے۔ ''وهو مذهب أحمد وأهل الظاهر'' (سبل السلام ٣،١٠٩٧) اور یہی امام احمدؒ اور اہل ظاہر کا بھی مذہب ہے اور یہی قول حضرت ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے، وقال ابن عباس: طلاق السكران والمستكره ليس بجائز (صحيح البخارى مع فتح البارى ٩،٣٨٨) اور فقہاء حنفیہ میں سے امام طحاوی، کرخی، محمد بن مسلمہ اور زفر رحمہم اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے ''واختاره الطحاوى والكرخى، وكذا محمد بن مسلمه، وهو قول زفر رحمهم الله كما أفاده فى الفتح (شامى ٤،٤٤٨)

اس قول کی دلیل یہ ہے کہ تکلیف کا مدار عقل پر ہے اور سکران زائل العقل ہوتا ہے، لہٰذا یہ سونے والے اور مجنون کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی (المغنی ١٠ / ٣٤٨)۔

٢۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نشہ میں دی ہوئی طلاق واقع ہوجاتی ہے، جسے جمہور حنفیہ نے اختیار کیا ہے اور یہی قول امام شافعی (أصح القولين) ثوری، اوزاعی، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، میمون بن مہران، مجاہد، عطاء، ابن سیرین، حسن بصری اور حضرات معاویہ و علی رضوان اللہ علیہم سے بھی منقول ہے۔

ان حضرات کا طریقہ استدلال یہ ہے کہ جان و مال، عزت و آبرو اور عقل و خرد کی حفاظت پر شریعت اسلامیہ نے کافی زور دیا ہے، کوئی شخص اپنے ہاتھوں انہیں ضائع کرتا ہے تو مالک حقیقی کے آگے جواب دہ ہوگا اور اگر ان کی حفاظت میں قتل کر دیا جائے تو شہید کا مرتبہ پائے گا، عقل مدار تکلیف ہے، لہٰذا کوئی شخص حرام اور ناجائز اشیاء کا استعمال کر کے اپنی عقل گنواتا ہے تو اگرچہ وہ حقیقتاً زائل العقل ہے مگر از راہ زجر و توبیخ حکماً اسے عاقل مانا جائے گا اور نشہ کی حالت میں اس سے صادر اقوال و افعال کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے اگر کسی نے حالت نشہ میں اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو وہ طلاق بھی واقع اور معتبر ہوگی (درمختار مع الدر المختار ٤ / ٣٤٨، ہدایہ ١ / ٣٣٩)

دونوں قسم کے اقوال اور ان کے دلائل پر غور کرنے کے بعد راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ حالات میں نشہ میں دی ہوئی طلاق کا اعتبار نہ کیا جائے۔

☆☆☆

[1] المکتب العلمی، رگھوناتھ پورہ مئوناتھ بھنجن

طلاق سکران کا وقوع اور خواتین کی مشکلات

مولانا محمد ظفر عالم ندوی [۱]

۱۔ سوالنامہ میں بطور تمہید جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں، ناچیز کو اس سے مکمل اتفاق ہے

۲۔ اس مسئلہ میں فقہاء کی جو آراء اور دلائل ہیں ان پر غور کرنے، ہمارے ملک ہندوستان میں اس مسئلہ سے متعلق آئے دن جو واقعات پیش آرہے ہیں اور ان کے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں، ان کا جائزہ لینے اور ایک اہم دار الافتاء سے منسلک رہنے کی بناء پر اس قسم کے واقعات اور نتائج سے براہِ راست واقف ہونے کی وجہ سے ناچیز اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ نشہ کی ایسی حالت جس میں عقل وشعور باقی نہ رہے اور مبتلا بہ اچھی اور بری چیزوں کے درمیان تمیز نہ کرسکے، اس حالت کی دی ہوئی طلاق واقع نہ ہوگی، گوکہ حرام شئ ہی کے استعمال سے یہ نشہ پیدا ہوا ہو۔

یہ بالکل واضح ہے کہ یہ مسئلہ دورِ صحابہ ہی سے مختلف فیہ رہا ہے اور منصوص نہیں ہے، بلکہ مجتہد فیہ ہے، اور طلاق کے وقوع اور عدم وقوع دونوں طرح کی رائیں فقہاء مجتہدین نے دی ہیں اور ہر فریق نے بڑے دلائل بھی پیش کئے ہیں، لیکن اگر دیانت کے ساتھ تجزیہ کیا جائے تو یہ واضح ہوجاتا ہے کہ طلاق کے عدم وقوع کی رائے پر جو دلائل ہیں وہ زیادہ وقیع، اصول شرع، اور مقاصد شریعت سے زیادہ قریب تر ہیں۔

سچ فرمایا ہے امام ابن تیمیہ نے کہ:

''من تأمل أصول الشريعة ومقاصدها تبين له أن هذا القول هو الصواب، وأن إيقاع الطلاق بالسكران قول ليس له حجة يعتمد عليها، ولهذا كان كثير من محققى مذهب مالك والشافعى كأبي الوليدالباجى، وأبي المعالى الجوينى... يجعلون الشرائع فى النشوان، فأماالذى علم أنه لايدرى مايقول فلايقع به طلاق بلاريب، والصحيح أنه لايقع الطلاق إلا ممن يعلم مايقول'' (فتاوى ابن تيمية ٣٣،١٠٢)۔

جن حضرات نے وقوع طلاق کی رائے دی ہے ان کے نزدیک حکم کی بنیاد پر ''زجر'' ہے، جو ایک سماجی مصلحت ہے اور یہ صحیح ہے کہ بعض ممالک اور بعض حالات میں یہ چیز مصلحت ہوسکتی ہے اور اس کو زجر تصور کیا جاسکتا ہے، لیکن موجودہ ہندوستانی ماحول میں اس کو زجر کا درجہ نہیں دیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس سے ماحول میں مردوں کیلئے دوسرا نکاح کرلینا تو آسان ہے لیکن عورتوں کیلئے مشکل ہی نہیں مشکل تر ہے، اور یہ زجر بجائے مرد کے عورت کے حق میں ہوجاتا ہے، اس لئے مصلحت (زجر) جس پر کہ مسئلہ کی بنیاد ہے اور جو مناط حکم ہے، اس کے بدل جانے کی وجہ سے حکم بھی بدل جائے گا، اس لئے ناچیز پورے انشراح کے ساتھ یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ حالت نشہ کی مذکورہ صورت میں عدم وقوع طلاق کا ہی فتوی فی زماننا دیا جائے۔

☆☆☆

---

[۱] استاذ فقہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

نشہ میں مبتلا شخص اور تکلیف احکام شرعی

مولانا ابوالحسن علی صاحب[۱]

نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کے واقع ہونے پر تقریباً تمام ہی ائمہ کا اتفاق ہے اور یہی اکثر علماء اور صحابہ کی رائے ہے، جیسا کہ بدائع کی عبارت سے واضح ہے (۹۹،۹)، البتہ حضرت عثمانؓ اور حنفیہ میں سے حضرات امام طحاوی اور علامہ کرخی کی رائے یہ ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی، اسی طرح امام شافعی کا ایک قول ایسا ہی ہے، لیکن تابعین کی ایک بڑی جماعت اور امام مالک، امام احمد، سفیان ثوری اور امام شافعی کا دوسرا قول ائمہ حنفیہ کے موافق ہے (دیکھئے ہدایہ ۲/۲۵۸، فتاوی عالمگیری جلد اول، رد المحتار ۳/۲۳۹، اعلاء السنن ۱۱/۱۷۶)

سکران کی طلاق کے واقع ہونے کی علت عقوبت وزجر ہے اور شراب کے عادی لوگوں کیلئے اس قسم کی تعزیر ضروری ہے کہ ان سے تکالیف شرعیہ کو ساقط نہ کیا جائے ورنہ لازم آئے گا کہ سکران کا قذف وقتل بھی ساقط قرار دیا جائے، حالانکہ سکران کا حد وقصاص ساقط نہیں ہے تو طلاق وعتاق کو کس طرح ساقط کیا جائے گا اور یہ بات کہ اس زمانہ میں اس سے شرابیوں کو زجر نہیں ہوتا ہے علی الاطلاق درست نہیں ہے، شرابی دو طرح کے ہوتے ہیں ایک تو وہ شرابی جو اس کے عادی ہیں اور برائے نام مسلمان ہیں ان کو تو واقعی زجر نہیں ہوتا ہے، مگر دوسرے قسم کے شرابی جو کبھی کبھی شراب پی لیتے ہیں تو ایسے لوگوں کو جب بتایا جاتا ہے کہ شراب کے نشہ میں طلاق دینے سے واقع ہوجاتی ہے تو ایسے لوگ شراب پینے پر ہیز کرتے ہیں، یا بہت احتیاط سے کم پیتے ہیں، میرے محلہ میں بعض رکشہ والے روزانہ رات کو شراب پی کر گھر آتے ہیں اور آتے ہی گھر میں بیوی کو مار دھاڑ، گالم گلوچ اور طلاق کی رٹ لگاتے ہیں اور ان پر نہ کسی کی نصیحت کا اثر ہوتا ہے اور نہ اس کو خدا کا ڈر یا جہنم کی پرواہ ہوتی ہے، تو ایسے لوگ نہ حرام سمجھتے ہیں نہ حلال اور بیوی کو طلاق دے کر بھی ساتھ ہی زندگی گزارتے ہیں، مگر جو لوگ کبھی کبھی تاڑی وغیرہ پی لیتے ہیں اور عقل وسمجھ بھی رکھتے ہیں تو ان کو سمجھانا اور اسلامی احکام بتلانا مفید ہوتا ہے، بعض لوگ تو بیوی کے نکاح سے خارج ہوجانے پر خوف سے تاڑی پینا چھوڑ دیتے ہیں، لہٰذا اس صورت میں اگر یہ فتوی دیا جائے کہ نشہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی تو لوگ اور بھی جری ہوجائیں گے اور طلاق کو ایک کھیل بنالیں گے، اسی لئے میری رائے یہ ہے کہ اکثر ائمہ اور اکثر صحابہ کے قول پر ہی عمل کیا جائے اور نشہ کی حالت کی طلاق کو لازم قرار دیا جائے، اس بارے میں ضرورت اس بات کی ہے کہ لوگوں کو اسلامی تعلیمات سے روشناس کرایا جائے اور علماء امت دلسوزی کے ساتھ محبت سے لوگوں میں آخرت کا خوف پیدا کریں اور شراب نوشی کے مضر اثرات سے آگاہ کریں، انشاء اللہ یہ باتیں مفید ثابت ہونگی۔

☆☆☆

---

[۱] دار العلوم ماٹلی والا بھروچ، گجرات۔

مخمور شخص کی طلاق کا حکم

مفتی محمد عبدالرحیم قاسمی[۱]

الف۔ بخاری شریف میں ہے کہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: پاگل اور نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق درست نہیں اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے فرمایا: نشہ میں مبتلا شخص اور مجبور کی طلاق جائز نہیں، ''قال عثمان: لیس لمجنون ولا لسکران طلاق وقال ابن عباس: طلاق السکران والمستکرہ لیس بجائز'' (صحیح البخاری ۲،۷۹۳)۔

ب۔ حضرت ماعز اسلمیؓ سے جب زناء کا صدور ہوا اور پھر انہوں نے اس کا اقرار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کو حکم دیا کہ ان کا منہ سونگھ کر پتہ کریں کہ کہیں وہ نشہ کی حالت میں تو اقرار نہیں کر رہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ نشہ کی حالت میں کیا ہوا اقرار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

ج۔ اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ نشہ کی حالت میں نماز نہیں ہوتی، کیونکہ اس سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کا صریح حکم موجود ہے جس طرح مدہوشی کی وجہ سے نماز نہیں ہوتی اسی طرح وہ تصرفات بھی واقع نہیں ہوتے ہیں جن میں براہ راست عقل کا استعمال نہ ہو، مثلاً نشہ کی حالت میں کی گئی خرید وفروخت کا کوئی اعتبار نہیں۔

د۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز وغیرہ سے مروی ہے کہ انہوں نے شرابی اور پاگل کی طلاق کو کالعدم قرار دیا۔

ان سب دلائل کی روشنی میں یہی بات صحیح تر معلوم ہوتی ہے کہ نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ (فتاوی یوسف القرضاوی اردو مترجم ص ۲۶۱) نشہ کی حالت میں انسان عقل وخرد سے محروم ہوجاتا ہے اور ہوش کھو دیتا ہے، اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہ ہو، خواہ نشہ حرام شئ کے استعمال سے ہو یا مباح شئ کے استعمال سے۔

مجوزین نے طلاق سکران کا نفاذ شوہر کو زجر کیلئے مانا ہے، جبکہ نشہ کی حالت میں طلاق دینے کے واقعات دور حاضر میں کثیر الظہور رہیں اور محض وقوع طلاق کے خوف سے شوہر کو عبرت وزجر ہونا اور اس کا نشہ سے رکنا شاذ ونادر بلکہ موہوم ہے اور طلاق کے نتیجہ میں بے گناہ عورت اور معصوم بچے زیادہ مصیبتوں کا شکار ہوتے ہیں اور در بدر کی ٹھوکریں کھانے پر مجبور ہوتے ہیں، لہٰذا شرابی کی طلاق واقع نہ ہونے کو فتوی کیلئے اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے۔

☆☆☆

---

[۱] ناظم جامعہ خیر العلوم، بھوپال۔

حالت نشہ کی طلاق اور علماء مجتہدین کا موقف

مولانا سلطان احمد اصلاحی [۱]

۱۔ موجودہ حالات میں معاشرے کی صورت حال اور اس کے حوالہ سے حکم شرعی کے متعلق ذکر کردہ تفصیلات سے ہم کو کامل اتفاق ہے۔

۲۔ ان حالات میں سیدنا عثمان غنیؓ اور ان کے ہم خیال ائمہ کرام اور فقہاء امت کی رائے کے مطابق نشہ کی حالت میں دی جانے والی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا جاسکتا ہے اور اس کے مطابق فتوی دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، سوال نامہ میں دیئے گئے اس کے مؤید علماء وفقہاء امت کے علاوہ صاحب المغنی علامہ ابن قدامہ کے مطابق اسی کے قائل ابوبکر عبدالعزیز، عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحی انصاری، عنبری اور امام مزنی ہیں۔ علامہ ابن منذر کا بھی واضح رجحان اسی رائے کی طرف ہے، ساتھ ہی اس موقع سیدنا عثمان غنیؓ کی روایت کے متعلق ابن منذر کا کہنا ہے کہ جناب موصوف سے یہ روایت پوری طرح ثابت ہے اور حضرات صحابہ میں سے کسی سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے، اسی طرح اس سلسلہ میں حضرت امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت عثمانؓ کی یہ روایت سب سے اونچی چیز ہے، نیز یہ کہ حضرت علیؓ جو اس مسئلہ میں دوسری رائے کے قائل ہیں ان کی روایت کے مقابلہ میں یہ زیادہ صحیح ہے۔

''قال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان ولا نعلم احداً من الصحابة خالفه وقال أحمد: حديث عثمان أرفع شئ فيه وهو أصح من حديث علی الخ (المغنی لابن قدامه ۷،۱۱۵ مکتبه الجمهورية العربية مصر)

☆☆☆

---

[۱] علی گڑھ۔

نشہ میں مدہوش شخص کی طلاق

مولانا ریاض احمد سلفی [۱]

سکران کو اگر اس درجہ کا نشہ لاحق ہو کہ اس کی عقل وتمیز سلب ہو چکی ہو، جو کچھ کہتا ہو اس کا اسے علم نہ ہو تو اس کی طلاق صحیح عقل ونقل کی روشنی میں واقع نہیں ہوگی، کیونکہ جملہ اقوال وعقود کی صحت کے لئے عقل وتمیز شرط ہے اور سکران ان دونوں سے عاری ہوتا ہے، اس کی طلاق یا دیگر تصرفات نافذ نہیں ہونگے، اسی امر کی تائید متعدد نصوص سے بھی ہوتی ہے، جن میں سے بعض درج ذیل ہیں:

صحیح مسلم میں ثابت ہے کہ جب ماعز اسلمیؓ نے زناء کا اقرار کیا تو نبیٔ اکرم ﷺ نے ان کا منہ سونگھنے کا حکم دیا تا کہ یہ معلوم کریں کہ وہ سکران ہیں یا نہیں، اس دریافت کی بجز اس کے سوا کوئی اور وجہ نہیں ہوسکتی کہ سکران کا اقرار صحیح نہیں اور جب اس اقرار صحیح نہیں تو مجنون کی طرح اس کے تمام اقوال باطل ہونگے۔

نص اور اجماع دونوں ہی سے ثابت ہے کہ سکران کی عبادت، نماز وغیرہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے تمام علماء اس پر متفق ہیں کہ ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی جس کی عقل بغیر نشہ مثلاً جنون بے ہوشی اور نبیذ یا ایسے نشہ کے ذریعہ زائل ہوگئی ہو جو کسی مباح شیٔ کے استعمال سے پیدا ہوا ہو یا اس کے استعمال میں معذور ہو، مثلاً ایسا مشروب استعمال کرلیا جس کے نشہ آور ہونے کا اسے علم نہیں تھا یا اسے شراب نوشی پر مجبور کردیا گیا، اختلاف صرف اس صورت میں ہے جب بلا عذر شرعی حرام شیٔ کے استعمال سے اس کے اندر نشہ پیدا ہوا ہو۔

یہ صحابہ کرامؓ کے درمیان مختلف فیہ ہے، حضرت عثمانؓ اور ابن عباسؓ سے بسند صحیح عدم نفاذ ہی ثابت ہے، حضرت علیؓ کا قول بھی عدم نفاذ سے قریب تر ہے، البتہ حضرت معاویہؓ اور ابن عمرؓ سے اثبات طلاق بسند صحیح ثابت ہے، لیکن مذکورہ صحابہ کرام فضل ومرتبہ اور فقاہت میں ان دونوں پر فائق ہیں، نیز ان کے اقوال، ان سے زیادہ قوی اسانید سے ثابت ہیں، اس لئے میرے نزدیک ان علماء کا موقف علی الاطلاق راجح وقوی ہے جو اس حالت میں طلاق کے عدم نفاذ کے قائل ہیں۔

واضح رہے کہ اس اہم مسئلہ میں مسلم معاشرہ کا جو نقشہ...... سوال نامہ میں مذکور کھینچا گیا ہے اور اثبات طلاق کے فتوی سے عدول کی جو علت پیش کی گئی ہے اس سے میں خود بھی اتفاق کرتا ہوں اور مجھ سے پہلے بعض صاحب تحقیق علماء نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے، اس لئے دور حاضر کے جو علماء اس طلاق کے نفاذ کے قائل ہیں، خواہ مثبتین کے دلائل سے اطمئنان کے باعث، یا کسی متعین مذہب کے التزام کے باعث، ان کیلئے مناسب ہے اپنے اس موقف پر نظر ثانی کریں اور علماء کے اس قول کی طرف رجوع کریں جو عقل ونقل کی رو سے راجح ہونے کے ساتھ معاشرتی مصالح سے بھی ہم آہنگ ہے۔

☆☆☆

---

[۱] استاذ جامعہ ابن تیمیہ، چندن بارہ مشرقی، چمپارن (بہار)۔

طلاق سکران کا حکم احادیث کی روشنی میں

مولانا محمد عطاء الرحمن مدنی[۱]

مجنون کے بارے میں صحیح حدیث میں آیا ہے: رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یعقل'' (أبو داؤد کتاب الحدود باب فی المجنون)

ہم سمجھتے ہیں کہ ایک صاحب تفقہ عالم کو طلاق مجنون کے عدم وقوع کے حکم پر طلاق سکران کو محمول کرنے میں کوئی دقت نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ مجنون وسکران میں عدم شعور کی علت جامعہ موجود ہے، مزید اطمینان کیلئے حضرت عثمانؓ کا اثر کافی ہے: ''وقال عثمان ﷺ بن عفان: لیس لمجنون ولا لسکران طلاق'' (البخاری باب الطلاق فی الإغلاق والمکرہ والسکران والمجنون)۔

ہمیں اس طرح کے مسائل کے حل پیش کرنے میں مذاہب فقہیہ کے تقید نے تنگی میں ڈال رکھا ہے۔ ہمیں چاہئے کہ تمام اماموں کو اپنا سمجھیں اور ان کے نام پر گھڑے ہوئے مذاہب کو ترک کر کے بلا تقید ان کے فقہی اجتہادات سے استفادہ کرتے ہوئے نصوص شرعیہ کے قریب ترین توضیح کے مطابق فتوی دیا کریں۔

☆☆☆

حالت نشہ کی طلاق نافذ ہوگی

مولانا ابوسفیان مفتاحی[۲]

طلاق سکران کے وقوع کے باب میں عام علماء کرام اور اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نزدیک حکم یہ ہے کہ سکران کی طلاق نافذ ہوگی، لہٰذا آج کے حالات میں اسی پر فتوی دیا جانا چاہئے، اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کے قول: ''الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسریح بإحسان (إلی قوله تعالی) فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ'' (سورہ بقرہ: ۲۲۹، ۲۳۰) کا عموم ہوگا، جن میں سکران وغیر سکران کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور سکران کے طلاق کو اس کے عموم سے خاص سے کرنے کی کوئی دلیل نقلی نہیں ہے، البتہ بچے اور معتوہ کی طلاق کو اس کے عموم سے خاص کرنے کی دلیل موجود ہے، بناء بریں ان دونوں کی طلاق واقع نہ ہوگی اور دلیل مخصص رسول اللہ ﷺ کی حدیث: کل طلاق جائز إلا طلاق الصبی والمعتوہ" ہے۔

نیز اگر سکران کسی کو تہمت لگا دے یا قتل کر دے تو سب کے نزدیک اس پر حد وقصاص واجب ہوتا ہے، حالانکہ یہ دونوں غیر عاقل پر واجب نہیں ہیں، تو جس طرح وجوب حد وقصاص کے لئے اس کی عقل کو قائم مانا گیا ہے ایسے ہی طلاق کے باب میں بھی اس کی عقل کو قائم مانا جائے گا، لہٰذا فتوی طلاق سکران کے وقوع ہی کا دیا جانا چاہئے، اس میں کسی طرح کی ترمیم مناسب نہیں ہے (بدائع الصنائع ۳/۹۹، وکذا فی فتح الباری ۹/۳۴۳)۔

☆☆☆

۱۔ صدر مجلس تحقیق علمی (شعبہ افتاء) مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند۔

۲۔ مفتاح العلوم مئو۔

طلاق سکران کا مسئلہ مختلف فیہ ہے

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی [۱]

''ثبت عن عثمان رضی اللہ عنہ أنه كان لايرى طلاق السكران، وزعم بعض أهل العلم أنه لا مخالف لعثمان في ذالك من الصحابة'' (بداية المجتهد لابن رشد بيروت ۲، ۶۲ دار الفكر) (حضرت عثمانؓ سے ثابت ہے کہ وہ طلاق سکران کے قائل نہیں تھے۔ بعض اہل علم کا خیال ہے کہ اس مسئلہ میں صحابہ میں سے کوئی حضرت عثمانؓ کا مخالف نہیں ہے)۔

طلاق سکران کا مسئلہ شروع سے مختلف فیہ رہا ہے، فقہاء حنفیہ میں جو اس کے قائل ہیں وہ بھی از راہ زجر وتعزیر یہ رائے رکھتے ہیں، اب جبکہ فی زمانہ اس فتوی سے زجر وتعزیر کا کوئی مقصد حاصل نہیں ہورہا ہے، بلکہ اس سے بیوی اور بچے مصیبت میں پڑ جاتے ہیں تو اس فتوی کا کوئی موقع ومحل Relevance نہیں رہ گیا، اس لئے مناسب ہوگا کہ حضرت عثمانؓ اور دوسرے ائمہ مجتہدین نیز حنفیہ میں سے طلاق سکران کے غیر قائلین کی رائے کے مطابق فتوی دیا جائے۔

☆☆☆

طلاق سکران کے عدم وقوع کا فتوی

مولانا عبد القیوم پالنپوری [۲]

ہمارے تینوں امام حضرت امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کا مذہب سکران کی طلاق کے وقوع کا ہے اور یہی راجح ہے، اور ماضی قریب کے ہمارے اکابر علماء ہند میں سے بھی کسی نے عدم وقوع طلاق سکران کا فتوی نہیں دیا ہے، لہٰذا مذہب غیر راجح پر فتوی دینے کی ضرورت شدیدہ (ناقابل برداشت تکلیف) کا تحقق جن علاقوں میں ہو، وہاں کے مفتیان کرام کیلئے جائز ہوگا کہ وہ عدم وقوع طلاق سکران کے قول پر فتوی دیں۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

ولم يوقع الشافعي طلاق السكران، واختاره الطحاوي والكرخي، وفي التاتارخانية عن التفريد، والفتوى عليه، (الدر المختار) قوله والفتوى عليه قد علمت مخالفته لسائر المتون، وفي التاتارخانية : طلاق السكران واقع إذا سكر من الخمر أو النبيذ، وهو مذهب أصحابنا'' (رد المحتار ۲، ۵۸۴)

☆☆☆

---

[۱] علی گڑھ

[۲] خادم تدریس وافتاء، جامعہ نذیریہ دار العلوم کاکوسی، شمالی گجرات۔

حالت نشہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی

مفتی جمیل احمد نذیری[1]

۱، ۲۔ احقر مذکورہ باتوں سے پورے طور پر متفق نہیں۔ احقر کے نزدیک یہ بات محل نظر ہے کہ مسلم معاشرہ میں پچاس فیصد طلاق کے واقعات نشہ کی وجہ سے پیش آتے ہیں، غالباً صورت حال کی عکاسی میں مبالغہ سے کام لیا گیا ہے، البتہ ۲۵ فیصد کسی حد تک مانے جاسکتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ بلاسوچے سمجھے بلکہ بلاارادہ بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے، حدیث نبوی ﷺ ہے: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة'' (رواه الترمذي وأبوداؤد. مشكاة المصابيح ۲۸۴ باب الخلع والطلاق) لہذا نشہ کی طلاق کے عدم وقوع کے لئے یہ دلیل باوزن نہیں۔

البتہ ایقاع طلاق کے لئے عاقل ہونا شرط ہے، اس لئے مجنون یا معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی (شامی ۲، ۶۲۴ مطبوعہ مکتبہ رشیدیہ پاکستان) اور نشہ والا عاقل نہیں ہوتا۔

یہ بات بھی اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ نشہ کی طلاق واقع کرنے سے نشہ کرنے والوں کو کوئی عبرت نہیں ہوتی کہ وہ اس کی وجہ سے نشہ کے استعمال سے رک جائیں، نشہ کی طلاق کے نفاذ کا حکم لگانے کی وجہ سے معاشرہ میں پیدا ہونے والے مفاسد زیادہ ہیں اور اس کا مقصدِ زجر حاصل نہیں ہوتا اور چونکہ یہ لوگ حقیقتاً عاقل نہیں، اس لئے احقر کا رجحان نشہ کی طلاق کے عدم وقوع کی جانب ہے۔

☆☆☆

نشہ کی حالت میں طلاق اور موجودہ حالات کی رعایت

مولانا محی الدین قاسمی بڑودی[2]

جمہور فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ قریب قریب اس پر متفق ہیں کہ نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کا اعتبار ونفاذ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ وصاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ قریب قریب اس پر متفق ہیں کہ نشہ میں مبتلا شخص کی طلاق کا اعتبار ونفاذ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہ وصاحبین اور حضرت امام مالک کا یہی مسلک ہے کہ سکران کی طلاق نافذ ہوگی (فتح القدیر ۳/ ۳۴۵)

امام شافعی کا صحیح قول یہ ہے کہ سکران کی طلاق واقع ہوگی اور امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔ (فتح القدیر ۲/ ۷۹۳)

متعدد تابعین رحمہم اللہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جو حضرات عدم وقوع کے قائل ہیں ان کا مستدل حضرت عثمان بن عفانؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے آثار ہیں۔

حضرت عثمان بن عفانؓ نے فرمایا کہ پاگل اور بدمست کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ابن ابی شیبہ نے اس کو صحیح سند سے حضرت وکیعؒ سے روایت کیا ہے۔

''وقال ابن عباس طلاق السكران والمكره ليس بجائز'' (رواه البخاري)

موجودہ حالات میں بندہ کی رائے یہ ہے کہ اگر جائز اور مباح شئ کے استعمال سے نشہ آجائے یا کوئی مضطر ومکرہ ہو تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ باقی ہر قسم کے سکر کی حالت میں طلاق واقع ہونی چاہئے۔

☆☆☆

[1] بانی ومہتمم جامعہ عربیہ عین الاسلام، نواده مبارک پور (یوپی)
[2] دار العلوم مرکز اسلامی، انکلیشور، گجرات۔

نشہ کی طلاق کا عدم وقوع اشبہ بالفقہ ہے

مفتی نسیم احمد قاسمی[۱]

سکران کے تصرفات ومعاملات

جمہور فقہاء حنفیہ کے نزدیک سکران کی طلاق، اس کے عقود ومعاملات اور اس کے افعال واقوال تندرست شخص کی طرح نافذ قرار پاتے ہیں، البتہ اگر اس کی زبان سے اس حالت میں ارتداد کے کلمات نکل جائیں تو وہ معتبر نہیں ہونگے اور اس کی بیوی استحساناً اس کی طرف سے بائنہ نہیں ہوگی۔ (رد المحتار ۲ر ۴۲۳)

امام ابولیث کے نزدیک سکران کے عقود ومعاملات درست اور نافذ نہیں ہونگے نہ تو اس پر طلاق لازم ہوگی نہ عتق، نہ خرید وفروخت اور نہ اس پر حد قذف جاری کی جائے گی، البتہ شراب کی حد اس پر جاری ہوگی، لیکن وہ عمل جسے وہ اپنے ہاتھ سے کرے گا، جیسے کسی کو قتل کر دینا یا چوری کرنا یا بدکاری کرنا تو اس میں سے ہر ایک کی حد اس پر جاری ہوگی (الانصاف ۸ر ۴۳۴)

فقہاء حنابلہ کی ایک جماعت کے نزدیک سکران کی عبارت صحیح نہیں ہوتی ہے، الانصاف میں ہے: قال جماعۃ من الأصحاب: لا تصح عبارۃ السکران (الإنصاف ۴۳۶)

طلاق سکران

طلاق سکران کا مسئلہ قرآن وحدیث سے منصوص نہیں ہے اور نہ یہ مسئلہ اجماعی ہے بلکہ عہد رسالت ہی سے یہ مسئلہ فقہاء اور علماء کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے، طلاق سکران کی حسب ذیل صورتیں ہیں۔

۱۔ اس پر اہل علم کا اجماع ہے کہ اگر کسی کی عقل نشہ آور یا اس کے ہم معنی کسی چیز کے استعمال کے بغیر زائل ہوگئی تو ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی، یعنی زوال عقل کا سبب نشہ آور چیز کا استعمال نہ ہو، بلکہ کوئی اور سبب ہو تو ایسے انسان کی طلاق نافذ نہیں ہوگی، حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ، سعید بن المسیب، حسن بصری، نخعی، شعبی، ابوقلابہ، قتادہ، زہری، یحی انصاری، امام مالک، ثوری، امام شافعی اور اصحاب رائے کا فقہاء کا یہی مسلک ہے۔

۲۔ اگر بھنگ یا افیون کو دواء کے طور پر استعمال کیا جائے اور اس کی وجہ سے نشہ آجائے تو حنفیہ کے نزدیک ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی شخص پر اکراہ کیا گیا اور اکراہ کی وجہ سے اس نے شراب پی لی، یا حالت اضطرار میں شراب پی لی اور اسے نشہ آگیا تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھی سکران کی طلاق اس صورت میں واقع ہوگی جبکہ وہ شخص نشہ استعمال کرنے کی وجہ سے گناہ گار ہو، اگر حالت اکراہ میں نشہ آور چیز استعمال کی گئی اور اس کی وجہ سے نشہ میں مبتلا ہوگیا تو اس کا حکم مجنون کا حکم ہوگا، اکثر فقہاء حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے، فقہ حنبلی کی مشہور کتاب ''الانصاف'' میں تحریر کیا گیا ہے۔

''فإما إن أکرہ علی السکر فحکمہ حکم المجنون. ہذا ہو المذہب وعلیہ اکثر الأصحاب''۔

---

[۱] سابق نائب ناظم امارت شرعیہ، پٹنہ۔

علامہ ابن عابدین نے تحریر کیا ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ان چیزوں کو بطور دواء استعمال کیا گیا تو معصیت کے نہ ہونے کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر بطور لہو ولعب اور بالقصد اس آفت کو داخل کیا گیا تو وقوع طلاق میں تردد نہیں کرنا چاہئے اور تصحیح القدوری میں جواہر کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اگر اس زمانے میں بھنگ یا افیون کے استعمال کی وجہ سے نشہ آجائے تو بطور زجر طلاق واقع ہوگی اور اسی پر فتوی ہے۔

۳۔ لیکن اگر سکران کا نشہ کسی حرام اور ممنوع چیز کے استعمال کی وجہ سے پیدا ہوا اور حالت نشہ میں اس نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو اس کی طلاق کے حکم کے بارے میں فقہاء کی دو آراء ہیں:

۱۔ ایسے شخص کی طلاق واقع ہوگی۔

۲۔ ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

وقوعِ طلاق کے قائلین

طلاق سکران کے بارے میں پہلا نظریہ یہ ہے کہ ایسے شخص کی طلاق واقع ہوگی، صحابہ وتابعین اور ائمہ سلف کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے۔

عدم وقوع کے قائلین فقہاء

طلاق سکران کے سلسلے میں دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ واقع ہوگی، صحابہ وتابعین ائمہ سلف کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔

☆☆☆

نشہ کی طلاق کا عدم وقوع اور پیدا ہونے والے مفاسد

مولانا خورشید انور اعظمی [1]

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق کے ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کرام کا دور اول ہی سے اختلاف رہا ہے۔

جس سکران کے بارے میں اختلاف ہے وہ ہر ایک کے نزدیک زائل العقل ہے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ اسے مجنون کے درجہ میں رکھا جائے یا نہیں، جن حضرات نے اسے مجنون کے درجہ میں رکھا ہے، اس کی طلاق کو واقع نہیں مانا اور جن لوگوں نے اس کی عقل کو بغرض زجر و توبیخ باقی مان کر مجنون کے درجہ میں نہیں رکھا، انہوں نے اس کی طلاق کو واقع قرار دیا۔

اگر وہ زائل العقل نہیں ہے تو اس صورت میں وہ مکلف کے درجہ میں ہے اور اس کے تمام تصرفات معتبر ہوں گے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ جب سکران اپنی عقل کے استعمال پر قادر نہیں ہے تو وہ اور فاقد العقل دونوں نتیجہ اور حکم کے اعتبار سے یکساں ہوئے، اس وجہ سے کہ اگر اس کے پاس اتنی مقدار میں عقل کا سرمایہ ہے کہ اس بنیاد پر اسے مکلف گردانا جا سکتا ہے تو اس کے تصرفات کے صحیح ہونے کے بارے میں کسی کا اختلاف ہی نہ ہوگا، شاید اسی طرح کی عبارتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے علامہ ابن ہمام نے تحریر فرمایا:

''والعجب ماصرح به في بعض العبارات من أن معه من العقل مايقوم به التكليف إذلاشك أن على هذا التقدير لايتجه لأحد أن يقول: لايصح تصرفاته''۔

(بعض عبارتوں میں اس طرح کی صراحتیں تعجب خیز ہیں کہ سکران کو اتنی عقل ہوتی ہے کہ وہ مکلف ہو سکے، کیونکہ بلاشبہ اس صورت حال میں کوئی بھی یہ نہیں کہہ پائے گا کہ اس کے تصرفات صحیح نہیں ہیں)۔

پھر یہ کہ سکر کے علاوہ کسی اور شی سے عقل کے زائل ہونے کی حالت میں دی گئی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اہل علم کا اجماع ہے، جیسا کہ المغنی میں ہے۔

''أجمع أهل العلم على أن الزائل العقل بغير سكر أومافي معناه لايقع طلاقه''۔

(اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ جس کی عقل سکر یا اس جیسی چیز کے علاوہ سے زائل ہوئی ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی)۔

اسی طرح ہمارے علماء حنفیہ کے نزدیک بھی معتوہ اور مدہوش کی طلاق نہیں ہوتی، نیز علماء حنفیہ میں امام طحاوی، کرخی، محمد بن مسلمہ، زفر اور صاحب نہایہ کے بقول امام ابو یوسف بھی ایک روایت میں اس حالت میں طلاق کو غیر واقع مانتے ہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں راقم الحروف کی ناقص رائے یہ ہے کہ جو سکران نشہ کی اس حد کو پہنچ گیا ہو کہ اس کے زوال عقل کا یقین ہو جائے تو اس کی طلاق نہیں ہوتی اور اگر ایسا نہیں ہے، بلکہ صرف لڑکھڑاہٹ، بیہودگیوں اور بے حیائیوں ہی تک معاملہ ہو اور اس کی عقل زائل نہ ہوئی ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی، اس وجہ سے کہ سکران کی طلاق کے عدم وقوع کا حکم اگر علی الاطلاق لگا دیا جائے تو مفاسد کے خدا معلوم کتنے دروازے کھل جائیں گے۔

☆☆☆

[1] جامعہ مظہر العلوم، بنارس، یوپی

عام حالات میں سکران کی طلاق واقع ہوگی

مفتی انور علی اعظمی [1]

سکر کی تعریف میں ائمہ حنفیہ سے دو روایتیں ہیں:

۱۔ ایسا سرور جو عقل کو زائل کردے یہاں تک کہ آدمی زمین وآسمان مین امتیاز نہ کرسکے۔

۲۔ ایسا سرور جو عقل کو مغلوب کردے اور آدمی بکواس کرنے لگے۔

پہلی تعریف امام ابوحنیفہ کی طرف منسوب ہے اور دوسری امام ابویوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کی طرف۔

علامہ شامی نے کہا کہ اکثر مشائخ کا میلان دوسری تعریف کی طرف ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی معتبر ہے اور اس تعریف کی تائید حضرت علیؓ کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے۔

''إذا سكر هذى'' رواه مالك والشافعي (شامی ج۴ ص۵۸۲)

سکران کی طلاق کو مطلقاً غیر نافذ قرار دینا بہت سارے نئے مسائل پیدا کرے گا۔

لہٰذا راقم السطور کے نزدیک بعض مستثنی صورتوں کو چھوڑ کر عام حالات میں سکران کی طلاق نافذ ہوگی، جمہور علماء اور جمہور صحابہ کا راجح مذہب بندہ کے نزدیک بھی راجح ہے۔ (بدائع الصنائع ۳/۱۵۸)

مستثنی صورتوں میں ایک صورت یہ ہے کہ نبیذ پی لی اور سکر کی بناء پر نہیں، بلکہ صداع کی بناء پر عقل زائل ہوگئی اس حال میں اس کی زبان سے لفظ طلاق نکل گیا، اسی طرح کوئی نیا آدمی زردہ والا پان کھالے یا گل لگانے کی وجہ سے اس کی عقل خبط ہوجائے، اس حال میں اگر زبان سے طلاق کے الفاظ نکل جائیں تو تصدیق وتحقیق کے بعد اس کی طلاق کو غیر نافذ قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص مسکر دواء استعمال کرلے اور اس کی عقل زائل ہوجائے تو اس حال میں طلاق نافذ نہیں ہوگی (بدائع الصنائع ۳/۱۵۹)

☆☆☆

[1] دار العلوم مئو۔

نشہ میں دی گئی طلاق اور موجودہ صورت حال

مولانا اختر امام عادل [1]

طلاق اسلام میں ایک ناپسندیدہ عمل ہے اور اس کی اجازت اصولی طور پر صرف ان حالات میں ہے جن میں زوجین کیلئے طلاق کے سواء کوئی چارہ کار نہ رہ جائے اور دونوں کے مفادات کا انحصار رشتہ ازدواج کے خاتمہ سے وابستہ ہو جائے۔

دماغی صحت کی شرط

اسی لئے فقہاء نے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ طلاق دیتے وقت شوہر میں خیر وشر، نفع ونقصان اور صحیح وغلط کے فہم وامتیاز کی اہلیت وصلاحیت موجود ہوتا کہ وہ پوری طرح سمجھ بوجھ کر اپنے حق طلاق کو استعمال کرے۔

حافظ ابن ہمام نے عام اصولی ضابطہ کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"معلوم من كليات الشرع أن التصرفات لاتنفذإلا ممن له أهلية التصرفات وأدناها بالعقل والبلوغ خصوصاً ما هودائر بين الضرر أوالنفع خصوصاً مالايحل إلالإنتفاء، مصلحة ضده القائم كالطلاق فإنه يستدعي تمام العقل به حكم التميز في ذلك" (عمدة الرعاية ٢/٦٧)۔

طلاق سکران کا مسئلہ عہد صحابہ میں بھی اختلافی رہا ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا مذہب یہ تھا کہ طلاق واقع نہیں ہوتی جبکہ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ بن الخطاب کی رائے میں طلاق واقع ہو جاتی ہے (مرقاۃ شرح مشکاۃ ۶/۲۸۹، نصب الرایہ ۳/۲۲۴)

جو مسئلہ صحابہ کے درمیان اختلافی ہو جاتا ہے وہ بعد کے ادوار میں بھی اتفاقی نہیں بن پاتا اسی وجہ سے بعد کے مجتہدین اور فقہاء کے درمیان بھی اس مسئلے میں اختلاف ہوا اور زیادہ تر فقہاء کی رائے وقوع طلاق کے حق میں ہوگئی، خود ائمہ اربعہ سے تین امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی (اپنے قول اصح کے مطابق) وقوع طلاق کی رائے رکھتے ہیں اور امام احمد تنہا عدم وقوع طلاق کی طرف گئے ہیں، خود امام احمد کی ایک روایت وقوع طلاق کی بھی ہے، اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ جمہور ائمہ وقوع طلاق کی رائے رکھتے ہیں اور ان کے مقابلہ میں تھوڑے لوگ عدم وقوع کی۔

اختلاف کا سبب

جن علماء نے طلاق سکران کے وقوع کی رائے قائم کی ہے، ان کے نزدیک معتوہ کا مصداق سکران نہیں ہے، جبکہ عدم وقوع کی رائے رکھنے والے حضرات سکران کو معتوہ کا مصداق سمجھتے ہیں۔

معتوہ کی تفسیر حدیث میں مغلوب العقل سے کی گئی ہے، لغت میں "العتہ" کو تجنن کا ہم معنی بتایا گیا ہے (مرقاۃ ۶/۲۸۹)

فقہاء کی اصطلاح میں معتوہ کی تفسیر ان الفاظ میں آئی ہے: "من كان قليل الفهم مختلط الكلام، فاسد التدبير، شبيها بالمجنون وذالك لما يصيبه فساد في عقله من وقت الولادة" (قواعد الفقه ۴۹۴)

(جو کم فہم ہو، الٹ پلٹ باتیں کرتا ہو، نظم وتدبیر کا سلیقہ نہ رکھتا ہو، پاگل لگتا ہو اور اس کا سبب پیدائشی طور پر دماغی عدم توازن ہو)۔

شراب کی سخت حرمت، اس سے پیدا ہونے والے جرائم اور معاشرہ کی موجودہ صورتحال کو دیکھتے ہوئے جمہور ائمہ کا نقطہ نظر ہی زیادہ قرین مصلحت معلوم پڑتا ہے۔

[1] ناظم جامعہ ربانی منوروا شریف سمستی پور۔

☆☆☆

حالت نشہ کی طلاق کو نافذ مانا جائے

مولانا محمد صادق [۱]

اس سلسلہ میں فقہاء کے دو مسلک ہیں:

مسلک اول

حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

اس کے قائلین یہ حضرات ہیں:

حضرت علیؓ، حضرت معاویہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ابوبکر الخلال، سعید بن مسیب، عطاء، حسن بصری، ابراہیم نخعی، ابن سیرین، مجاہد، سفیان ثوری، شعبی، میمون بن مہران، حکم، ابن شبرمہ، سلیمان بن حرب، ائمہ میں سے امام مالک، امام شافعی (اصح قول میں) امام احمد بن حنبل (ایک روایت میں) امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ (ہدایہ ۳/۴۹۱، المغنی ۸/۲۵۶، عمدۃ القاری شرح البخاری ۱۹/ ۲۱۵، روضۃ الطالبین ۶/ ۲۳، المدونۃ الکبری ۲/ ۱۲۷)۔

مسلک دوم

نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، اس کے قائلین یہ حضرات ہیں: حضرت عثمانؓ، عبداللہ بن عباسؓ، ایک روایت میں قاسم بن محمد، طاؤس، ربیعہ بن عبدالرحمن، امام لیث، اسحاق بن راہویہ، ابوثور، حضرت عمر بن عبدالعزیز، یحی انصاری، شوافع میں سے امام مزنی، فقہائے حنفیہ میں سے امام زفر، امام کرخی، امام طحاوی، محمد بن مسلمہ رحمہم اللہ۔

(المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۵۶، عمدۃ القاری شرح البخاری ۱۹/ ۲۱۵، نیز ان مسالک کے دلائل کیلئے دیکھئے: ترمذی ۳/ ۴۹۶)۔

احقر کے خیال میں اس زمانہ میں متعدد وجوہ سے مفتی بہ قول وقوع کا ہے، عدم وقوع کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اگر سکران کی طلاق نافذ نہ کی جائے تو نشہ کی کثرت سے معاصی کا باب روز افزوں کھلتا جائے گا۔

☆☆☆

[۱] مبارک پور اعظم گڑھ۔

نشہ کی طلاق کا مسئلہ اور اختلاف اقوال

مولانا اعجاز احمد القاسمی ؒ [1]

کسی نے نشہ آور حرام چیز کا استعمال کیا اور استعمال میں نہ تو وہ مضطر تھا اور نہ مکرہ اور نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدی تو اس کی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

۱۔ حضرت علیؓ، عبداللہ بن عباسؓ، معاویہؓ، سعید بن مسیب، عطاء، مجاہد، نخعی، سفیان ثوری، اوزاعی، امام مالک، امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، امام محمد وغیرہم کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

۲۔ دوسری طرف عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، عمر بن عبدالعزیز، طاؤس، عبداللہ بن حسن، اسحاق بن راھویہ، ابوثور، فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، طحاوی، کرخی، محمد بن مسلمہ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبل کا دوسرا قول بھی یہی ہے۔

وقوعِ طلاق کے دلائل

۱۔ حضرت علیؓ، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن مسعود کی حدیث میں ہے: "کل طلاق جائز إلا طلاق المعتوہ والصبی" (معتوہ اور بچہ کے علاوہ ہر شخص کی طلاق جائز ہے) اور سکران نہ تو معتوہ ہے نہ مجنون اور نہ صبی۔ لہٰذا اس کی طلاق واقع ہوگی۔

۲۔الف۔ "سکران" پر تکلیف ثابت ہے، شرعاً تین آدمی مکلف نہیں ہیں: صبی، مجنون اور سونے والا اور سکران نہ تو مجنون ہے اور نہ سونے والا بلکہ وہ لائق سزا ہے، اگر وہ غیر مکلف ہوتا تو اس پر عقاب (حد) کا حکم نہ ہوتا اور جب وہ مکلف ہے تو اس کی طلاق نافذ ہوگی۔

ب۔ اسی وجہ سے آیت: "یا أیھا الذین آمنوا لاتقربوا الصلوۃ وأنتم سکاری" میں سکران سے خطاب ہے، پس وہ مکلف ہے اور مکلف کا تصرف صحیح ہے۔

۳۔ شرب خمر سے گو عقل زائل یا مغلوب ہوگئی مگر اس نے اپنے قصد واختیار سے فعل منہی عنہ کا ارتکاب کیا، پس وہ ان حالات کا خود ذمہ دار ہے، لہٰذا حکماً اور تقدیراً اس کو عاقل تسلیم کرتے ہوئے اس کی طلاق کو زجراً اور توبیخاً واقع کر دیا جائے گا۔

عدم وقوع کے دلائل

امام بخاریؒ نے حضرت عثمان غنیؓ کا یہ اثر تعلیقاً ذکر کیا ہے: "قال عثمان: لیس لمجنون ولا لسکران طلاق" (مجنون وسکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے) اسی طرح امام بخاریؒ نے ابن عباسؓ کا بھی قول: "طلاق السکران والمستکرہ لیس بجائز" ذکر کیا ہے جس کا حاصل بھی یہی ہے کہ سکران کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

۳۔ علامہ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ معتوہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے اور سکران بھی نشہ کی حالت معتوہ ہے، لہٰذا اس کی بھی طلاق واقع نہیں ہوگی "واحتج بأنھم أجمعوا علی أن طلاق المعتوہ لایقع قال: والسکران معتوہ بسکرہ" (فتح الباری ۹، ۳۸۹، نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۳، ۱۷۹)

---

[1] قاضی شریعت دار القضاء امارات شرعیہ مدرسہ محمود العلوم دہلی۔

مذکورہ دلائل وشواہد کی بناء پر بحث وتمحیص کے بعد یہ بات نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ "سکران" کی طلاق کا مسئلہ مجتہد فیہ ہے، عدم وقوع طلاق کے دلائل نسبتاً مضبوط اور ٹھوس ہیں بالخصوص ان حالات میں جن کا تذکرہ سوالنامہ میں موجود ہے، جن فقہاء نے وقوع طلاق کا حکم دیا ہے ان کے دلائل میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اگر آج کے یہ حالات ان حضرات کے سامنے ہوتے تو وہ حضرات بھی وقوع طلاق کا حکم نہ دیتے۔

پس میری ناقص رائے میں عدم وقوع طلاق سکران اقرب الی الفقہ ہے، حضرت عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، عمر بن عبدالعزیز، زفر، امام طحاوی، امام شافعی، اور امام احمد بن حنبل کے ایک قول نیز محمد بن مسلمہ وغیرہم کے قول پر فتوی دیا جانا چاہئے۔

☆☆☆

طلاق سکران میں مرجوح قول پر فتوی

مولانا مفتی سعید الرحمن فاروقی قاسمیؒ [1]

سوال میں درج تفصیلات سے مطلق اتفاق نہیں کیا جاسکتا جس کی وجوہات یہ ہیں:

الف۔ طلاق خواہ کسی حالت میں ہو عورت کیلئے عموماً دشواریوں اور مشکلات کا سبب ہوتی ہے۔

ب۔ ہندوستان میں ہزاروں میں ایک دو طلاق کے واقعات ایسے ممکن ہیں مل سکیں جس میں حدود شریعت کی رعایت کی گئی ہو۔

ج۔ طلاق کے واقعات حالت سکر میں کم، غصے، جذبات، انتقام لینے اور بھرپور حملہ کرنے کے ارادے سے زیادہ ہوتے ہیں، حالآنکہ یہ امور مقاصد شریعت سے ہم آہنگ نہیں بلکہ متضاد ہیں اور ایسی حقیقت ہے جس سے انکار مشکل ہے۔

یہ سمجھنا کہ موجودہ حالات مطلقہ کیلئے زیادہ پریشان کن ہیں، اس لئے بھی صحیح نہیں ہے کہ جس وقت سے اس قول پر فتوی اور اکثر اہل علم کا اتفاق ہوا ہے اسی وقت سے ہی یہ پریشانیاں معاشرہ میں محسوس کی جاتی تھیں۔

سکران کے باب میں فقہاء کے اختلاف کا مدار اس کے ارادہ کا فہم وتدبر سے خالی ہونا ہے، اس لئے اگر سکران کی طلاق نافذ قرار نہ دی جائے تو مکرہ اور ہازل کی بھی طلاق نافذ قرار نہیں دی جاسکتی، حالآنکہ اکثر کتب حنفیہ میں وقوع طلاق کا فتوی موجود ہے۔

الحاصل! سوال میں درج کردہ معاشرہ کی حالت موجودہ گزشتہ سے جدا نہیں ہے، نہ مطلقہ کے مسائل سکران کی طلاق کے غیر نافذ قرار دینے سے کم ہوسکتے ہیں، لہذا مفتی بہ قول سے انحراف کی کوئی شرعی ضرورت یا عقلی تقاضہ بظاہر موجود نہیں ہے۔

☆☆☆

[1] دار العلوم امدادیہ ممبئی روڈ۔

نشہ میں مست شخص کی طلاق اور تصرفات ومعاملات

مولانا محمد مصطفی قاسمی آواپوری [1]

نشہ میں مست شخص کے جمیع تصرفات ومعاملات نافذ العمل ہونگے، اس کی عقل معصیت والی چیز کے ارتکاب کرنے کی بناء پر زائل ہوگئی ہے، اس لئے تنبیہ کے طور پر اس کے زوال عقل کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اور درحقیقت یہ شخص شریعت کی روشنی میں مکلف ہے، فی الواقع ایسا شخص اگر کسی کے اوپر تہمت لگائے تو اس کے اوپر حد قذف جاری کی جائے گی اور اگر کسی کو قتل کردے تو اس کو بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا اس لئے کہ وہ شریعت مطہرہ کا مخاطب ہے۔

عن أبي هريرة ﷺ قال قال رسول الله ﷺ كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله'' (ترمذی ۱،۲۲۶)

(حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کہ ہر عاقل وبالغ کی طلاق درست ونافذ ہے سوائے اس آدمی کی طلاق کے جس کی عقل مغلوب ہوگئی ہو)۔

قال أصحابنا: طلاق السكران وعقوده، وأحكام أفعاله ثابتة كأفعال الصاحي'' (مختصر اختلاف العلماء ۲،۲۳۰،۲۳۱)

(ہمارے علماء حنفیہ کا مسلک ہے کہ سکران کی طلاق اور اس کے عقود اور اس کے افعال کے احکام ثابت ہیں جیسے ہوشمند کے افعال)۔

☆☆☆

طلاق سکران اور چند سماجی پہلو

مولانا عبد اللطیف پالنپوری [2]

۱،۲۔ طلاق سکران ایک مجتہد فیہ مسئلہ ہے، جاکے بارے میں عہد صحابہ سے اختلاف چلا آرہا ہے، تابعین، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین کے درمیان بھی اس میں اختلاف ہے، دونوں نقطہ ہائے نظر کیلئے نقلی وعقلی دلیلیں موجود ہیں، لیکن چند وجوہ سے طلاق سکران کا وقوع راجح معلوم ہوتا ہے، (۱) حنفیہ میں سے ائمہ ثلاثہ (امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ) طلاق سکران کے وقوع کے قائل ہیں، چنانچہ تاتارخانیہ میں ہے:

''وطلاق السكران واقع اذا سكر من الخمر او النبيذ وهو مذهب أصحابنا'' (فتاوی تاتارخانیہ ۳،۲۶۵، جدید فقہی مسائل ۲،۱۲۲)

ماضی قریب کے ہمارے تمام اکابر نے طلاق سکران کے وقوع کا فتوی دیا ہے، حالانکہ ان کے سامنے ہمارے معاشرہ کی پوری نوعیت واضح تھی، آج بھی پورے ملک میں معاشرہ کی ایسی نوعیت نہیں ہے کہ زجر کا فائدہ حاصل نہ ہو۔

بعض حضرات نے یہ بات لکھی ہے کہ شریعت نے شراب کی سزا اسی کوڑے متعین کردی ہے، اب محض اجتہاد کی وجہ سے اس پر مزید ایک سزا کا اضافہ کیونکر روا ہوسکتا ہے، تو اس کے بارے میں یہ عرض ہے کہ وقوع کی سزا بطور حد کے نہیں ہے کہ یہ اضافہ صحیح نہ ہو، بلکہ بطور زجر ومصلحت کے ہے، جیسا کہ حد زناء میں بطور زجر ومصلحت کے ایک سال کے لئے جلاء وطن کیا جاسکتا ہے، اسی بناء پر فقہاء نے بھی لزوم حد کے ساتھ وقوع طلاق کو لکھا ہے، چنانچہ شامی میں ہے:

''وفي البحر عن البزازية: المختار في زماننا لزوم الحدود ووقوع الطلاق'' (شامی ۲،۴۲۴)

☆☆☆

[1] مدرسہ اسلامیہ شکر پورہ بھرواره، دربھنگہ بہار۔

[2] خادم افتاء والتدریس، جامعہ نذیریہ کاکوسی گجرات۔

حالت نشہ کی طلاق کے باب میں احوط مذہب

مولانا ابوالقاسم عبدالعظیم[۱]

طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں سلف کے آراء واقوال پر مزید کسی قول اور دلیل کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے جواز وعدم جواز کے مابین کسی ایک رائے کو نافذ العمل بنالینا اور خود صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان ہوئے اس اختلاف میں سے کسی ایک رائے کا پابند ہوجانا جب کہ اس مسئلہ میں کوئی نص شرعی موجود نہیں ہے اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ بھی ہے تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے، خواہ اس میں ہندوستان کے موجودہ حالات اور معاشرہ کی رعایت کی گئی ہو یا عالمی معاشرہ کے حالات کی۔

وقوع اور عدم وقوع کے اس اختلاف کے درمیان عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب اعدل اور احوط ہے، امام ابن القیمؒ لکھتے ہیں:

''وصح عن عمر بن عبدالعزیزأنه أتي بسکران طلق فاستحلفه باللّٰه لاإله إلا هو:لقد طلقهاوهو لایعقل، فحلف، فرد إلیه امرأته وضربه الحد'' (زاد المعاد ۵، ۲۱۰، طبع مؤسسۃ الرسالۃ بیروت)۔

لہٰذا ہر دارالافتاء اور موقر عالم وفقیہ کو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے مذہب پر عمل کرتے ہوئے اقامت حد کی پابندی کرنی چاہئے تاکہ عسر ویسر کے درمیان معتدل راہ قائم ہوجائے۔

☆☆☆

نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق اور موجودہ حالات

مولانا نعیم اختر قاسمی سنبھلی[۲]

فریقین کے دلائل

حالت نشہ میں دی ہوئی طلاق کے واقع ہونے اور نہ ہونے کا مسئلہ دور صحابہ وتابعین سے مختلف فیہ چلا آرہا ہے، ذیل میں فریقین کے کچھ اہم دلائل پر روشنی ڈالی جارہی ہے۔

مانعین وقوع کے دلائل

ان حضرات کا مستدل وہ حدیث ہے جس میں فرمایا گیا:

کل طلاق جائز إلا طلاق الصبی والمعتوہ. (ترمذی ۱، ۱۴۲) (بچے یعنی نابالغ اور مغلوب العقل کے علاوہ ہر شخص کی طلاق نافذ ہوتی ہے)۔

یہ حدیث اگرچہ صرف ایک ضعیف واسطہ سے مرفوع ہے، اور بقیہ واسطوں سے موقوف ہے (حاشیہ بدائع الصنائع ۳؍۱۵۰)، تاہم قیاس کے موافق ہے،

---

[۱] مئو (یوپی)

[۲] (جامعہ عربیہ امداد العلوم، کوپا گنج مئو)

کیونکہ تصرف کے صحیح اور نافذ ہونے کیلئے عقل شرط ہے، چنانچہ جس طرح پاگل اور نابالغ کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح نشہ کی وجہ سے عقل کھونے والے کی طلاق بھی واقع نہ ہوگی (فتح الباری ۹/ ۳۲۱)۔

قائلین وقوع کے دلائل

علامہ ابن قیم جوزی نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف ''زادالمعاد'' میں میں قائلین کے دلائل کا احاطہ کرتے ہوئے کل سات دلائل پیش کئے ہیں (زادالمعاد: ۹/ ۱۲۶۴، اردو نسخہ) جن میں دو دلیلیں نسبتاً قوی معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ سکران مکلف ہے، اسی لئے نشہ کے دوران چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء لازم ہے (التعلیق الصبیح ۴/ ۶۸) لیکن اس کی تردید یوں کی جاسکتی ہے کہ مباح چیز سے نشہ پیدا ہونے کے وقت بھی وہ مکلف ہوتا ہے، حالآنکہ اس کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی (بدائع الصنائع ۳/ ۱۵۹)۔

نیز ابن المنذر نے یہ کہہ کر اس دلیل کو نا قابل قبول قرار دیا کہ سونے والے پر بھی نماز کی قضاء واجب ہوتی ہے، حالآنکہ اس کی دی ہوئی طلاق کسی کے نزدیک واقع نہیں ہوتی (فتح الباری ۹/ ۳۲۱)۔

۲۔ قائلین وقوع کی دوسری دلیل جو اصل دلیل کی حیثیت رکھتی ہے اور فقہ کی تقریباً تمام کتابوں میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ سکران حقیقتاً تو مفقود العقل اور قیاس کے مطابق غیر مکلف ہے، لیکن معصیت کا ارتکاب کر کے خود اپنی عقل زائل کرنے کی وجہ سے شریعت حکماً اسے مکلف ہی قرار دے گی اور اس کی دی ہوئی طلاق کو نافذ مانے گی تاکہ ارتکاب حرام کے نتیجہ میں بیوی کے نکاح سے نکل جانے پر اسے رنج و افسوس اور ندامت و پشیمانی ہو اور آئندہ ایسی حرکت سے باز رہے اور دوسروں کو بھی عبرت ہو (ہدایہ ۲/ ۳۵۹)۔

اس لئے کہ اس کی عقل ایک معصیت کے سبب زائل ہوئی ہے، لہٰذا اس کی تنبیہ کے لئے اسے حکماً باقی سمجھا جائے گا (بدائع الصنائع ۳/ ۱۵۹)۔

مگر ابن جوزی کے بقول یہ دلیل بھی ناکافی ہے، کیونکہ اس کی سزا شریعت نے اسی کوڑے متعین کر دی ہے، پھر ہم اپنی جانب سے مزید اسے کوئی نہیں دے سکتے (زادالمعاد ۹/ ۱۲۶۵، اردو نسخہ)۔

دور حاضر میں طلاق سکران کا حکم

ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہی قاعدہ "لاینکر تغیر الأحکام بتغیر الزمان" کے پیش نظر ہندوستان اور ہر ایسے ملک میں جہاں طلاق کا وقوع شوہر کیلئے زاجر نہ بنے، طلاق سکران کے واقع نہ ہونے کا حکم لگایا جائے اور یہ کہا جائے کہ اگر قائلین ہمارے معاشرہ کا مشاہدہ کرتے تو وہ بھی عدم وقوع کے قائل ہو جاتے۔

چنانچہ بہت سے اسلامی ممالک (مصر، عراق، مراکش، اردن، شام، سوڈان وغیرہ) کی عدالتیں جو پہلے طلاق سکران کے واقع ہونے کا فیصلہ کرتی تھیں، بعد میں شاید اسی زمانہ اور معاشرہ کی تبدیلی کے پیش نظر اب بحالتِ نشہ دی ہوئی طلاق کو واقع نہیں مانتیں، جسٹس تنزیل الرحمن صاحب نے مجموعہ قوانین اسلام میں ان ممالک کو نظیر میں پیش کر کے پاکستانی عدالت کو بھی اس جانب متوجہ ہونے کی دعوت دی ہے (مجموعہ قوانین اسلامی ۲/ ۴۲۱، ۴۲۴)

☆☆☆

موجودہ سماجی حالات اور حالتِ نشہ کی طلاق

مولانا ابوجندل قاسمی[1]

مسلم سماج اور معاشرہ کی حالت واقعی اس سلسلہ میں نازک ہے، طلاق کا ظالمانہ اور بے جا استعمال ہوتا ہے جو موجب فکر وتشویش ہے، لیکن یہ کہنا کہ پچاس فیصد طلاق کے واقعات کا سبب نشہ ہے، عام مشاہداتی واقعات کے خلاف ہے، بلکہ لڑائی جھگڑے میں طلاق کے واقعات زیادہ ہیں کہ جہاں میاں بیوی میں کوئی اختلاف ہوا اور شوہر صاحب نے وقتی اثر سے فوراً تین گولیاں داغ دیں، پھر خود بھی پریشان رہتا ہے اور بیوی اور معصوم بچوں کو بھی پریشانی سامنا کرنا پڑتا ہے۔

پھر یہ کہنا کہ طلاق سکران کے وقوع میں شوہر کی تعزیر مقصود ہے اور شوہر پر طلاق کی وجہ سے مصائب کم آتے ہیں، بیوی اور بچوں پر زیادہ آتے ہیں، بظاہر تو طلاق سکران کے عدم وقوع کے سلسلہ میں معقول وجہ نظر آتی ہے، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ طلاق تو ہے ہی ایسی چیز کہ جس کی وجہ سے ہمیشہ سے عورت زیادہ متاثر ہوتی ہے جبکہ مرد کم متاثر ہوتا ہے، طلاق فی السکر کی ہی یہ خصوصیت نہیں، بلکہ خیال یہ ہے کہ جن فقہاء نے یہ قول اختیار کیا ہے ان کے زمانہ میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اور اگر یوں کہا جائے کہ شوہر بھی زیادہ متاثر ہوتا ہے تو بے جا نہیں، وجہ ہے کہ شوہر کمانے والا ہوتا ہے، دن کا اکثر حصہ کمانے میں اور مجلسوں میں گزر جاتا ہے، اس لئے اس کا تاثر زیادہ ظاہر نہیں ہوتا، جبکہ عورت کماتی نہیں، مجلسوں میں زیادہ بیٹھنا نہیں ہوتا، اس لئے اس کا تاثر زیادہ ظاہر ہوتا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ مرد بھی متاثر کم نہیں ہوتا۔

نیز یہ کہنا کہ ''طلاق سوچ سمجھ کر اور برے بھلے کے شعور کے ساتھ ناگزیر حالات میں استعمال کیا جانے والا حق ہے اور نشہ میں مبتلا شخص اسے بے سوچے سمجھے استعمال کرتا ہے'' اپنی جگہ بالکل صحیح ہے، مگر بات یہ ہے کہ بہت کم شاید زیادہ سے زیادہ دس فیصد واقعات ایسے ہوں گے جن میں طلاق کو سوچ سمجھ کر استعمال کی گیا ہو، ورنہ طلاق اکثر لوگ بے سوچے سمجھے ہی استعمال کرتے ہیں۔ جیسا کہ استفتاءات سے بھی اندازہ ہوتا ہے، نیز سوالنامہ میں بھی کہا گیا ہے کہ ''طلاق کا بے جا استعمال ہوتا ہے'' تو بے جا تو یہی ہے۔ سوچ سمجھ کر طلاق دینا تو ''بے جا'' نہیں بلکہ ''بجا'' ہے، لہٰذا:

''جمہور ائمہ حنفیہ کے قول کے مطابق احقر کی رائے بھی یہی ہے کہ طلاق سکران نافذ ہوجائے گی''۔

☆☆☆

---

[1] خادم التدریس والافتاء دارالعلوم ٹانڈہ رامپور یوپی۔

نشہ کی طلاق کا عدم وقوع اور دلائل

ڈاکٹر سید قدرت اللہ باقوی[1]

۱۔ ہندوستان کی موجودہ صورت حال میں طلاق سکران بہت اہم مسئلہ ہے جس کی ناعاقبت اندیشی سے مرد وعورت مصیبتوں کے بھنور میں گھر جاتے ہیں، جب نشہ اترتا ہے، غصہ سرد ہوجاتا ہے اور جذبات ہموار ہوجاتے ہیں تو حل طلب کرنے کیلئے عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا جاتا ہے، ظاہر ہے عدالت میں بہت سے مسائل ہوتے ہیں، کاروائی میں تاخیر ہوجاتی، بعض اوقات اس طول وتاخیر سے معاملہ سلجھنے کے بجائے مزید الجھ جاتا ہے خصوصاً صاحب اولاد عورت پر مصائب کا طوفان آجاتا ہے، اس لئے طلاق سکران پر ازسرِ نو غور وفکر کرنا بے حد ضروری ہے، انشاء اللہ اکیڈمی کی یہ کاوش قوم ومعاشرہ کیلئے مفید ہوگی۔

۲۔ ہندوستان کے موجودہ معاشرتی حالات میں طلاق سکران غیر نافذ قرار دی جائے کیونکہ حدیث شریف میں آیا ہے:

قال علیه السلام: کل طلاق جائز إلا طلاق الصبی والمجنون والمعتوه وهو قلیل الفهم، مختلط الکلام فاسد التدبیر" (القدوری کتاب الطلاق حاشیة التنقیح الضروری ص: ۱۷۱)

یہی بات رمز الحقائق میں بھی موجود ہے: "کل مسکر خمر" (مسلم) اور "الخمر ما خامر العقل" (ابوداؤد) سکران کے عادات اور اقوال میں اعتدال باقی نہیں رہتا اور نشہ سے عقل ودماغ، اقوال وحرکات اور جسم کے تمام فطری نظام متاثر ہوتے ہیں، ایسے شخص کی طلاق اعتدال کے حدود سے صادر نہیں ہوتی، فقہاء حنفیہ کے بعض اقوال کو معمول بہ بناکر طلاق سکران کو غیر نافذ قرار دیا جائے، اسی سے معاشرہ کی اصلاح ہوسکتی ہے اس پر عورت بھی مطمئن رہتی ہے اور معصوم بچوں کا ذہن وشعور بھی محفوظ رہتا ہے۔

☆☆☆

[1] میسور کرناٹک۔

طلاق سکران کا وقوع اور حالات کا تقاضا

مفتی وسیم احمد قاسمی[۱]

چونکہ طلاق سکران کے متعلق کوئی نص نہیں ہے اور حضرات صحابہ کرامؓ کے زمانہ سے یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور وقوع اور عدم وقوع طلاق دونوں جانب صحابہ میں اجل صحابہ ہیں، جیسا کہ کتابوں سے ظاہر ہے اور سوال کی تفصیل سے بھی ظاہر ہے کہ بلاشبہ حضرات صحابہ کا اجتہاد بعد کے تمام لوگوں کے اجتہاد سے اولی وافضل ہے، عام حالات میں اور اسلامی بالادستی کے زمانہ میں وقوع طلاق کا قول جو کہ مفتی بہ ہے اور صاحبین کے نزدیک بھی مختار ہے اسی قول کو اختیار کرنا بطور عزیمت بہتر ہے، مگر چونکہ ہمارا زمانہ خصوصیت سے ہندوستان کے واسطے ابتلاء کا زمانہ ہے اور وقوع طلاق سے حقیقتاً زجر کے بجائے اور بہت سے محرمات کا وجود ہوتا ہے، مثلاً شرابی کسی حکم شریعت کی پاسداری نہیں کرتا اور مطلقہ بیوی کو زبردستی رکھتا ہے جس سے زجر کے بجائے تضحیک شریعت ہوتی ہے۔

حقیر کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے، صاحب درمختار کی عبارت سے اس کی گنجائش نکلتی ہے:

''ولم یوقع الشافعی طلاق السکران واختارہ الطحاوی والکرخی وفی التاتارخانیة عن التفرید والفتوی علیہ'' (درمختار ۲،۱۲۴)

(امام شافعی نے طلاق سکران کو واقع نہیں مانا ہے اور علامہ طحاوی اور کرخی نے اسی کو پسند کیا ہے اور فتاوی تاتارخانیہ میں تفرید سے منقول ہے کہ فتوی اسی پر ہے)۔

امام بخاریؒ نے خلیفہ ثالث حضرت عثمان غنیؓ کا قول اختیار کیا ہے جو حدیث مرفوع کے حکم میں ہے۔

''وقال عثمان لیس لمجنون ولا سکران طلاق، وقال ابن عباس: طلاق السکران والمستکرہ لیس بجائز'' (بخاری، کتاب الطلاق)۔

☆☆☆

۱۔ مہتمم مدرسہ اسلامیہ بھٹنی، گورکھپور۔

موجودہ مصلحت اور طلاق سکران

مولانا محمد صباح الدین ملک قاسمی [۱]

۱- معاشرہ کی جس حالت اور جن احکام شرعی کا ذکر سوالات سے پہلے بطور صورت مسئلہ کیا گیا ہے، مجھے ان سے کلی اتفاق ہے۔

۲- طلاق سکران کو بنیادی طور پر غیر نافذ قرار دینا چاہئے، جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے اگر پہلے فقہاء کی ایک جماعت مدہوش شوہر کو تقدیراً عاقل سمجھ کر از راہِ زجر و تعزیر طلاق کو نافذ کرنے کی رائے رکھتی تھی تو وہ مصلحت موجودہ صورت حال میں نہیں پائی جاتی۔

☆☆☆

حالت نشہ کی طلاق کا عدم وقوع دلیل اور مصلحت

مفتی عبدالقیوم قاسمی [۲]

زیر بحث مسئلہ میں سکران سے مراد وہ نہیں ہے جو زمین و آسمان کے درمیان اور مرد و عورت کے درمیان فرق نہ کر سکے، اس کے بارے میں اجماعی طور پر فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، یہاں مراد صرف وہ سکران ہے، جس کا اکثر کلام لغو ہو اور کیا کہہ رہا ہے اس میں تمیز نہ کر سکے۔

اگر شیٔ مسکر کا استعمال نشہ کی غرض سے عمداً نہیں کیا گیا ہے، مثلاً شربت سمجھ کر شراب پی گیا اور نشہ طاری ہو گیا یا کسی نے زبردستی مسکر پلا دیا، ایسی کوئی چیز پی لی جو مسکر نہیں تھی لیکن نشہ طاری ہو گیا تو ان تمام صورتوں میں طلاق واقع نہیں ہوگی اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اگر مسکر کا استعمال عمداً کیا ہے اور اس کا مسکر ہونا جانتا ہے تو ایسے شخص کی طلاق کے وقوع میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے:

الف- طلاق واقع ہو جائے گی، اسے صحابہ میں سے حضرت علی، حضرت ابن عمر، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم، اکثر حنفیہ، مالکیہ، امام شافعی (قول صحیح) امام احمد (ایک روایت)، سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، عمر بن عبدالعزیز وغیرہم حضرات اختیار کیا ہے۔

ب- طلاق واقع نہیں ہوگی، اسے صحابہ میں حضرت عثمان، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم، امام زفر بن ہذیل، امام ابوجعفر طحاوی، حسن کرخی، محمد بن مسلمہ، امام شافعی (ایک قول) امام مزنی اور اسحاق بن راہویہ وغیرہم حضرات نے اختیار کیا ہے۔

دونوں جماعتوں کے دلائل عقلیہ اور نقلیہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قائلین عدم وقوع طلاق کے دلائل عقلیہ اور نقلیہ دونوں مضبوط اور قوی تر ہیں، اور اس زمانہ میں اوفق بالعمل ہیں، اس کے بالمقابل جماعت اولیٰ کے دلائل عقلیہ اور نقلیہ کمزور اور صراحت سے بالکل خالی ہیں۔

☆☆☆

---

[۱] شعبہ دینیات، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔
[۲] دارالافتاء والدعوۃ، فیض محمد سوسائٹی، پالڈی احمد آباد، گجرات۔

حالتِ نشہ کی طلاق موجودہ حالات میں

مولانا عبدالرشید قاسمی [1]

فقہاء کی رائے

ہدایہ (۲/ ۳۴۷) میں ہے:

''نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ امام طحاوی اور امام کرخی نے اس پہلو کو لیا ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ارادہ کی صحت عقل پر موقوف ہے اور اس وقت وہ نشہ کی وجہ سے اس حالت میں ہے کہ اس کی عقل کام نہیں کرتی ہے، لہٰذا وہ ایسا ہی ہوگیا جیسے کوئی بطور دواء بھنگ پی لے تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ عقل ایک ایسے سبب سے زائل ہوئی ہے جو معصیت اور گناہ ہے، لہٰذا وقوع طلاق کا حکم بطور تنبیہ کے باقی رکھا گیا ہے، چناچہ اگر کسی کو دھوکہ سے شراب پلادی جائے اور اس کی وجہ سے اس کو درد سر وغیرہ ہوجائے اور اس کی عقل زائل ہوجائے تو ہم بھی یہی حکم لگائیں گے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی''۔ مذکورہ بالا حوالہ سے امام کرخی (متوفی ۳۴۰ھ) اور امام طحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) کا قول نقل کیا گیا اس کے علاوہ امام زفر (متوفی ۱۵۸ھ) اور محمد بن مسلمہ کی بھی یہی رائے ہے'' (شامی ۲/ ۵۸۴ طبع مکتبہ نعمانیہ دیوبند)۔

فریق اول کے دلائل

۱۔ ''لاتقربوا الصلوۃ وأنتم سکاری'' (سورہ نساء ۴۳) نشہ کی حالت میں نماز پڑھنے سے روکنے کا تقاضہ یہ ہے کہ مکلف کا مکلف ہونا باقی ہے، اب جو بھی مکلف ہوگا وہ اگر لفظ طلاق بولتا ہے تو اس کی طلاق پڑ جائے گی۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

کل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوہ المغلوب علی عقلہ'' (المحلی ۱۰،۲۱)۔

۳۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ثلاث جدھن جد وھزلھن جد: النکاح، والطلاق والرجعة''۔

۴۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: ''لالعب فیھن: الطلاق والعتاق، والنکاح'' (الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۷،۳۶۹)۔

۵۔ شرابی چونکہ شراب نوشی کے بعد اپنی عقل کو عمداً کھو دیتا ہے لہٰذا اس کا حکم ان لوگوں کی طرح نہ ہوگا جو قدرتی طور پر عقل سے محروم ہوجاتے ہیں، لہٰذا بطور سزا اس پر طلاق واقع ہوگی۔

فریق ثانی کے دلائل

۱۔ بخاری شریف وغیرہ میں مذکور ہے کہ حضرت حمزہؓ حالتِ نشہ میں حضور کے پاس آئے اور کہنے لگے آپ لوگ تو میرے والد کے غلام ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو چھوڑ دیا اور نکل آئے۔ ان پر اس لفظ کے بولنے سے اس کا حکم نافذ نہ کیا گیا حالانکہ اگر حالتِ صحت میں یہ لفظ بولا جائے تو کفر سے کم نہ ہوگا جیسا کہ علامہ ابن قیم نے اس کی تصریح کی ہے۔

۲۔ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: ''لیس لمجنون ولا لسکران طلاق''۔

۳۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ''طلاق السکران والمستکرہ لیس بجائز'' (فتح الباری ۹،۳۸۸ دار الفکر)۔

---

[1] جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا، مہاراشٹرا۔

۴- وثبت عن عثمانﷺ أنه كان لايرى طلاق السكران، ذهب بعض أهل العلم أنه لايخالف عثمان في ذلك أحد من الصحابة'' (فقه للسنة ۲،۲۶۴)۔

۵ مجنون، بیہوش، مخبوط العقل، سونے والا اور مباح چیز کے کھالینے سے نشہ میں مبتلا ہونے والے شخص کی طلاق بالاتفاق واقع نہیں ہوتی، چونکہ یہ عقل اور ہوش سے محروم ہیں۔ لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کا حکم بھی یہی ہو۔

فریقین کے دلائل پر ایک نظر

دلائل سے بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ فریق اول کی رائے زیادہ قوی اور مضبوط ہے اور ان کے پاس دلائل زیادہ ہیں، لیکن تنقیح وتنقید کے بعد یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ فریقین میں سے کسی کے پاس بھی کوئی صحیح اور صریح نص نہیں اور دونوں فریق کی رائے کی اصل بنیاد اور قیاس ہے، قیاس ہی کی بنیاد پر دونوں فریق وقوع طلاق اور عدم وقوع طلاق کے قائل ہیں۔

مقاصد شرع کی رعایت اور مدارج احکام پر نظر رکھتے ہوئے اس کی بھرپور گنجائش ہے کہ آج کے حالات میں اس طلاق کو غیر نافذ قرار دیں جو نشہ کی حالت میں دی جاتی ہے۔ بشرطیکہ شوہر ہوش وخرد سے محروم ہو اور اس سلسلہ میں سید عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، اسحاق بن راھویہ، امام شافعی (ایک قول)، امام احمد بن حنبل (قول معتمد فی المذہب) اور فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، امام ابوجعفر طحاوی، امام کرخی اور محمد بن مسلمہ کی اس رائے کو معمول بہ بنایا جائے کہ طلاق سکران نافذ نہیں ہوگی اور یہ جائز ہے کہ ہم آج اس قول پر فتوی دیں۔

☆☆☆

نشہ کی طلاق اور معاشرتی مصلحت

مولانا فرحت افتخار قاسمی اعظمی [1]

طلاق سکران اقوال فقہاء اور ائمہ مجتہدین

سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، اوزاعی، سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہم اللہ، یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعی کا قول اصح بھی اسی کے مطابق ہے، جبکہ ابوالشعثاء، طاؤس، عطاء، عکرمہ، عمر بن عبدالعزیز، لیث، اسحاق بن راہویہ، ابوثور، حنفیہ میں سے امام زفر، امام طحاوی، امام کرخی، محمد بن مسلمہ رحمہم اللہ اور صحابہ میں حضرت عثمان غنیؓ سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں (فتح الباری ۹/۸۹۳، فتح القدیر ۳/۳۴۵، عمدۃ القاری ۳۵۱/۴)۔

قائلین وقوع طلاق اور ان کے مستدلات

جو حضرات فقہاء اور ائمہ مجتہدین سکران کی طلاق کو نافذ مانتے ہیں ان کے پیش نظر یہ ہے کہ زوال عقل سبب معصیت ہے اور ارتکاب معصیت سے بچنے اور زجر و توبیخ اور شر و فساد کے سدباب کیلئے شریعت نے بطور سزا اس کو بقائے عقل تسلیم کیا ہے، جیسا کہ بیشتر حدود اسی حیثیت کی حامل ہیں، نیز شوہر کی تعزیر بنیادی پہلو ہے تاکہ دوسروں کو اس جیسی حرکت و فعل پر عبرت و موعظت ہو (بدائع الصنائع ۳/۳۴۵، مجمع الانہر ۱/۳۸۵، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۱/۳۶۶)۔

قائلین عدم وقوع طلاق اور ان کے مستدلات

جن فقہاء نے طلاق سکران کو غیر نافذ قرار دیا ہے ان کے پیش نظر انسان کا فہم و شعور سے آراستہ ہونا ہے، اس لئے کہ عقل و شعور اور فہم و فکر اہلیت تصرف کے شرائط میں سے ہے، یہی وجہ ہے کہ مجنون، معتوہ، صبی کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے، کیونکہ وہ برے بھلے، قصد صحیح اور عقل و خرد سے محروم ہوتا ہے، پھر عدم وقوع طلاق سونے والے اور بے ہوش شخص کو بھی شامل ہے۔

یہاں یہ امر قابل لحاظ ہے کہ مذکورہ معذورین اور سکران کی بابت طلاق میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کوئی اپنے حواس پر باقی نہیں ہوتا تو جس طرح ان کی طلاق نہیں ہوتی سکران کی طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ (بدائع الصنائع ۳/۱۵۸، مجمع الانہر ۱/۳۸۵، الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۱/۳۶۶، فتح القدیر ۳/۳۴۵، البحر الرائق ۲۴۸/۳)۔

قول معمول بہ

معاشرتی مسائل و حالات اور مسلم عورتوں کی مشکلات کو ملحوظ رکھتے ہوئے حنفیہ میں سے امام کرخی، امام زفر اور امام طحاوی رحمہم اللہ کی آراء کو معمول بہ بنانا انسب ہے کہ طلاق سکران نافذ نہیں ہوتی۔

☆☆☆

---

[1] خادم التدریس والافتاء، جامعہ عربیہ عین الاسلام، نواده، مبارک پور۔

فقہاء کی نظر میں طلاق سکران

مولانا محمد عزیز اختر القاسمی [۱]

جو نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو اس کی طلاق کے واقع ہونے میں عہد صحابہ ہی سے اختلاف چلا آرہا ہے، چنانچہ حضرت علی، عبداللہ بن عباس، امیر معاویہ رضی اللہ عنہم، امام مالک، سفیان ثوری اور اوزاعی وغیرہ حضرات اس کی طلاق کو واقع اور ثابت قرار دیتے ہیں، جبکہ حضرت عثمان غنیؓ، لیث بن سعد، اسحاق بن راہویہ اور فقہاء حنفیہ میں سے امام زفر، امام کرخی، امام طحاوی اور محمد بن مسلمہ وغیرہ حضرات ایسے شخص کی طلاق کو غیر واقع مانتے ہیں اور حضرت امام شافعی کا بھی ایک قول یہی ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی اور امام مالک کا معتمد علیہ مذہب یہی ہے، دونوں جماعتوں کے دلائل کے لئے دیکھئے: (بدائع الصنائع ۱۵۹/۳، ردالمحتار ۴۴۵/۴، اعلاء السنن ۱۷۶/۱۱)۔

تبدیلی حالات کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں طلاق سکران کو غیر نافذ مانا جائے اور یہاں تبدیلی احکام کی ضرورت نہیں اور نہ ایک مقلد کو دوسرے امام کی اتباع کی ضرورت ہے، بلکہ ایک ہی مذہب ومسلک کے دو قول میں سے اب تک ایک پر عمل ہوتا رہا اور اب ضرورت داعی ہے کہ دوسرے قول پر عمل کیا جائے اور اس طرح عمل کرنے میں خروج عن الشریعت کا الزام ثابت نہ ہوگا۔

☆☆☆

طلاق سکران اور شریعت کا راجح پہلو

مولانا عطاء اللہ قاسمی [۲]

بحالتِ نشہ طلاق کے وقوع یا عدم وقوع کی بحث میں تین نقاط نظر سامنے آتے ہیں:

۱۔ بحالتِ نشہ طلاق واقع ہوجاتی ہے، بشرطیکہ وہ نشہ حرام شیٔ سے ہوا ہو۔

۲۔ بحالت نشہ طلاق واقع نہیں ہوتی اگر حرام نشہ آور شیٔ کا استعمال جبراً کرایا گیا ہو۔

۳۔ بحالتِ نشہ طلاق نہیں ہوتی خواہ وہ نشہ حرام شیٔ سے ہوا ہو۔

پہلا نقطہ نظر

پہلے نقطہ نظر کی بنیاد اصلاً حرام شیٔ کے استعمال پر ہے نہ کہ نشہ آور شیٔ کے استعمال، ورنشہ کی حالت پر۔ اسی بناء پر اگر جائز شیٔ یا دواء کے استعمال سے نشہ ہوجائے تو ایسی حالت میں طلاق کے عدم وقوع کا حکم دیا جاتا ہے۔

دوسرا نقطہ نظر

یہ نقطہ نظر حرام شیٔ کے مطلق استعمال یا نشہ کی کیفیت کے مقابلہ میں متعلقہ (مخمور) شخص کے اختیار یا عدم اختیار پر قائم ہے، اور حرام شیٔ سے نشہ کی صورت

---

[۱] مدرسہ بالا ساتھ، سیتامڑھی۔

[۲]

میں جبکہ وہ نشہ حرام شیٔ سے ہو مگر جبراً استعمال کرایا گیا ہو یا کیا گیا ہو، طلاق کے واقع نہ ہونے کا حکم بطور ایک استثناء پیش کرتا ہے۔

تیسرا نقطہ نظر

تیسرے نقطہ نظر کی بنیاد استعمال نشہ کے اثرات پر قائم ہے، چنانچہ اس کیفیت وحالت کے سبب جو نشہ آور شیٔ کے استعمال سے پیدا ہوتی ہے (خواہ وہ کیفیت حرام شیٔ ہی سے کیوں نہ پیدا ہوئی ہو) طلاق کے واقع ہونے کا حکم نہیں لگایا جاتا۔

طلاق سکران کے سلسلہ میں دوسرا نقطہ نظر درحقیقت پہلے نقطہ نظر کا ایک استثنائی حکم ہے۔ پہلا نقطہ نظر ہی امت کے درمیان معمول بہ ومفتی بہ ہے۔ لیکن پہلا نقطہ نظر یعنی طلاق سکران کا نفاذ موجود سماجی تناظر میں اول مرحلہ میں غیر مناسب اور ناموزوں معلوم ہوتا ہے، اسی لئے اکیڈمی کے سوالنامہ میں طلاق سکران کا موجودہ سماجی تناظر میں ایک گہرا جائزہ لیا گیا ہے، اور اس کے ممکنہ پہلوؤں اور گوشوں کو اس انداز میں اجاگر کیا گیا ہے کہ تیسرے نقطہ نظر کی ترجیح اور تائید محسوس ہوتی ہے۔

طلاق سکران نافذ ہے

''وأما السکران إذا طلق إمرأته فإن کان سکره بسبب محظور بأن شرب الخمر أوالنبیذ طوعاً حتی سکر وزال عقله فطلاقه واقع''

(مخمور شخص جب بیوی کو طلاق دے تو اگر (الف) حرام شیٔ مثلاً شراب یا نبیذ پی ہے، (ب) اپنی طبعیت سے پی ہے (ج) اس کی عقل جاتی رہی ہے تو مخمور شخص کی طلاق واقع ہوگی)۔

مذاہب صحابہ

''عند عامة العلماء وعامة الصحابة وعن عثمان أنه لایقع، وبه أخذ الطحاوی والکرخی وهو أحد قولی الشافعی''۔

عام علماء اور صحابہ کی اکثریت عدم نفاذ کی قائل ہے اور حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ طلاق واقع نہیں ہوگی، امام طحاوی اور امام کرخیؒ نے اس کو پسند فرمایا ہے، یہی امام شافعی کا مذہب ہے۔

قرآن کریم سے دلیل

''لنا عموم قوله تعالیٰ عزوجل: ''الطلاق مرتان إلی قوله سبحانه: فإن طلقها فلاتحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره'' من غیر فصل بین السکران وغیره إلا من خص بدلیل''۔

ہماری دلیل سورہ بقرہ کی آیات نمبر ۲۲۹ اور ۲۳۰ ہیں۔ ان آیات میں شوہر کے مخمور ہونے یا مخمور نہ ہونے کا اعتبار کئے بغیر طلاق کو واقع قرار دیا گیا ہے۔ اسی لئے اس عموم سے استثناء بغیر دلیل نہیں ہوگا۔

حدیث شریف سے دلیل

''وقوله علیه السلام: کل طلاق جائز إلا طلاق الصبی والمعتوه'' (بدائع الصنائع ۳/۹۹)

نیز حدیث شریف میں ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ہر شخص کی طلاق ہوتی ہے سوائے بچے اور پاگل کی طلاق کے۔

اس عبارت کا صاف مطلب یہ ہے کہ طلاق سکران کا نفاذ قرآن کریم سے ثابت ہے، حدیث شریف سے مؤید ہے اور صحابہ کا اجماع اس کی موافقت میں ہے، اس کے نفاذ کو مؤید بالقیاس کہنا سخت غلطی ہے۔

مختصر یہ کہ طلاق سکران کا نفاذ بھی منصوص مسئلہ ہے، موجودہ معاشرہ کی دقتوں اور پیچیدگیوں کے پیش نظر اس سے عدول قطعاً مناسب نہیں اور نہ موجودہ حالات عدول کی بنیاد بن سکتے ہیں۔

☆☆☆

طلاق سکران سے متعلق نصوص پر ایک نظر

مولانا جمیل احمد سلفی [1]

طلاق سکران کی صحت وعدم صحت پر کسی طرح کی رائے ذکر کرنے سے قبل مناسب سمجھتا ہوں کہ ان چند نصوص شرعیہ کی طرف اشارہ کردوں جن کی بناء پر ان دونوں مذاہب میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں مدد مل سکے اور یہ کہا جاسکے کہ ملت اسلامیہ کو چاہئے کہ اس مسلک پر اپنے عمل کو شریعت پر عمل تصور کرے، جس کی تائید وتوفیق بالاشارہ ان نصوص شرعیہ سے ہورہی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''لاتقربوا الصلوۃ وأنتم سکاری حتی تعلموا ماتقولون'' (سورہ نساء ۴۲)

(لوگو! نشہ کی حالت میں نماز سے دور رہو یہاں تک کہ تم اپنی کہی ہوئی بات کو جان سکو)۔

حضرت ماعز اسلمیؓ کی روایت میں آتا ہے کہ جس وقت انہوں نے اپنے کو خدمت نبوی میں تنفیذ حد کیلئے پیش کیا تھا اس وقت آپ نے ان کے متعلق پوچھا:

''أشرب خمراً فقام رجل فاستنکهه فلم یجد منه ریح خمر'' (مسلم ۲، ۶۸)

(آپ نے پوچھا: کیا انہوں نے شراب پی ہے، ایک صحابی کھڑے ہوئے اور سونگھا تو انہیں شراب کی مہک نہیں ملی)۔

حضرت علیؓ کی وہ حدیث جس میں حضرت حمزہ نے شراب پی کر ان کے اونٹ کا پیٹ پھاڑ کر کلیجہ نکال لیا تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت حمزہ کو کچھ ملامت کرنے کیلئے جس وقت تشریف لے گئے انہوں نے کہا:

''وهل أنتم إلا عبید لأبي فعرف رسول الله ﷺ أنه ثمل فنکص رسول الله ﷺ علی عقبیه القهقری'' (مسلم ۲، ۱۶۲)۔ (حضرت حمزہ نے فرمایا: کیا تم سب میرے باپ کے غلام نہیں ہو، آپ نے جان لیا کہ وہ نشے میں ہیں پھر دبے پاؤں واپس ہوگئے)۔

مذکورہ بالا نصوص شرعیہ کے باوجود ایک غیر تشریعی چیز کو چھوڑنے کیلئے حرج وضیق وتنگی کو داعیہ وسبب قرار دینے کی میرے ناقص علم کی حد تک کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ شارع علیہ السلام کے نسخہ "فاسئلوا أهل الذکر" پر عمل کے لئے ملت اسلامیہ خود مختار ہے بشرطیکہ معمول بہ اجتہاد کا خطاء ہونا واضح نہ ہو۔

لہٰذا سکران کی طلاق کے عدم وقوع پر ان نصوص کو واضح وصریح کہنے میں اگر تردد وتذبذب ہے تو انہیں اس مسلک ومذہب کو ترجیح دینے میں مؤید سمجھنے میں تردد نہیں ہونا چاہئے جس کی طرف عدول کیلئے داعیہ وسبب کی تلاش وجستجو ہے۔

☆☆☆

طلاق سکران کا وقوع اور وجہ ترجیح

مولانا محمد ارشاد القاسمی [2]

سکران کی طلاق جمہور کے نزدیک اور عند الحنفیہ مفتی بہ قول کے اعتبار سے واقع ہے۔

مذہب حنفیہ بھی یہی ہے۔ محیط کے حوالہ سے ہندیہ میں ہے: وطلاق السکران واقع وهو مذهب أصحابنا" (ہندیہ مصری ۲، ۳۵۳)

"من غاب عقله بالبنج والأفیون فإنه یقع طلاقه" (بحر الرائق ۳، ۲۶۴)

مذاہب اربعہ میں راجح یہی ہے (الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۷، ۳۶۶)۔

☆☆☆

---

[1] مجلس التحقیق العلمی، مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند۔

[2] مدرسہ ریاض العلوم گورینی جونپور۔

نشہ کی طلاق میں عدول عن المذہب

مولانا محمد یوسف ندوی[1]

طلاق سکران کا حکم

یہ مسئلہ دور صحابہ سے مختلف فیہ رہا ہے، چنانچہ صحابہ کرام پھر تابعین عظام اور ائمہ وفقہاء میں اس کے نافذ ہونے اور نہ ہونے کے قائلین کی دو جماعتیں پائی جاتی ہیں، صحابہ میں حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت معاویہؓ اور تابعین میں سعید بن مسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، عامر شعبی، ائمہ میں سے امام مالک، امام ابوحنیفہ، امام اوزاعی، سفیان ثوری، اور ایک قول امام شافعی واحمد کا بھی وقوع طلاق کا ہے، جبکہ دوسری جانب صحابہؓ میں حضرت عثمان غنیؓ، جابر بن زیدؓ اور تابعین میں عکرمہ، عطاء ابوالشعثاء، طاؤس، قاسم بن محمد، عمر بن عبدالعزیز، لیث، اسحاق بن راہویہ، امام مزنی، امام طحاوی، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ کا ایک قول عدم نفاذ کا ہے۔

علت قائلین وقوع

غور طلب بات یہ ہے کہ جو حضرات نشہ کی حالت کی طلاق کو نافذ قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اس حکم کی علت غالباً زجر وتنبیہ ہے، اسی لئے اگر مجبوری یا عذر کی وجہ سے شراب یا نشہ آور شئی کا استعمال مباح ہوجائے، جیسے حلق میں لقمہ پھنس کر ہلاکت کا یقین یا ظن غالب ہو اور دیگر حلال مشروب یا تدبیر اسے نیچے اتارنے کی میسر نہ ہو تو ایسی صورت میں اور بطور دواء وعلاج بعض صورتوں میں شراب اور نشہ آور چیز کا استعمال مباح ہوجاتا ہے، ایسی صورت میں اگر مسکر کے استعمال کے بعد عقل زائل ہوجائے اور اس حالت میں مرد اپنی بیوی کو طلاق دے تو وہ نافذ نہیں ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ وقوع طلاق کی غرض زجر اور شوہر کو اس کی معصیت اور فعل حرام کی سزا دینا ہے، اسی وجہ سے مباح صورتوں میں طلاق واقع ہونے کا حکم جو بطور سزا ہے، نہیں لگایا جائے گا، لیکن موجودہ دور میں مطلقہ بلکہ ہزاروں کنواری لڑکیاں عمریں گزار رہی ہیں اور ان سے نکاح کرنے کے لئے کوئی تیار نہیں ہے، طرح طرح کے مطالبات کے بعد کہیں جاکر رشتہ میسر آتا ہے، ایسی صورت میں مطلقہ کی شادی کی راہ میں پیش آنے والی رکاوٹوں اور دشواریوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ انتہائی مشکل ہے اور بعید نہیں کہ عمر بھر اس کی شادی دوبارہ نہ ہو پائے۔

نیز دوسری جانب منشیات کی کثرت وبہتات کا یہ عالم ہے کہ گلی کوچوں ہی نہیں بلکہ عصری تعلیم گاہوں میں اس کے عادی اور متوالے بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں، شراب اور نشہ آور چیزوں کا استعمال فیشن بن چکا ہے، حکومت کی جانب سے بجائے اس کی روک تھام کے اسے فروغ دیا جاتا ہے، اس پر کوئی سزا نہیں ہے، بلکہ نت نئے طریقوں سے اسے رائج اور مقبول بنانے کے لئے گویا ایک مقابلہ ہو رہا ہے جس کے نتیجہ میں نشہ کی حالت میں طلاق بھی کثرت سے ہونے لگی ہیں، اگر دیکھا جائے تو حقیقتاً حکم طلاق سے سزا مجرم کو نہیں بلکہ اس کی بے گناہ بیوی اور معصوم بچوں کو ملتی ہے جو اس ناکردہ گناہ کی سزا میں اکثر زندگی بھر دربدر کی ٹھوکریں کھانے پر مجبور ہوتے ہیں، ان کی کفالت، تعلیم، تربیت، تہذیب وتثقیف سب برباد ہوکر رہ جاتے ہیں تو وقوع طلاق کا جو منشاء وعرض ہے اس کے بالکل برعکس نتیجہ برآمد ہوتا ہے شوہر جو مجرم ہے وہ تو آسانی سے دوسری شادی رچاتا ہے اسے کوئی دقت وزحمت، تنگی وسختی اٹھانی نہیں پڑتی جبکہ مستحق سزا مجرم وہی ہے۔

ان حالات کا تقاضہ یہی ہے کہ اس مسئلہ میں ان صحابہ وفقہاء کے قول کو اختیار کرکے اس کا شرعی حل تلاش کیا جائے جو اس کو غیر نافذ مانتے ہیں اور مسلم معاشرہ میں پھیلنے والے اس فساد اور ناسور کو ختم کیا جائے، جب احکام شرعیہ میں اس کی نظائر موجود ہیں کہ اشد ضرورت اور اضطرار کی صورت میں دوسرے مسلک کے امام کے قول کو فتوی کیلئے اختیار کیا جاسکتا ہے جیسے مفقود الخبر کی بیوی کے مسئلہ میں حنفیہ، امام مالک کے قول پر فتوی دینے کی اجازت دیتے ہیں تو اس صورت میں جبکہ حضرت امام شافعی، امام احمد کے معتمد قول کے مطابق نیز امام کرخی، امام طحاوی کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی، جیسا کہ رد المحتار میں بعض کتب سے اس کا مفتی بہ ہونا معلوم ہوتا ہے، اسے اختیار کیا جاسکتا ہے۔

---

[1] جامعۃ الہدایہ، جے پور۔

حالات وزمانہ کا تغیر، اخلاق واحساس ذمہ داری کا انحطاط، مطلقہ عورت کے نکاح ثانی کی مشکلات، عدالتی کاروائیوں کا طویل ودشوار الجھاؤ اور طلاق کے بعد معصوم بچوں کی بدحالی و پریشانی کو دیکھتے ہوئے ہندوستان اور ایسے ممالک جہاں بے راہ روی عام، شراب ومنشیات فیشن ہیں اور اس کی ترویج وعام ومقبول کرنے کے وسائل بکثرت ہیں شراب نوشی پر کوئی سزا نہیں، بلکہ ہر طرح اس کی پرورش اور اشاعت کو تقویت پہنچائی جارہی ہے طلاق کے متعدد واقعات نشہ کی وجہ سے پیش آتے ہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سیدنا عثمانؓ، لیث بن سعد، اسحق بن راہویہ، امام شافعی (ایک قول) علماء شوافع میں امام مزنی، امام ابوثور، امام کرخی اور محمد بن مسلمہ کی رائے کو اپنایا جائے۔ اور اس پر فتوی دیا جائے تاکہ ان پریشانیوں کا خاتمہ ہو اور عورت کو ان مشکلات سے بچایا جائے اور ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے پیروکاروں کیلئے اسی کے قبول کرنے میں ان کے لئے خروج من المذہب بھی لازم نہیں آتا کہ امام احمد کا معتمد مذہب اور امام شافعی کا ایک قول اور حنفیہ میں امام طحاوی اور امام کرخی کا نقطہ نظر نشہ کی حالت کی طلاق کے عدم نفاذ کا ہے۔

☆☆☆

طلاق سکران اور اختلاف ائمہ

مولانا تنویر عالم قاسمی [1]

بغیر ضرورت کے محض سرور اور مستی کے لئے شراب پی جائے اور نشہ آجائے تو اس صورت میں طلاق دینے سے طلاق پڑے گی یا نہیں؟ صحابہ تابعین اور ائمہ حضرات کے درمیان اس میں اختلاف ہوا ہے۔

پہلی روایت: طلاق واقع ہوجائے گی، حضرت علیؓ، حضرت معاویہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے یہی منقول ہے، شعبی، نخعی، امام مالک، ثوری، اوزاعی، امام ابوحنیفہ وصاحبین اور امام شافعی کا ایک قول ہے۔ (دیکھئے: المغنی ۸/۲۵۵)۔

دلائل

۱۔ ''لقول النبی ﷺ کل طلاق جائز إلا طلاق المعتوہ''

۲۔ لأن الصحابة جعلوہ کالصاحی فی حد القذف''۔

۳۔ قال ابن عباس رضی اللہ عنہ: طلاق السکران جائز'' (المغنی ۸،۲۵۵،۲۵۶)۔

دوسری روایت: طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عثمانؓ کا یہی قول ہے، یہی عمر بن عبدالعزیز، قاسم، طاؤس، ربیعہ، یحی الانصاری، لیث، اسحاق، اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا اصح مذہب ہے (المغنی ۸/۲۵۶)۔

دلائل

۱۔ ''قال عثمان رضی اللہ عنہ: لیس لمجنون ولا لسکران طلاق'' (اعلاء السنن ۱۱، ۱۷۵، مطبع ادارۃ القرآن کراچی پاکستان)

۲۔ ''لأنه زائل العقل أشبه المجنون والنائم''۔

۳۔ ''لأنه مفقود الارادة أشبه المکرہ''۔

۴۔ ''لأن العقل شرط التکلیف إذ ھو عبارة عن الخطاب بأمر أو نھی ولا یتوجه ذالك إلی من لایفھمه، ولافرق بین زوال الشرط بمعصية أو غیرھما'' (المغنی ۸،۲۵۶)۔

میرا ذاتی خیال اور رائے یہی ہے کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے مسلک کو جو عندالحنفیہ مفتی بہ ہے باقی رکھا جائے اور حالت سکر میں وقوع طلاق نافذ ہو۔

☆☆☆

[1] جامعہ اشرف العلوم، سہواں، سیتامڑھی، بہار۔

طلاق سکران اور ائمہ کا نقطہ نظر

مولانا مبارک حسین ندوی قاسمی [1]

معاشرہ کی حالت سے متعلق جو تفصیلات درج ہیں ان سے اختلاف نہیں کیا جاسکتا، واقعی لڑکیوں کی پہلی شادی اہم ہے، چہ جائے کہ مطلقہ کی شادی اور یہ بات بھی معقول ہے کہ سکران چونکہ نشہ میں ہوتا ہے اور اس کی عقل مختل ہوجاتی ہے اس لئے اس کی طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے، ائمہ کا اختلاف آثار اور اجتہاد پر مبنی ہے، اسی لئے مسئلہ مجتہد فیہ ہے، لہٰذا موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے عدم وقوع کے قول پر فتوی دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے، جبکہ فقہ حنفی کا بھی ایک قول ہے، لہٰذا معاشرہ کی ایک ضرورت محسوس کرتے ہوئے اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

☆☆☆

نشہ کی طلاق کا وقوع اور زجر و توبیخ

مولانا محمد یعقوب قاسمی [2]

۱۔ موجودہ حالات میں معاشرہ کی بگڑتی ہوئی حالت پر نظر رکھتے ہوئے میں مذکورہ جملہ تفصیلات سے بالکلیہ متفق ہوں، اسی مسئلے پر عمل کیا جائے اور امت کو اسی کی ترغیب دی جائے۔

ہمارے فقہاء حنفیہ طلاق سکران کو مطلق واقع کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں: إنه زال بسبب هو معصية فجعل باقياً حكماً زجراله''

(الهدایه ۲،۳۲۹، کتاب الطلاق)

اگر بطور زجر و عقوبت طلاق سکران واقع کردی جائے تو زجر و عقوبت مرد کے ساتھ خاص نہیں ہوتا، بلکہ اس کی وجہ سے عورتوں کو کافی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، خصوصاً ہندوستان کے دور حاضر میں جبکہ لڑکیوں کی شادی کیلئے ایسی پریشانی اٹھانی پڑتی ہے جس سے پورا معاشرہ پریشان ہے۔

نیز جو لڑکیاں نالائق شوہروں کے ساتھ ہوتی ہیں ان کے شوہر اگر شراب پی کر طلاق دے دیں تو وہ ایسے حالات میں بھی فرقت گوارہ نہیں کرتی اور معاملہ کو دبا کر باہم ازدواجی زندگی گزارتی ہیں، اگر طلاق سکران واقع کردی جائے تو وہ ہمیشہ کے لئے زانی اور زانیہ ہوں گے، پھر ایسی زجر و عقوبت کیوں کی جائے جس سے بےقصور عورت پر ناقابل برداشت پریشانیاں آئیں، جبکہ زجر و عقوبت کے لئے شریعت کی مقرر کردہ حد تعزیری کافی ہے۔

لہٰذا ان دلائل کو مدنظر رکھتے ہوئے کیوں نہ طلاق سکران کو غیر نافذ قرار دیا جائے، جبکہ دو صحابہ اور امام کرخی و امام طحاوی کا پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ طلاق سکران واقع نہ ہوگی۔ اور امام شافعی کا بھی ایک قول ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ ارادہ کا صحیح ہونا عقل کے ساتھ ہے اور وہ شخص زائل العقل ہے، پس ایسا ہوگیا جیسے اس کی عقل بھنگ یا دواء سے زائل ہوگئی ہو۔

☆☆☆

---

[1] خادم مدرسہ نور العلوم مدھولیا نیپال۔

[2] استاذ مفتی جامعہ عربیہ، امداد العلوم، بارہ بنکی (یوپی)

مناقشہ

حالت نشہ کی طلاق

محمد ارشد قاسمی صاحب مظاہر علوم وقف

طلاق سکران کے باب میں علامہ کاسانی اور علامہ ابن تیمیہ یہ دونوں اپنے اپنے مسلک کے مطابق یہ دعوی کرتے ہیں کہ عام صحابہ کا یہی مسلک ہے، یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ دونوں مسلک عام صحابہ کا ہوجائے، یہ تو تعارض ہے، البتہ یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ یہ عام صحابہ کا نہیں، بلکہ یہ دونوں کا اپنا مسلک ہے، دوسری بات یہ ہے کہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب کا فتوی عرض میں یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ طلاق سکران کے وقوع کے قائل نہیں ہیں جب کہ ''نظام الفتاوی'' میں مفتی نظام الدین صاحب کا ایک فتوی، بہت ہی صراحت کے ساتھ مفصل اور مدلل موجود ہے، جس میں وہ طلاق سکران کے وقوع کے قائل یقینی طور پر ہیں، ممکن ہے انہوں نے رجوع کیا ہو جس کا علم مجھے نہ ہو۔ اس کے بعد بات آتی ہے فیصد پر، تو جہاں تک طلاق سکران کا فیصد ہے تو اس سلسلہ میں جب ہم نے مرکزی دارالافتاؤں سے رابطہ قائم کیا تو دارالعلوم دیوبند میں حضرت مفتی حبیب الرحمن خیرآبادی نے مجھے بتایا کہ یہاں کا فیصد جو ہے مشکل سے ایک فیصد ہوگا، حضرت مفتی مظفر صاحب سے پوچھنے سے یہ معلوم ہوا کہ ایک فیصد یا بہت زیادہ توسع سے کام لیا جائے تو دو فیصد ہوگا، اسی طرح مفتی حنیف صاحب جو کہ ''ریاض العلوم گورینی'' کے مفتی رہ چکے ہیں اور اس وقت بیت العلوم سرائے میر کے شیخ الحدیث ہیں ان کا یہ کہنا ہے کہ چالیس سالہ دور میں ایک فیصد بھی مشکل سے نہیں نکلے گا۔

یہ تو فیصد کے متعلق بات ہوئی، اسی طرح ندوۃ العلماء میں مفتی ظہور صاحب سے رابطہ کرنے پر پتہ یہی چلا کہ ایک فیصد بمشکل ہوگا، اس کے علاوہ ایک بات اور بھی ہمارے ذہن میں آتی ہے وہ یہ کہ یہ کہا گیا ہے کہ آج کے دور میں سزا کی مختلف مصلحتیں ہیں، یہاں سزا کی ایک مصلحت یہ ہے کہ وہ مبتلی بہ کی اصلاح کا ذریعہ بنے، اسی طرح ایک یہ بھی ہے کہ کوئی شخص چوری کرتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے اس کے بعد وہ دوبارہ چوری کرتا ہے تو شریعت نے حکم دیا ہے کہ اس کا بایاں پاؤں کاٹ دیا جائے اگر صرف سزا اور اصلاح مقصد ہوتا تو اس صورت میں یہ حکم نہ ہوتا کہ اس کا پاؤں کاٹا جائے یا پھر سہ بارہ چوری میں مزید اور سزا دی جائے، سکران کے سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ اصلاح کا یہی نیا فتوی حالات کے تحت دیں، تعلیم کو عام کیا جائے، جہالت کو دور کیا جائے، اصلاح معاشرہ کی تحریک چلائی جائے اور علماء اسی طرح عملی طور پر دوسری جدوجہد کریں۔

قاضی مجاہد الاسلام

آپ نے جو حضرات صحابہ کے آثار کی نسبت سے جو تعارض والی بات فرمائی ہے در اصل بہت سے مسائل میں ایسا ہوتا ہے کہ نسبت میں اپنے علم وتحقیق کے مطابق تحقیق کرنے والا بسا اوقات پوری جماعت کی طرف کسی مسئلہ کی نسبت کردیتا ہے بعض مرتبہ دو آراء تھوڑے، بہت فرق کے ساتھ تفصیلات میں ہوتی ہیں اور ایک رائے ایک آدمی کے علم میں آئی اور اس کے تحقیق پر اعتماد کیا اور اسے لکھ دیا اور دوسری بات دوسرے محقق کے علم میں آئی اور انہوں نے ویسا ہی لکھ دیا، تو ایسا علم وتحقیق کے باب میں ہوتا رہتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ ابن تیمیہ علیہ الرحمہ اور دوسرے بعض حضرات کے اقوال کی جو تفصیل یہاں آئی ہے، ظاہر ہے کہ مقالہ نگار حضرات باحوالہ اس کو لکھا ہے، یہ باہم معارض نہیں ہیں، جہاں تک سوال ہے مفتی نظام الدین صاحب کی رائے کا ذکر عرض میں آیا اور آگے جو آپ نے تفصیل فرمائی ہے، تو یہ بات پہلے آچکی ہے کہ اصلاً یہاں گفتگو دلائل کی جو ترتیب وتحقیق ہے اس کی بنیاد پر نہیں، بلکہ ماحول ومعاشرہ اور ہمارے جو حالات ہیں ان کو مدنظر رکھتے ہوئے ہے، اور یہی وجہ ہے کہ مقالہ نگاران کہ جن کی تعداد ستر کے اوپر ہے اس میں تقریباً دو ثلث حضرات نے یہ موقف اختیار کیا ہے، اگرچہ اس میں کچھ حضرات قطعی طور پر، یعنی مطلقاً عدم وقوع کو کہتے ہیں، لیکن ایک بڑی تعداد ان حضرات کی ہے جو اصلاً اس بات کے قائل ہیں کہ طلاق واقع ہوتی ہے، لیکن سوال میں جو ترتیب پیش کی گئی ہے، جو پس منظر رکھا گیا ہے، جو مقصد ہے ذہن میں اس کی وضاحت کی گئی ہے، اس کے مدنظر اس میں یہ رائے بہت سے حضرات نے اپنائی ہے اور جیسا کہ آپ نے بھی ابھی سماعت فرمایا ہے کہ بعض حضرات نے تفصیل بھی کی ہے، جیسے مولانا جنید صاحب وغیرہ، لہٰذا مفتی صاحب کی ایک رائے جو آپ ان کے فتاوی کے حوالہ سے نقل کررہے ہیں جس میں وقوع کی بات آئی ہے اور یہ دوسری رائے سوال کے مدنظر ہے، مفتی صاحب، اللہ تعالیٰ ان کو صحت

وعافیت سے رکھے وہ اکیڈمی کے سوالوں کا جواب بڑے اہتمام سے اور بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم سب کے مقابلہ میں کہیں جلدی اور پوری تحقیق کے ساتھ بھیجا کرتے ہیں، لہٰذا کوئی اعتراض ان کا اس پر نہیں ہے۔

مولانا سعید الرحمن صاحب (دار العلوم امدادیہ ممبئی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، سکران کے طلاق کے عدم وقوع کا فیصلہ یا اقوال جو ذکر کئے گئے ہیں اس کی بنیاد خاتون سے رفع حرج ہے، لیکن ایک حرج تو یہ پیدا ہوگا، ایک حرج دور ہوگا تو دوسرا حرج یہ پیدا ہوگا کہ عامۃً جو لوگ طلاق دیں گے وہ اسی کو بہانہ بنالیں گے اور ایسے واقعات میرے سامنے خود پیش آئے ہیں، پوچھا گیا: طلاق دی؟ کہاں، کتنی دی؟ الفاظ یاد ہیں؟ یاد ہیں، کس وقت دیا تھا؟ یاد ہے، اس کے بعد کہا ہم نے نشہ میں طلاق دی تھی، تو عامۃً ایسا مزید بڑھ جائے گا کہ طلاق دینے کے بعد آدمی اپنے آپ کو حربے کے طور پر اس عذر کو پیش کرے گا کہ نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے اس لئے اگر ایک حرج دور کیا جانے کیلئے اس کو اختیار کیا جائے تو دوسرا حرج عام طور پر عموم بلوی کی وجہ سے پیدا ہوگا۔ اس لئے مفتی بہ قول سے عدول کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی، دوسری بات جو میں سمجھتا ہوں کہ جن حضرات کا عدم وقوع کا قول ہے اس کی بنیاد ہے کہ عورت کو سزا نہیں، بلکہ مرد کو ہونی چاہئے جبکہ ساری سزائیں عورت پر گزرتی ہیں اس سے اتفاق نہیں ہے، اس لئے کہ عورت کو بعض مرتبہ شرابی سے نجات ملتی ہے، راحت ملتی ہے اور مرد کو یہ سزا ملتی ہے کہ معاشرہ اس کی بدتمیزی کی وجہ سے آئندہ کوئی اس سے اپنی لڑکی کو اور اپنے خاندان کو اس سے متعلق منسوب نہیں کرنا چاہتا، اس طرح زندگی بھر وہ آج کے بگڑے ہوئے معاشرہ میں بھی مردود سمجھا جاتا ہے کہ اس نے نشہ کیا اور بیوی کو اس حالت میں طلاق دی اور یہ آدمی ایسا نہیں کہ اس کے حوالہ کوئی اپنی لڑکی کر سکے، آئندہ پھر یہ طلاق دے گا پھر یہ مصیبتیں آئیں گی، تو اس طرح وہ اپنی سزا کو بہر حال بھگتے گا کہ ہوسکتا ہے کہ اس سے کوئی رشتہ کرنے کیلئے ہی تیار نہ ہو، اور اس خاتون کیلئے یہ عذر ہوگا کہ وہ بہت شریف تھی مہذب تھی اور اس کا کوئی جرم نہیں ہے، شوہر نے عقلی بدحواسی میں طلاق دی ہے، شریف ہے، لہٰذا اس کا رشتہ کہیں ہوجانا چاہئے تو اس کیلئے تو ہمدردی ہوگی، مگر شوہر کیلئے کسی طرح کی...... معاشرہ میں کوئی ہمدردی نہیں ہوگی، اس طرح سے شوہر کی یہ سزا ہوگی، یہ اگرچہ شرعی طور پر تعزیر کے حد میں نہیں، مگر معاشرتی طور پر یقیناً مطلوب ہے اور اس سے شراب کے چھوٹنے کی امید کی جاسکتی ہے، لہٰذا مفتی بہ قول سے عدول کی وجہ ضرورت کو بیان کرنا میں سمجھتا ہوں کہ درست نہیں ہے، ہم ممبئی میں ہیں وہاں کے دار الافتاء میں میرے پاس بھی، مفتی عزیز الرحمن کے پاس بھی جب کہ ممبئی کا ماحول بہت بگڑا ہوا ہے وہاں شراب عام ہے، لیکن اس کے باوجود ہمارے پاس واقعہ یہ ہے کہ سو میں ایک یا دو ہی یہ سوال آتا ہوگا کہ نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے، نشہ کا جو معیار قائم کیا گیا ہے، وہ قول ہے: "من لا یفرق بین السماء والأرض الرجل والمرأۃ" اور ہذیان پر جو مجموعی صورت حال اس میں بھی عجیب بات ہے کہ اگر آدمی نشہ کی حالت میں میں ہو تو میرا مشاہدہ یہ ہے کہ نشہ کے باوجود وہ احترام سے سلام کرتا ہے، بہت ساری باتوں کو سمجھتا ہے اور بہت سارے احوال سے باخبر ہوتا ہے صرف وہی "من لا یفرق بین السماء والأرض" ہوسکتا ہے جس نے پہلی بار شراب پی ہو یا شراب معمول سے کہیں زیادہ پی لی ہو، ایک بات اور عرض ہے کہ اس سلسلہ میں عامۃً شرعی قانون کے علاوہ قانون بھی یہ ہے کہ اگر کسی نے شراب کی حالت میں کوئی جرم کیا ہو تو اس کا معاوضہ ہونا چاہئے، شریعت نے بھی مؤاخذہ کیا ہے اس کا، اس لئے میں سمجھتا ہوں عدول کی نہ ضرورت ہے، نہ ایسے احوال، بلکہ شاید اسلامی قانون کی ہمہ گیری میں ہمارے اس حکم کے بعد تھوڑا فرق پیدا ہوا کہ اچھا اگر وہ شرابی کسی کو قتل کردے تو شریعت سزا دے گی یا نہیں، کسی کے ساتھ بدتمیزی کرے، گالیاں دے تو اس کو سزا ملے گی یا نہیں، اگر طلاق مانی نہیں جاتی یا مکلف قرار نہیں دیا جاتا تو دوری چیزوں میں اسے مکلف کیسے قرار دیا جاسکے گا؟ اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ بڑی سنجیدگی سے فقہ اکیڈمی کو فیصلہ کرنا چاہئے کہ ایک حرج کے رفع کرنے کے بعد دوسرے بہت سارے حرج اور بہت ساری مشکلات خود شریعت کیلئے اور عوام کیلئے پیدا نہ ہوں۔

قاضی مجاہد الاسلام

یہ تو صحیح ہے کہ رخصت کا جب کوئی پہلو آدمی کے سامنے آجاتا ہے تو بہت جلد اس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے، طلاق کے جو مسائل سامنے آتے ہیں اور استفسار ہوتا ہے تو اس میں ظاہر ہے کہ طلاق دینے والے جن لوگوں سے قضیہ کا تعلق ہوتا ہے وہ طرح طرح کی باتیں ایسی کرتے ہیں، جس کو وہ گویا اپنے آپ کو اپنی مصیبت جو آپڑی ہے اس سے نکالنا چاہتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کا کوئی فیصلہ اگر کیا جاتا ہے تو اس میں یہ بات نہیں کہی جائے گی اور نہیں کہی جانی چاہئے، جس کے سامنے استفتاء آئے گا وہ اس کی تحقیق کرے گا، قضیہ دار القضاء میں جاتا ہے تو تحقیق ہوتی ہے دار الافتاء میں مسئلہ آئے گا تو ظاہر ہے کہ مفتی کی ذمہ داری ہے کہ اپنی وسعت بھر معلومات کرے، اطمینان حاصل ہونے کے بعد ہی کہ آیا یہ طلاق کس حالت میں دی گئی نشہ کی حالت میں دی گئی، غصہ کی حالت

میں عام طور سے طلاق دی جاتی ہے اور اس سلسلہ میں بعض جزئیات جو غصہ کے دیوانگی کے حدتک پائے جانے کے ہیں جس میں عدم وقوع طلاق کی بات آتی ہے ظاہر ہے وہاں استفسار و تحقیق کے بعد ہی مفتی حکم لگاتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ آپ نے جو فرمایا کہ بھائی سزا کا پہلو تو یہاں عورت کے حق میں نہیں سمجھ میں آتا، عام طور سے یہ بات ہمارے معاشرہ کے اندر لوگوں کے علم میں رشتہ وغیرہ کے نسبت سے پائی جاتی ہے، اس میں بہرحال جو بات فرمائی گئی تھی عورت کیلئے یہ ہوگا کہ وہ مجبور و معذور تھی، ہوا رشتہ ٹوٹ گیا، وغیرہ وغیرہ......اس اعتبار سے اس کا رشتہ جلدی ہوسکتا ہے، حالات ایسے نہیں ہیں، اب تو معاشرہ ایسا ہوگیا ہے کہ آپ کا سابقہ پڑتا ہوگا کہ بچی کا رشتہ پہلے مرحلہ میں جب ہوتا ہے، لوگ بات کرنے کیلئے آتے ہیں یونہی ابتدائی مرحلے میں انکار کردیتے ہیں تو بچی عیب دار قرار پاتی ہے۔ معاشرہ ہمارا ایسا بھی ہوگیا ہے کہ کسی کے رشتہ کو لڑکی کے رشتہ کہئے، لوگ گئے اور خدانخواستہ کسی وجہ سے وہاں شادی نہیں ہوسکی، اس کے نتیجہ میں بھی بچی عیب دار بن جاتی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ لڑکی یا وہ عورت جس پر طلاق کا دھبہ لگ چکا ہو بہت کم لوگ ہمارے معاشرہ میں اس کو دوبارہ قبول کرنے کیلئے تیار ہوتے ہیں، اس لئے بہرحال ابھی تو گفتگو ہورہی ہے......جو فیصلہ ہوگا اس میں اس کو ملحوظ رکھا جائے گا۔

ایک بات پھر سے عرض ہے کہ ابتدائی مرحلہ میں کسی کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ یہ شخص شرابی یا نشہ کا عادی ہے تو آپ مفتیان کرام ہیں، آپ ہی فرمائیں کوئی اپنی لڑکی دینے کیلئے تیار ہوگا؟

مگر آج کل سب کچھ ہوتا ہے، مرد کیلئے کوئی پریشانی نہیں ہے، بہت سی صورتیں موجود ہیں، لڑکی والے کن کن بنیادوں پر رشتہ کردیتے ہیں یہ لڑکی والے سے پوچھا جاسکتا ہے، سب ہوتا ہے۔

مولانا ریاض احمد صاحب

ابھی اس سے پہلے یہ عرض کیا گیا کہ طلاق سکران کے عدم وقوع کی علت عورت سے رفع حرج ہے اور اسی کو بنیاد بنا کر یہ بات کہی گئی میں اس کی تائید کیلئے یہ بات کہنا چاہوں گا کہ طلاق سکران کے عدم وقوع کے سلسلہ میں عورت سے رفع حرج یہ ایک جزوی امر ہے، ورنہ اس کی بنیادی وجوہات دوسری ہیں، ان میں سے پہلی اور بنیادی وجہ یہی ہے کہ جملہ افعال کی صحت کے لئے عقل سلیم شرط ہے اور سکران ان دونوں سے عاری ہوتا ہے، اسی بنیاد پر اس کی طلاق یا اس کے دیگر تصرفات نافذ نہیں ہوتے، چنانچہ نص اور اجماع دونوں سے ہی ثابت ہے کہ سکران کی عبادت صحیح نہیں اور اس کی علت خود قرآن کے بیان کے مطابق اس کا اپنی کہی ہوئی بات کا عدم شعور ہے اور جس شخص کی عدم عقل کے باعث عبادت باطل ہو اس کے دوسرے عقود بدرجہ اولی باطل ہونگے، لیکن اس کے خلاف نہیں ہوتا، اسی بنیاد پر تمام علماء متفق ہیں کہ ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی جس کی عقل بغیر نشہ مثلاً جنون، بیہوشی اور نیند یا ایسے نشہ کے ذریعہ زائل ہوگئی ہو جو کسی مباح شئ کے استعمال سے پیدا ہوا ہو یا اس چیز کے استعمال میں وہ معذور ہو، مثلاً ایسا مشروب استعمال کرلیا جس کے نشہ آور ہونے کا اسے علم نہیں تھا یا اسے شراب نوشی پر مجبور کردیا گیا تو صرف یہ صورتیں متفق علیہ ہیں، مختلف فیہ صورت صرف یہی ہے کہ وہ بغیر کسی شرعی عذر کے کسی حرام شئ کا استعمال کرلے اور اس کی وجہ سے اس کو نشہ پیدا ہو اس میں اختلاف کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جس طرح سے مباح شئ کے استعمال سے یا اس استعمال سے جس میں وہ معذور ہو اس کی عقل زائل ہوتی ہے، اسی طرح حرام شئ کے استعمال سے اس کی عقل زائل ہوتی ہے اور مباح شئ کے استعمال پر اس کی طلاق کے عدم وقوع کی جو علت فقہاء نے ذکر کی ہے وہ یہی کہ اس کو عقل نہیں ہے، تمییز نہیں ہے، اس لئے واقع نہیں، اب یہاں پر بھی اس کی عقل و تمییز سلب ہوچکی ہے۔

ایک چیز اور یہ بات جو کہی گئی کہ سکران اگر کوئی جرم کرلے تو اس صورت میں وہ مستحق عقاب ہوتا ہے، میں اس کے تعلق سے یہ کہنا چاہوں گا کہ سکران اپنے اسی جرم پر مستحق عقاب ہوتا ہے جن سے اجتناب کا بحالتِ تکلیف وہ مکلف تھا، شراب پینے سے پہلے جن جرائم کے اجتناب کا وہ مکلف تھا اس وجہ سے اس میں عموم پیدا کرنا یہ چیز بہرحال درست نہیں۔

نیز ایک تیسری چیز ہے فقہاء نے جو یہ بات کہی ہے کہ اس کی سزا کے طور پر یہ ہے کہ اس کی طلاق نافذ کردی جائے تو یہ بات تو بہت ہی بدیہی ہے کہ شراب نوشی یہ ایک ایسا جرم ہے جس کی سزا شریعت میں متعین ہے اور نصوص کی صراحت کے مطابق یہ سزا نفاذ طلاق اور زوجین کے درمیان تفریق کیلئے قطعاً نہیں رکھی ہی نہیں ہے۔ پورے کتاب وسنت کے ذخیرے میں اس طرح کی کوئی مثال فراہم نہیں ہوسکتی ہے، دوسری بات یہ کہ عرض میں بہت سے مقالہ نگاروں کے حوالہ سے یہ بات کہی گئی کہ حضرت علیؓ طلاق سکران کے وقوع کے قائل تھے، میں یہ پوچھنا چاہوں گا کہ حضرت علیؓ کا وہ کون سا اثر ہے جس سے اس بات کی تائید

ہوتی ہے، ان کا ایک اثر جسے امام بخاریؒ نے صحیح میں تعلیقاً ذکر کیا ہے، اور اسی کو امام بغویؒ نے مرسلاً بیان کیا ہے وہ اثر ہے: "کل طلاق جائز إلا طلاق المعتوہ" یہ اثر ہے اگر اس سے استدلال ہے لفظ معتوہ سے تو بہر حال یہ استدلال بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ معتوہ کو مغلوب علی عقلہ کہا جاتا ہے اور سکران بھی مغلوب ہوتا ہے اپنی عقل پر، لہٰذا جو لوگ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت علیؓ اس کے وقوع کے قائل تھے وہ اس کی وضاحت کریں۔

ڈاکٹر عبد العظیم اصلاحی

الحمد للہ رب العالمین والصلاۃ والسلام علی سید المرسلین۔

طلاق سکران کے مسئلہ پر ناچیز کی رائے اکثریت کے ساتھ ہے، لیکن ایک خلش میرے ذہن میں رہی جس کو میں اس مجمع کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ اگر شوہر اور عورت کے درمیان اس بات پر اختلاف ہو کہ کس مسئلہ کو مانیں تو کیا ہم بیوی کو اختیار دیں اس کا کہ وہ مثلاً یہ مانیں کہ طلاق واقع ہوگئی، اس کو قبول کرلے؟ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ شوہر کے سلسلہ میں بھی واقع نہیں ہوئی، دوسری یہ کہ اگر تعزیر ہی مقصود ہے تو کیا بیوی کو اس بات کا اختیار دیا جائے کہ اگر وہ سمجھتی ہے کہ علاحدگی سے اس کی تعزیر ہوگی تو وہ علیحدگی اختیار کرے، الگ ہوجائے، اس کو اختیار دیا جائے، یا اگر وہ ساتھ رہنا چاہتی ہے تو اس کے ساتھ رہ سکے، یہ دو باتیں تھی۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی

بسم اللہ الرحمن الرحیم، میرے نزدیک طلاق سکران کے عدم وقوع کے دلائل روایت اور درایت دونوں ہی پہلوؤں سے زیادہ قریب ہیں، بمقابلہ وقوع کے، جہاں تک روایت کا سوال ہے تو "مغنی" کے حوالہ سے وہ بات آچکی ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ، من حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے تو روایت کے پہلو سے تو اس کو تقویت حاصل ہوتی ہے، دوسرے نصوص کے لحاظ سے بھی وہ بات آ بھی چکی ہے کہ جب قرآن شریف میں یہ کہا گیا ہے کہ "یأیھا الذین آمنوا لا تقربوا الصلوۃ وأنتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون" (سورہ نساء ۴۳) تو سوال یہ ہے کہ جب حالت سکر میں نماز ادا نہیں ہوتی ہے تو طلاق کیسے واقع ہوسکتی ہے؟ دوسری بات جو حدیث سے ثابت ہے حضرت ماعز اسلمی اور غامدیہ کے واقعہ میں وہ بہت ہی معنی خیز ہے، اس مسئلہ کی تفہیم میں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ بھائی دیکھو! کہ ان کے منہ سے شراب کی بو آرہی ہے، اس کا مطلب یہ تھا کہ شراب کی بو کا آنا اس بات کیلئے معلوم کرنا ہے کہ ان کو اس حد سے مستثنی قرار دیا جائے، گویا وہ اس وقت حکم شرعی کے مکلف قرار نہیں پائے تو اور جن نصوص میں یہ کہا گیا ہے "الطلاق مرتان"، یا یہ کہ "فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" (سورہ بقرہ ۲۲۹) وہ عام حالات کے لئے ہے، ان دلائل کی روشنی میں اس عام کو خاص کیا جانا چاہئے۔

دوسری بات یہ کہ سوال اس بات کا ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں "أوفق بالمصلحۃ" رائے کیا ہے؟ اور اس سلسلہ میں حضرات علماء کرام کو اور مجلس رائے بنانے کی زیادہ فکر ہونی چاہئے، بمقابلہ اس کے کہ ہمارے بزرگوں کی رائے سے استفادہ ضرور ہونا چاہئے، لیکن اس پر انحصار نہیں ہونا چاہئے، میرے نزدیک ہندوستان کے موجودہ حالات میں مصلحت اس کی متقاضی ہے کہ عدم وقوع کی رائے دی جائے، اور یہ دو وجہوں سے، ایک تو یہ کہ جیسا کہ خود مولانا اسعدی صاحب نے فرمایا کہ بہر حال معاشرہ کی گراوٹ کے تحت شراب نوشی کا استعمال بڑھا ہے اور نوجوان طبقہ میں بھی خاصا اس کا اثر ہوگیا اور خوشحال طبقہ میں بھی اس کا اثر ہوگیا ہے، اب دو ضرر ہیں ایک یہ کہ طلاق واقع ہوجائے اور بیوی یا اس کی شادی کا مسئلہ کھڑا ہوجائے اور شادی کے مسئلہ کے بارے میں بار بار کہا جارہا ہے لیکن اس سے بڑا مسئلہ بچوں کا ہے اور مسلمانوں کے جو بچے جرائم اطفال کا شکار ہورہے ہیں، بچہ مزدوری کررہے ہیں اور وہ مختلف نشہ کی عادتوں میں ملوث ہورہے ہیں، قلی کا کام کررہے ہیں، ہم سب اس سلسلہ میں میڈیا سے واقف ہیں ان کو اس کا اندازہ ہے تو اس بناء پر ضرر کا پہلو بہت ہی غالب ہے تو سوال عورت کے صرف مفاد کا نہیں ہے، بلکہ اس سے زیادہ مسلمانوں کی معاشرت کا سوال ہے، ان بچوں کے مستقبل کا سوال ہے، میرا ذاتی تجربہ ہے علی گڑھ کے اندر ہندوستان میں پندرہ کروڑ لوگ جھگیوں میں رہتے ہیں، چھوٹے مکانوں میں رہتے ہیں، جس میں مسلمانوں کی اکثریت ہے سب لوگ جانتے ہیں، ذاتی طور پر مجھ کو یہ بات معلوم ہے کہ صرف علی گڑھ میں بہار کا غریب طبقہ جو رکشہ وغیرہ چلاتا ہے جھگیوں میں رہتا ہے، اس جاڑے کے موسم میں وہ سردی سے بچنے کیلئے شراب پیتا ہے اپنی غربت کی وجہ سے زمین پر سوتا ہے، اور اس کی سردی سے بچنے کیلئے وہ شراب پیتا ہے، یہ میری ذاتی معلومات ہے، اب دو سوال...... یا تو وہ شرابی جس نے شراب پی کر اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، اس کے بارے میں، ہم جانتے ہیں کہ وہ شرابی بھی ہے اور اسی حالت میں اپنے بچوں کی پرورش اور کفالت بھی کررہا ہے، اگر ہم طلاق کو واقع قرار دیں تو اس کا جو حال ہے جیسا رہے گا ویسا ہی رہے گا یا بہتر یہی ہوسکتا ہے کہ طلاق نافذ نہ ہو، کیونکہ اس کے نتیجہ میں جو بیوی

بے سہارا ہوتی ہے اس سے بڑھ کر بچے بے سہارا ہو رہے ہیں، ہمارے حضرات علماء کرام کو اس بات پر بہت سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے کہ جرائم اطفال اس وقت ہندوستان میں بہت سنگین مسئلہ ہے اور اس میں ہمارا اثر بہت زیادہ تو عدم وقوع کی دلیل اس مصلحت کو بھی حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے کہ مسلمان معاشرہ خواتین کے بے سہارا اور ان کے محروم ہونے کے ساتھ ساتھ بچوں کو جرائم اطفال سے بچایا جائے، اس کا ذریعہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی تمام برائیوں کے اعتراف کے باوجود اس طلاق کے عدم وقوع کا فتوی متفقہ دیا جانا چاہئے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحبؒ

نشہ کی حالت میں طلاق کی بابت اوسط کا جو سوال تھا اس میں کچھ حضرات نے وضاحت کی ہے اور بعض حضرات نے تحریریں بھی بھیجی ہیں، اس میں جن حضرات گفتگو سامنے آئی ہے اس میں اور بعض مقالہ نگار حضرات نے اس پہلو کو لیا بھی ہے کہ اس میں بعض قبائل، بعض آبادیوں اور بعض مقامات میں اوسط جیسے ابھی مولانا سلطان احمد صاحب نے فرمایا اس قسم کے لوگ اور اس طرح بعض خاص علاقوں میں چلتے پھرتے بھی ہمارا گزر ہوتا ہے تو ہم وہاں کھلے عام یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہاں شراب نوشی کا اوسط زیادہ ہے اور ظاہر ہے کہ اس کے نتیجہ میں یہ مسائل بھی پیدا ہوتے ہیں اور یہ جو بات بار بار آرہی ہے کہ ہمارے ماحول ومعاشرے کے جو حالات ہیں اس کے پس منظر میں یہ سوال ہے اس میں ظاہر ہے کہ صرف یہ بات ملحوظ نہیں ہے اور نہ ہی رہنی چاہئے کہ جس عورت کو طلاق ہو جاتی ہے دوبارہ اس کا رشتہ نہیں ہوتا، مسئلہ صرف اس کی ذات تک نہیں رہتا آج کل خاص طور سے جب رشتہ ختم ہو جاتا ہے تو مکمل دو گھرانے ٹوٹ جاتے ہیں اور عورت اور اس کے ساتھ بچے اور بکثرت ایسا ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ لحاظ بھی نہیں ہوتا ہے کہ بچے ہیں کیا ہیں اور طلاق ہو جانے کے بعد پھر نہ تو باپ اور نہ اس کے گھر والے مرد کے ان بچوں کی ذمہ داری اوڑھنے کو...... حالانکہ شرعاً ان پر ذمہ داری ہوتی ہے...... تیار ہوتے ہیں، تو بات صرف عورت کی تنہا نہیں ہے کہ اس کا رشتہ نہیں ہوگا اس کے پیش نظر یہ سوال ہے، بلکہ اس کے ساتھ جو اور سارے مسائل ہیں بچوں وغیرہ کے، جن کی وجہ سے لوگ اس قسم کے بہانے تلاش کرتے ہیں یا سہارے لیتے ہیں بعد میں طلاق دے دی اور پھر اس کے بعد احساس ہو رہا ہے...... یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔

امیر شریعت حضرت مولانا سید نظام الدین صاحب

بسم اللہ الرحمن الرحیم، ابھی جو گفتگو ہو رہی ہے اس کا موضوع ہے طلاق سکران، یعنی نشہ کی حالت میں طلاق کا واقع ہونا اور بتایا گیا کہ اس کا اوسط مختلف دارالافتاء اور مفتیان حضرات کے یہاں ایک فی صد یا دو فی صد ہے، طلاق کے ضرر کا جہاں تک تعلق ہے جس سے عورت یا اس کے بچوں کو پہنچتا ہے تو فی نفسہ طلاق کی کثرت یا بیجا طلاق ہمارے معاشرہ میں کن وجوہ کی بنیاد پر زیادہ ہیں اس کو دیکھنا چاہئے، غصہ میں طلاق دی جاتی ہے، تلک اور جہیز نہ ملنے کی وجہ سے طلاق دی جاتی ہے دوسری شادی کرنے کیلئے پہلی بیوی کو طلاق دی جاتی ہے، میرا خیال ہے کہ اگر دیکھا جائے مختلف دارالافتاء میں تو جس کا فیصد زیادہ نکلے گا، جہاں تک طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کی بات ہے سب سے پہلے مسئلہ یہ ہے کہ دارالافتاء میں عملی شکل کیا ہے ایک شخص دور دراز سے لکھتا ہے کہ میں نے نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے یا کوئی دوسرا لکھتا ہے کہ خالد نے نشہ کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدی...... ایک دو تین جو بھی، طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟ تو جن مفتی حضرات نے لکھنے والے مقالہ نگار حضرات نے کہا کہ سکر ایسا ہو کہ جس میں ہوش وحواس زائل ہو جائے اس کی تحقیق کی کیا شکل ہوگی مفتی تو لکھتا ہے بصحت سوال بصحت سوال یہ میرا جواب ہے اور آپ کہیں کہ اگر اس کو عدم وقوع کا فتوی مل گیا کہ تم نے اگر نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے تو واقع نہیں ہوئی تو بشرط صحت سوال کو تو کوئی نہیں پڑھے گا وہاں وہ دکھلائے گا لوگوں کو کہ دیکھئے میرے پاس فتوی آگیا کہ طلاق واقع نہیں ہوئی اور وہ جھگڑے کا سبب بنے گا، کوئی کہے گا کہ تو نے تو نشہ کی حالت میں دی نہیں ہے محض اس کو بہانہ بنایا ہے، ہم نے تجھے نشہ کی حالت میں دیکھا ہی نہیں، اگر لوگوں کے سامنے اس نے طلاق دی ہے، تو اس لئے میرا خیال یہ ہے کہ مفتیان کرام جو اس ابتلاء میں آئیں گے جن کے پاس سوالات آئیں وہ اس کی تحقیق کریں کہ واقعی اس کی عقل زائل ہو گئی تھی یا نہیں، جیسا کہ غضب مفرط میں ہوتا ہے، آپ غضب مفرط کا مسئلہ مطالعہ کیجئے، ایسا غصہ جس میں اس کو یہ ہوش نہ رہے کہ میں کیا بول رہا ہوں اور نہ وہ پہچان سکے لوگوں کو، اگر کوئی ثابت ہو جائے یہ بات قاضی کے نزدیک یا مفتی کے نزدیک تو اس کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اسی طریقہ سے سکر کی حالت میں اگر سکر اس درجہ کا ہے کہ وہ ماں باپ، بہن بھائی کو بھی نہیں پہچانتا جو بولتا ہے اس کا ہوش نہیں رہتا...... جبھی طلاق واقع ہو سکتی ہے، عام مسئلہ اگر اس کو بنا دیجئے گا کہ طلاق سکران واقع نہیں ہوتی ہے تو لوگ طلاق دیں گے اور جب ان کو جھنجھوڑا جائے گا کہ تم نے غلط کیا یہ کیا تو پھر آ کر کہیں گے کہ صاحب ہم نے تو نشہ کی حالت میں طلاق دی تھی۔ یہ ہمارے یہاں دارالافتاء میں اکثر ہوتا ہے، طلاق کے بارے میں کہتے ہیں کہ نشہ کی حالت میں دی ہے، جب تحقیق کی جاتی ہے تو یہ بات معلوم

ہوتی ہے کہ نشہ کی حالت میں نہیں دی، بلکہ عام حالات میں دی ہے، اس لئے اس پر کافی احتیاط کے ساتھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

بلاشبہ جن فقہاء کی تصریحات آپ کے سامنے آئیں مولانا مفتی جنید عالم صاحب نے خصوصیت کے ساتھ جو سکر کی تعریف کی ہے اور شرط لگائی ہے وہ خود ہی مفتی ہیں وہ بتائیں کہ تحقیق کی شکل کیا ہوگی دارالافتاء اس کی تحقیق کرے گا یا مسئلہ قضاء میں جائے گا، تحقیق کا فرض انجام دینا قاضی کا کام ہے، ایک شخص دعوی کرتا ہے کہ میں نے شراب پی اور شراب پینے کے بعد مجھ پر اتنا زیادہ نشہ آیا کہ میں سمجھ نہیں پایا اور میں نے طلاق دیدی، جناب یہ طلاق واقع ہوئی یا نہیں تو اس کا دعوی ثابت کیسے ہوگا کہ اس نے شراب پی یا نہیں پی، پینے کے بعد اس کو نشہ آیا یا نہیں آیا، حلال اور حرام کا مسئلہ پیدا ہوگا اس کی تحقیق ضروری ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ موجودہ حالات کی جو بات کہی جاتی ہے اس کی وجہ سے مسائل نہیں بدل سکتے، مسائل میں آپ تسہیل کر سکتے ہیں، شکل نکال سکتے ہیں، ورنہ تو میں نے بتلادیا آپ کو کہ طلاق سکران کے مقابلہ میں بیجا بے وجہ طلاق، حصہ میں طلاق اور جہیز نہ ملنے کی وجہ سے طلاق اور دوسری شادی کرنے کیلئے طلاق، ساس سسر سے لڑائی اور سالے سے جھگڑے کی بنیاد پر طلاق، اس کا اوسط زیادہ ہے طلاق سکران کے مقابلہ میں۔ اس لئے طلاق سکران میں عام فتوی نہیں دینا چاہئے کہ طلاق سکران واقع ہوتی ہی نہیں ہے، بلکہ اس بنیاد پر کہ اگر سکر ثابت ہوجائے مفتی کے نزدیک یا مفتی اس مسئلہ کو قاضی کے پاس بھیج دے اور عندالقضاۃ اگر ثابت ہوجائے تب وہ طلاق واقع نہیں ہوگی ورنہ طلاق واقع ہوگی۔

مولانا عتیق احمد صاحب قاسمی

بسم اللہ الرحمن الرحیم، طلاق سکرن کے موضوع پر جو عرض مسئلہ پیش ہوا اس میں دلائل کا بڑی حد تک احاطہ کرلیا گیا ہے، یہ بات کہی گئی تھی مسئلہ اس کا نہیں ہے کہ ہم کس قول کو دلیل کے ضعیف ہونے کی بنیاد پر چھوڑیں، یعنی طلاق سکران کے بارے میں کوئی آیت صراحتاً موجود نہیں ہے، استنباط کرنا الگ مسئلہ ہے کہ کسی آیت سے استنباط ہم کریں، اور نہ کوئی حدیث مرفوع ہے، اگر حدیث مرفوع کوئی ہو تو اسے آپ بیان کریں، حدیث مرفوع بھی نہیں ہے، جہاں تک میرا اپنا مطالعہ ہے، اور رہی بات صحابہ کرام کے اقوال کی تو صحابہ کرام کے اقوال مختلف ہیں، اور آثار دونوں طرف ہیں، بلکہ اگر آپ آثار کو دیکھیں گے صحت سند کے اعتبار سے تو عدم وقوع کے جو آثار ہیں وہ زیادہ صحیح ہیں، یعنی سند کی بنیاد پر، باقی ثابت دونوں ہیں، دونوں طرح کے آثار موجود ہیں، اس سلسلہ میں جو گفتگو ہم لوگ کر رہے ہیں اور مزید کریں گے، اس، میں یہ یاد رکھنا ہے کہ یہ دونوں مسالک شروع سے صحابہ کرام کے دور سے چلے آرہے ہیں اور دونوں قابل احترام مسالک ہیں اور دونوں کے پاس دلائل ہیں، ان دلائل میں مناقشہ اور اس پر گفتگو، پھر ترجیح یہ ہمارا مقصد نہیں ہے، سوال کا بنیادی نقطہ اور مرکز یہ ہے کہ جو مسئلہ کتاب اللہ سے ثابت نہیں ہے، اس کے بارے میں حدیث مرفوع موجود نہیں ہے اور آثار صحابہ مختلف ہیں، ائمہ مجتہدین کے درمیان دونوں رائیں پائی جاتی ہیں، تو اس صورتحال میں اگر ہندوستان کے موجودہ حالات میں واقعی یہ ضرورت ہے اور صحیح بھی ہے طلاق سکران کو واقع مان لینے کی بنیاد پر تو کیا ہم دوسری رائے کو اختیار کر سکتے ہیں؟ بات وہیں پہنچتی ہے کہ ہمارے فقہ اکیڈمی میں جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے کہ مختلف علوم کے ماہرین سے مدد لی جاتی ہے، یہاں ضرورت تھی کہ یہاں سماجیات کے ماہرین بھی ہوں، کچھ تجزیہ نگار بھی ہوں، جنہوں نے اعداد وشمار جمع کئے ہوں، یعنی مختلف علاقوں میں نشہ کی بنیاد پر طلاق کی شرح کیا ہے؟ اس کا کوئی تجزیہ میرے خیال میں اب تک ہمارے پاس نہیں آیا ہے اور تجربات مختلف۔ لوگ بیان کر رہے ہیں، کہیں دو فیصد کی بات کہیں زیادہ کی بات، کہیں کم کی بات، لیکن ایک بات بہت صاف ہے کہ ہمارے، جن حضرات فقہاء نے اور جمہور فقہاء نے نشہ والی طلاق واقع قرار دیا ہے، اس کی تفصیلات کو جب آپ پڑھیں گے تو یہ بات صاف معلوم ہوگی کہ اس کو واقع کرنے کی جو بنیاد ہے وہ اصلاً شوہر کو تعزیر کرنا ہے کہ اس نے گناہ کا ارتکاب کیا ہے، معصیت کا ارتکاب کیا ہے اور معصیت کے ارتکاب کی بنیاد پر اس کی عقل زائل ہوگئی، لہٰذا اس کو عاقل کے حکم میں مان کر اس کی طلاق کو واقع مانا جاتا ہے، اسی لئے اگر جائز چیز کے استعمال سے نشہ ہوگیا یا نشہ آور چیز کے استعمال پر مجبور کیا گیا، اکراہ کیا گیا، یا اسے علم نہیں ہے کہ نشہ آور چیز ہے پی گیا بعد میں نشہ آگیا، ان ساری شکلوں میں اتفاق ہے کہ اس حالت میں دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، اس طلاق میں نکتہ کیا ہے کہ جب جان بوجھ کر ایک نشہ آور چیز کا استعمال اس نے کیا، یعنی اس نے گناہ کا ارتکاب کیا اور اس کے نتیجہ میں اس پر نشہ طاری ہوگیا تو اس صورت میں اگر وہ طلاق دیتا ہے تو طلاق واقع ہوئی یا نہیں، اس پر غور کرنا ہے، پھر دوبارہ آپ حضرات سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ جو حضرات اصحاب افتاء ہیں خاص طور پر جنہوں نے مختلف علاقوں میں کام کیا ہے یا افتاء کا کام کر رہے ہیں، ایک تو وہ طلاقوں کی فیصد کی وضاحت کریں کہ کیا صورت حال ہے، اگر مسلمانوں میں الحمدللہ نشہ بالکل نہیں ہے یا ایک فیصد سے بھی کم ہے یہ خوشی کی بات ہے، لیکن اس کیلئے تجزیہ کی ضرورت ہے، اعداد وشمار کی ضرورت ہے۔

ایک بات مجھے عرض کرنی ہے کہ طلاق سکران کے تعلق سے اگر ہم اس کو اختیار کرتے ہیں کہ نشہ کی حالت میں دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی تو اس میں جو مسائل پیدا ہوتے ہیں جس کا ذکر بعض حضرات نے کیا ہے لوگ غلط بیانی کریں گے اور فوراً جب طلاق کا مسئلہ پیش آئے گا اس سے کچھ کہا جائے گا وہ کہے گا کہ اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے، اس سلسلہ میں ہمیں عرض کرنا ہے کہ اگر غلط بیانی ہی کرنے کا ارادہ ہے، اس کے دل میں خدا کا خوف نہیں اور اللہ کے یہاں جوابدہی کا احساس نہیں ہے تو ایسے بہت سے واقعات ہوتے ہیں، ہوسکتا ہے کہ وہ چھپا جاتا ہے کہ میں نے طلاق دی ہے اس نے طلاق دی ہے، لیکن انکار کرجاتا ہے، کثرت سے ایسے واقعات بھی ہوتے ہیں، مفتی کا کام تو یہ ہے کہ اس کا معاملہ دیانت کے اوپر ہے، ایک آدمی آتا ہے سوال کرتا ہے یا سوال بھیجتا ہے، تو اگر وہ آپ کے پاس آرہا ہے تو جتنا بھی آپ جھنجھوڑ سکیں کہ بھئی تم اللہ کے یہاں جوابدہ ہوگے جو صحیح صورت حال ہے وہ بیان کرو، وہ صحیح صورت حال بیان کرے گا اس کی روشنی میں آپ کوئی فیصلہ کریں گے، کوئی فتوی دیں گے، تو مفتی بہرحال اگر تحقیق کرنے کی پوزیشن میں ہے مستفتی سے تو زیادہ بہتر صورت ہے، اور اگر بذریعہ تحریر استفتاء آرہا ہے بالکل گول مول سی بات ہے تو وضاحت طلب کرسکتے ہیں، چاہے تو لکھ کر بھیج دیں کہ اس کی وضاحت کی جائے، بہرحال یہ ایک الگ مسئلہ ہوا کہ اس کی تحقیق کیسے ہوگی اس کیلئے کیا صورت اختیار کی جائے گی، لیکن یہ مرحلہ بعد کا ہے، پہلا مرحلہ تو یہ ہے کہ کیا واقعی صورت حال ایسی ہے کیا واقعی نشہ کی طلاق کی شرح اچھی خاصی ہے جس کی بنیاد پر اس مسئلہ کے بارے میں ہم غور کریں! اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ بات تو طے شدہ ہے کہ نشہ کی طلاق کے واقع ہونے کی بات جو ہمارے فقہاء نے فرمائی ہے وہ تعزیر کے طور پر ہے اور اس کا انکار مشکل ہوگا کہ آج کل کے حالات میں عام طور پر طلاق بجائے شوہر کیلئے سزا ہونے کے عورت کیلئے سزا بن رہی ہے، شاذ و نادر واقعات ہیں کہ طلاق شوہر کیلئے تعزیر اور سزا بن رہی ہو، لیکن عام حالات میں طلاق کے جو واقعات ہوتے ہیں اور طلاق کے بعد مشکلات زیادہ پیدا ہوتی ہیں عورتوں کیلئے اور بچوں کیلئے اور عورت کے ذمہ داروں کیلئے سزا ہوجاتی ہے، اس سے شاید آپ حضرات اتفاق کریں گے، ہاں کچھ ایسے واقعات بھی ہیں جہاں ہوسکتا ہے کہ شوہر کیلئے بھی تعزیر بن جائے، بہرحال ان خاص نقاط پر ہمیں بحث کو جاری رکھنا ہے، اس سلسلہ میں ایک بات اور میں عرض کردوں کہ مسلم پرسنل لاء بورڈ میں نکاح وطلاق کے مسائل کے بارے میں بورڈ کی طرف سے کچھ علماء مقرر ہوئے تھے جنہوں نے بڑی محنت سے اور بڑا وقت لگا کر کے بڑی جانفشانی کے ساتھ، عرق ریزی کے ساتھ دفعہ وار ایک مسودہ تیار کیا، اس میں بھی یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے اور کئی رائے اختیار کی گئی ہیں، یہ ہمارے لئے خوشی کی بات ہے، مسلم پرسنل لاء بورڈ مولانا برہان الدین صاحب اس کے ایک اہم رکن تھے وہ یہاں موجود ہیں، مولانا نے اس میں محنت کی ہے، کافی وقت لگایا ہے مولانا وضاحت فرمائیں گے اس سے ہم کو روشنی ملے گی اور باقی حضرات جو کسی مسئلہ کے بارے میں گفتگو کرنا چاہیں پہلے اس کا فیصلہ کردیا جائے طلاق ہوگی یا نہیں ہوگی لیکن جو غصہ اور جھگڑے میں طلاق ہوتی ہے وہ نوے بانوے فیصد ہے تو وہ زیادہ ہمارے لئے مضر ہے اور نقصان دہ ہے، مولانا نظام الدین صاحب دامت برکاتہم کی بصیرت افروز بات کے ساتھ عرض ہے...... جو اشکال مولانا نے پیش کیا ہے وہ اور مولانا عبدالکریم پاریکھ صاحب کی وہ بات کہ جب تک دو آدمی شاہد نہ بنیں جب تک علماء دستخط نہ کریں تب تک طلاق ہونا ہی نہیں چاہئے، شاید وہ ایک دم طلاق کے مسئلہ کو بالکل مقید کردے گا۔

اس کے علاوہ میری ایک خصوصی عرض یہ ہے کہ اگر اس موقر مجلس میں طلاق کے عدم وقوع کا فیصلہ کردیا جائے تو عوام میں علماء میں نہیں، عوام میں خصوصاً علماء کے احترام حق کا شدید خطرہ ہوگا، اس لئے کہ علماء ہند میں خصوصاً اپنے اکابرین میں کسی کی رائے آج تک وقوع کے خلاف میری نظروں میں اور میری معلومات میں نہیں ہے، بہت سارے لوگوں کو جنہوں نے ابھی کل تک یہ فتوی دیا گیا ہے کہ تمہاری بیوی تمہارے لئے حرام ہے، انہیں آج کی تاریخ میں عوام کی نظر میں یہ بات آئے گی کہ اب عالموں نے جائز کردیا ہے اور حلال کردیا ہے، کل تک جو خاتون حرام تھی آج سے وہ ہمارے لئے جائز اور حلال ہوگئی، اس طرح سے شریعت کا عوامی سطح پر ایک بے وزن ہونے اور مذاق بننے کا خطرہ ہوگا، اس کی عزت، بلکہ پورے دین پر فرق آسکتا ہے، اسلئے میں سمجھتا ہوں کہ علماء کے مفتی بہ اقوال سے جو پورے ہندوستان کا مسئلہ ہے، تمام اکابرین کا مسئلہ ہے اس سے انحراف کی نہ ضرورت ہے، نہ تقاضا ہے، بلکہ اور بھی دوسرے خطرات حرجات ہیں اس کا خیال کیا جائے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحبؒ

مفتی صاحب نے جو باتیں فرمائی ہیں ان میں سے ایک یہ بات فرمائی ہے کہ طلاق کے واقع ہونے کیلئے دو گواہوں کی شرط لگادی جائے تو مسئلہ بہت ہی آسان ہوجائے گا، اسی طرح دوسرے لوگوں نے بھی اس قسم کی اور باتیں کہی ہیں، سوال یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں اس حد تک ہم آمادہ نہیں ہیں کہ بھائی جواز کا جو قول ہے اس کو اختیار ہم کریں تو پھر اس طرح کے اقوال جن کو شاذ بھی کہنا مشکل ہے ان کا ذکر کرنا اس مجمع میں شاید مناسب بات نہیں ہے۔

مولانا محفوظ الرحمن شاہین جمالی صاحب

مجھے ایک بات یہ کہنی ہے کہ صبح کی نشست میں حضرت قاضی صاحب نے یہ فرمایا تھا کہ ہمیں مسئلہ پر اس طرح غور کرنا چاہئے کہ آج متجد دین اور مغرب زدہ ذہن جو ہے ہمارے خلاف جو کچھ کہتا ہے اس میں یہ بات خاص طور سے شامل ہے کہ مغرب کا ذہن اسلام کے نظام طلاق کو قبول نہیں کرتا ہے، وہ اعتراض کرتا ہے کہ مسلمانوں کے یہاں یہ کیا طریقہ ہے کہ طلاق طلاق کہہ دیا اور طلاق ہوگئی اور خاندان بگڑ گیا، وہ چاہتے ہیں کہ طلاق کا نظام ہی مرتفع ہو جائے تو کیا ہم لوگ دراصل متجد دین کیلئے آلہ کار تو نہیں بن رہے ہیں اس مسئلہ میں عدم وقوع کا قول کر کے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب

بہر حال یہ مولانا شاہین جمالی صاحب کی بات ہے، مجھے ایک بات عرض کرنی ہے میں سمجھتا ہوں، مسئلہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہمارے عثمان غنی صاحب جو مفتی بھی ہیں انہوں نے سکر کی...... جب یہ مسئلہ آیا کہ اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دی تو تحقیق کی، تحقیق کے بارے میں جب یہ پتہ چل گیا کہ واقعی اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے، جیسے دس مسئلہ میں ایک مسئلہ ایسا ثابت ہو گیا تو انہوں نے عدم وقوع کا حکم دیا اور پورے تحقیقی حوالہ سے اس کا جواب دیا، اس طرح یہ بات مفتیان کرام پر چھوڑ یئے کہ ان کے پاس ایسا سکر اگر ثابت ہو جائے جو واقعی وہ معذور ہو چکا تھا اس کی عقل زائل ہو چکی تھی، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ ثابت ہونا آسان نہیں ہے، لیکن اگر ثابت ہو جائے اس کے سامنے تو کسی مسئلہ میں وہ عدم وقوع کا حکم دے سکتے ہیں، کتاب وسنت کے حوالہ کے ساتھ اور فقہاء کے اقوال کے ساتھ اپنی تحقیق کے ساتھ، لیکن عام طریقے پر جو لوگ آ کر کہیں کہ میں نے نشہ کی حالت میں طلاق دیدی یا کوئی دوسرے لوگ کہیں تو بغیر تحقیق عدم وقوع کا فیصلہ نہیں ہونا چاہئے، بلکہ اگر ایسا کوئی کہے گا تو اگر تحقیق نہ ہو تب بھی وقوع طلاق کا فیصلہ ہوگا۔

بہت حضرات کے ہمارے پاس نام ہیں اور ان شاء اللہ حتی الامکان ان کو گفتگو کا موقع دیا جائے گا، ابھی جیسا کہ مولانا عتیق احمد صاحب نے فرمایا کہ جو گفتگو کی جائے اس میں سوال کا جو پس منظر ہے جو مقصود اس میں محدود رہنے کی کوشش کی جائے، یعنی اس اعتبار سے تفصیل اور گفتگو دلائل کی بنیاد پر نہیں، بلکہ سوال اس بات کا ہے کہ آپ اپنے اپنے ماحول اور معاشرہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ آیا یہ کوئی معاشرہ کی مشکل ہے، اس مشکل کے حل کے لئے یہ قول قوی سے مفتی بہ سے قول ضعیف کی طرف عدول اگر آپ قرار دیں، یہ کوئی مذہب کی بات نہیں خود فقہ حنفی کا قول ہے اور مفتی بہ بھی ہے، یعنی کچھ حضرات کے نزدیک سہی، آیا جو حضرات گفتگو کرنا جانتے ہیں ان کی رائے میں یہ مناسب ہے یا نہیں، اس لئے کہ وقت بھی کافی ہو رہا ہے، آپ اور حضرات اس دائرہ اور سوال کے دائرہ میں رہتے ہوئے گفتگو فرمائیں، دلائل کی نسبت سے گفتگو نہ فرمائیں اس میں کافی بات آچکی ہے۔

مولانا شفیق احمد صاحبؒ مظاہری آسنسول

بسم اللہ الرحمن الرحیم، دار الافتاء میں آنے والے فتاوی جن کا تعلق سکران سے ہے ان کی فیصد کے بارے میں عرض کرنا چاہتا: وں وہ یہ کہ سکران کے متعلق طلاق کا جو معاملہ آتا ہے اس میں بعض وقت لوگ خود ایسے آتے ہیں جو کہتے ہیں کہ طلاق حالت نشہ میں دی ہے، لیکن کچھ دیر کے بعد جب اس سے ادھر ادھر کی گفتگو کے بعد پوچھا گیا کہ بھائی آپ نے کیا کھایا کیا پیا...... اس طریقہ سے تو وہ بھول گیا کہ اس نے نشہ میں کہا تھا اور طلاق دی تھی وہ اپنی ساری باتیں بتاتا ہے کہ میں نے یہ کھایا تھا یہ پیا تھا وغیرہ وغیرہ تو ایک حالت تو یہ ہے، دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ بجائے خود طلاق دینے والے کے ان کے بچے ان کی بیوی آتے ہیں دار القضاء میں اور معاملہ پیش کرتے ہیں روتے ہوئے کہ بھائی اس طرح کا معاملہ ہوا اور رات اس طرح بات ہوئی پی کر کے آئے اور مار پیٹ کی اور گالیاں دیں اور پھر طلاق بھی دیدی، اس طرح کے معاملات عام طور پر آتے رہتے ہیں اور جب اس بات کی تحقیق کی جاتی ہے کہ واقعی اس کا نشہ اس طرح کا تھا کہ وہ بجائے اپنے گھر کے دروازہ کھٹکھٹانے کے دوسرے گھر کا دروازہ کھٹکھٹا یا دوسرے نے لا کر اسے گھر پہنچایا اور جب گھر آئے تو وہی گالی گپتا بکنا شروع کی اور الجھنا شروع کیا اور اسی میں پھر یہ طلاق والی بات آئی تو اس طرح کے معاملات پیش آتے ہیں اور واقعی یہ پریشانی ہو جاتی ہے۔

مولانا ابوبکر قاسمی صاحب شکر پورہ بھرواہ

مجھے کہنا یہ ہے کہ وقوع طلاق کے سلسلہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ مرد پر تعزیر نہیں ہوتی عورت پر تعزیر ہوتی ہے تو ایسا کیوں نہ کیا جائے کہ مرد کو بھی تعزیراً جو نکاح ثانی کے اخراجات ہوتے ہیں وہ اس سے دلوائے جائیں، چنانچہ حضرت قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے اس طرح کا فیصلہ کیا ہے، خود میرے سامنے کئی

معاملے اس طرح کے آئے، میرے ذمہ تو اصل فتوی وغیرہ کی ذمہ داری ہے، لیکن گاؤں میں رہتے ہوئے اس طرح کی نوبت آئی کہ نشہ میں طلاق دیدی، میں نے لوگوں سے کہا کہ اس طرح کا اس سے خرچ دلوایا جائے تو ماشاء اللہ لڑکی شادی بھی ہوئی اور لوگوں نے اس کا اچھا اثر لیا تو اس لئے مرد پر تعزیراً نکاح ثانی کے اخراجات واجب کئے جائیں، اس پر میرا خیال ہے کہ غور کیا جائے، اور ایک بات مجھے یہ کہنی ہے کہ مولانا عتیق صاحب نے کہا کہ وقوع طلاق کے سلسلہ میں قرآن میں عدم وقوع کے سلسلہ میں اشارہ نہیں ملتا یا صراحت نہیں ہے تو صراحت تو نہیں ہے، لیکن دلائل کی جو ہمارے یہاں قسمیں ہیں عبارۃ النص، دلالۃ النص، اشارۃ النص، اقتضاء النص، اس پس منظر میں جب ہم دیکھتے ہیں تو اشارۃ النص سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ خمر کے سلسلہ میں جو تین آیتیں ہیں اس میں بالکل جو آخری آیت اس سلسلہ میں نازل ہوئی ہے اس میں خمر کے سلسلہ میں ہے کہ ''انما یرید الشیطان أن یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ'' (سورہ مائدہ: ۹۱) یہ موجب بغض وعداوت کیوں ہے؟ دوسرے یہ ہے کہ بہت سے لوگوں نے درمیانی جو ایک آیت ہے کہ ''ولا تقربوا الصلوۃ وأنتم سکاری'' (سورہ نساء: ۴۳) اس آیت کو پیش کیا ہے تو ان کو یہ بات معلوم ہونا چاہئے کہ نماز کے صحیح ہونے کے لئے نیت شرط ہے۔

مولانا ابوالعاص صاحب وحیدی

بسم اللہ الرحمن الرحیم، طلاق سکران کے سلسلہ میں دلائل سے قطع نظر چند معاشرتی مصالح کو سامنے رکھ کر کچھ باتیں عرض کر رہا ہوں، پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر طلاق سکران کے عدم وقوع کا فتوی دیا جائے تو اس سے معاشرتی نقصان یہ ہو سکتا ہے کہ شراب نوشی کی ہمت افزائی ہوگی اور دوسری بات یہ ہے کہ ہندوستان کا معاشرہ ایسا تو نہیں ہے جہاں اسلامی حدود کا نفاذ ہوتا ہے، شرابی کو اور کوئی سزا تو نہیں دی جا سکتی یہاں، لہٰذا اگر سکران کی طلاق کو واقع مان لیا جائے تو یقیناً ازدواجی زندگی سے محرومی کی وجہ سے اس کی ازدواجی زندگی کا نشیمن اجڑ گیا، لہٰذا یہ اس کی سزا بھی ہوگی اور ممکن ہے اس خوف سے آئندہ شراب نوشی سے اجتناب بھی کرے گا، اور دوسری بات یہ ہے کہ معاشرتی مصالح کے پیش نظر ہی اگر سکران کی طلاق کو واقع نہ مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی بیوی اور اس کے بچوں کو ہم مجبور کریں گے کہ وہ شرابی کے ساتھ زندگی گزاریں، ظاہری بات ہے کہ شرابی کے ساتھ جو بیوی زندگی گزارے گی جو بچے زندگی گزاریں گے آپ خود غور کرلیں کہ اس بیوی کی تربیت کیا ہوگی؟ بچوں کی تربیت کیا ہوگی؟ اور بچوں کی اخلاقیات کی جو سطح ہے وہ خراب ہو جائے گی، اس لئے معاشرتی مصالح کے جو تقاضے ہیں میری نظر میں دو تین...... ان کے پیش نظر طلاق سکران کو واقع ماننا چاہئے۔

اور ایک بات یہ اکیڈمی کی طرف سے پوچھی گئی کہ استفتاء کس طرح کے آتے ہیں تو مجھے بھی دس بارہ سال فتاوی لکھنے پڑتے ہیں اور سدھارتھ نگر میں جو مختلف تحصیلیں ہیں اور سدھارتھ نگر وغیرہ سے استفتاء میرے پاس ادھر آئے ہیں، ان دس بارہ سال کے عرصہ میں اس میں طلاق سکران کا کوئی استفتاء نہیں ہے، ایسے استفتاء تو ضرور آئے ہیں کہ عورت شرابی مرد سے خلع کرانا چاہتی ہے اور اس نے یہ درخواست کی ہے کہ میرا شوہر شرابی ہے فضول خرچی کرتا ہے، وہ ہے بچوں کے حقوق ادا نہیں کرتا، کیونکہ جو شرابی ہوگا وہ بچوں اور بیوی کے حقوق کیسے ادا کرے گا، ہمارے حقوق ادا نہیں کرتا اس لئے میں خلع کرانا چاہتی ہوں، اس طرح کے استفتاء تو آتے ہیں، لیکن کسی شرابی نے طلاق دی ہو میرے پاس ایسا کوئی استفتاء نہیں آیا ہے۔

مولانا مفتی نسیم احمد صاحب قاسمیؒ

بسم اللہ الرحمن الرحیم، طلاق سکران پر یہ گفتگو چل رہی ہے اور اس سلسلہ میں مقالات کا خلاصہ بھی ہمارے سامنے آچکا ہے اور مختلف حضرات نے مناقشے میں حصہ لیتے ہوئے اپنی آراء کا اظہار کیا ہے، اس سلسلہ میں چند باتیں جو کہیں گئی ہیں ان سے متعلق میں اپنی رائے کا اظہار کرنا چاہتا ہوں، جن حضرات کے نزدیک سکران کی طلاق میں اصل وقوع ہے، یعنی وہ کہتے ہیں کہ اس کو واقع قرار دیا جائے وہ یہ اصرار کرتے ہیں کہ عدم وقوع کے قول کو نہ مانا جائے، اس لئے کہ خواہ مخواہ عدول ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان کا سوچنا غلط ہے، اگر ہم عدم وقوع کی بات کو مانتے ہیں تو یہ بھی فقہ حنفی ہی کا قول ہے اور یہ عدول نہیں اور نہ ہی قول ضعیف یا قول شاذ کو اختیار کرنا ہے، بلکہ فقہ حنفی کے مستند علماء اور خاص طور پر بعض شارحین اور اصحاب متون نے صراحت کی ہے کہ یہ قول مفتی بہ ہے، اس میں عدول کی صورت نہیں پائی جارہی ہے، بلکہ صرف یہ شکل ہوتی ہے کہ دو اقوال مل رہے ہیں جن میں سے ایک قول کو ہم بر بنائے حاجت وضرورت، سماجی مصالح کے پیش نظر قبول کرتے ہیں، اس لئے عدول کی بات صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح سے مفتی سعید الرحمن صاحب کی طرف سے یہ بات کہی گئی کہ اگر آپ طلاق کے عدم وقوع کی بات کہتے ہیں تو اسی طرح سے آپ کہہ دیجئے کہ

اگر وہ قتل کرتا ہے یا اس طرح کے جو دیگر احکام وہ احکام بھی واقع نہیں ہونگے، میں سمجھتا ہوں کہ اصحاب علم کو اس طرح کی بات نہیں کرنی چاہئے ان تمام کے بارے میں تفصیل ہے اور یہ تفصیل ہماری فقہ کی کتابوں میں موجود ہے، سکران کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں میں صرف اختصاراً عرض کر دیتا ہوں کہ ایک قول تو یہ ہے کہ سکران کی طلاق اور اس کے تمام عقود و تصرفات اس کی عبادت صحیح اور درست قرار پائے گی جمہور احناف کا یہی مسلک ہے، چنانچہ امام طحاوی نے اختلاف العلماء میں ذکر کیا ''قال أصحابنا طلاق سکران وعقوده وأحكام أفعاله ثابتة كأفعال''... اور دوسرا جو قول ہے اس میں فرق کیا گیا ہے، طلاق اور دوسرے تصرفات میں، یہ امام سفیان ثوری کی رائے ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ سرے سے عقود و معاملات اور طلاق کوئی بھی چیز سکران کی واقع نہیں ہوگی، یہ رائے امام ابولیث کی ہے، جہاں تک یہ بات کہی گئی کہ عام طور پر جو لوگ سکران کی طلاق کو واقع قرار نہیں دیتے ہیں وہ حضرات زجراً کی بات کہتے ہیں کہ اس میں چونکہ شوہر کو سزا اس کی تعزیر ہے، لیکن یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ جن فقہاء نے زجراً کی تعبیر اختیار کی ہے ان حضرات نے طلاق سکران کے عدم وقوع کیلئے اس کو دلیل کے طور پر ذکر نہیں کیا اور نہ علت کے طور پر، بلکہ صرف اس حکمت کا تذکرہ کیا ہے، نہ کہ دلیل اور علت کا، اس لئے اس کو بہت زیادہ پکڑنے کی ضرورت نہیں اور بعض ہمارے اکابر نے یہ کہا کہ اگر طلاق سکران کے عدم وقوع کی بات کرتے ہیں تو گویا کہ متجددین کے آلہ کار بننے کی بات ہوگی، میں کہہ رہا ہوں کہ بہت جسارت اور جرأت کی بات ہے، جب ایک مسئلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں اور صحابہ کے دور میں بھی اس کی نظیریں اور تابعین کے دور میں بھی ہیں اس دور میں بھی ہیں تو اس طرح کی بات نہیں کرنی چاہئے۔ اس سلسلہ میں میرا اپنا خیال یہ ہے کہ اس وقت قطع نظر دلائل سے، ظاہر ہے کہ دونوں طرف دلائل ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ دلائل کی قوت وضعف کا فیصلہ کرنا بہت آسان کام نہیں ہے اور یہ بات بھی صحیح ہے کہ ہمارے پاس وہ مبلغ علم نہیں ہے کہ ہم فقہاء کے ان دلائل کے درمیان محاکمہ کرسکیں، بلکہ ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ جو سوال میں نکتہ اٹھایا گیا ہے اس کے پیش نظر آیا اس دور میں عدم وقوع کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے یا نہیں کیا جاسکتا ہے، صحیح بات یہ ہے کہ اگر ہم عدم وقوع کی بات اختیار نہیں کرتے ہیں اور وقوع کی طرف جاتے ہیں، جیسے ہمارے مولانا ابوالعاص صاحب نے ابھی یہ کہا کہ وقوع کے سلسلہ میں جو مفاسد پیدا ہوتے ہیں اس سے زیادہ مفاسد پیدا ہونگے عدم وقوع میں، یعنی عورت کا شرابی کے ساتھ رہنا اور بچوں کی اخلاقی تربیت وغیرہ، لیکن ہمیں اس نقطہ نظر سے بھی سوچنا چاہئے کہ جب ایک آدمی اپنی بیوی کو طلاق دیدیتا ہے اور وہ مطلقہ ہوجاتی ہے اور یہ نشہ کی حالت میں اس نے طلاق دی ہے تو جو اس وقت ہمارا ہندوستانی معاشرہ اور سماج ہے اس معاشرہ میں عورتوں کے ساتھ، بچیوں کے ساتھ جو سلوک ہو رہا ہے اس میں خاص طور پر مطلقہ عورتوں اور بیوہ خواتین کے ساتھ وہ ہم سب پر عیاں اور روشن ہے، میکہ والے خدانخواستہ جرائم میں مبتلا ہوجاتے ہیں ایسے بچے دوسری اخلاقی کمزوریوں میں مبتلا ہوجاتے ہیں، بلکہ خود اس عورت کیلئے اپنی عفت وعصمت کی حفاظت ایک اہم ترین مسئلہ بن جاتا ہے، بہت دشواری پیدا ہوتی ہے، نہ باپ قبول کرتے ہیں، نہ سسرال والے، اس سلسلہ میں البتہ یہ بات ضرور قابل تحقیق ہونی چاہئے کہ ہم جب سکر کی بنیاد پر، نشہ کی بنیاد پر عدم وقوع کی بات کریں گے تو اس کی بنیاد کیا ہوگی؟ واقعی اس نے نشہ استعمال کیا تھا نہیں کیا تھا، ظاہر ہے جب ہم حکم لگا رہے ہیں نشہ کی وجہ سے عدم وقوع کا تو نشہ کا وجود بہر حال ضروری ہے اس سلسلہ میں حضرت امیر شریعت کی جو رائے آئی کہ تحقیق مفتی کو کرنی چاہئے کہ واقعی اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دی یا نہیں، جہاں پر نظام قضاء ہو وہاں تو آسان کام ہے اور خود امارت کے دارالافتاء میں مفتی جنید صاحب بتائیں گے کہ ایسا ہوتا ہے کہ اس طرح کے مسائل میں شوہر سے پوچھا جاتا ہے اور تحقیق کی جاتی ہے کہ اس نے کیا کیا دو گواہوں کے ذریعہ یا جو بھی شکل ہو، بہت آسان ہے، نظام قضاء یا علماء کی جماعت، یا جس آبادی سے استفتاء آیا ہو وہاں علماء سے کہا جائے کہ اس سلسلہ میں ثبوت فراہم کریں اور جب یہ ثابت ہوجائے کہ واقعی اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دی ہے تو اس طلاق کے عدم وقوع کا فیصلہ کیا جانا چاہئے۔

قاضی عبدالجلیل صاحب (امارت شرعیہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، ابھی بات آئی ہے کہ وقوع اور عدم وقوع کے دلائل سے قطع نظر معاشرہ میں جو حالات ہیں ان کے اعتبار سے غور کیا جائے، تو میرا خیال یہ ہے کہ معاشرہ میں عورتیں دو قسم کی ہیں، بعض وہ عورتیں ہیں جو شوہر کی ظلم وزیادتی کی شکار ہیں اور علاحدگی کی صورت میں جو مصیبتیں آسکتی ہیں وہ ساری مصیبتیں برداشت کرنے کیلئے وہ تیار ہیں، لیکن جس ظلم کی وہ شکار ہیں اس ظلم سے وہ نکلنا چاہتی ہیں اور مشکل یہ ہے کہ ان پر جو زیادتی ہوتی ہیں، جو ظلم ہوتا ہے، اس کیلئے ان کے پاس کوئی شہادت نہیں ہوتی ہے، بہت سی باتیں رات کی تنہائی میں پیش آتی ہیں یا شوہر کے گھر یہ باتیں ہوتی ہیں، شوہر کے گھر والے یا اس کے پڑوس والے اس کے گواہ ہوتے ہیں اور وہ عدالت آنے کیلئے تیار نہیں ہوتے یا نہیں آتے ہیں، تو عورت اپنے ظلم وزیادتی کو ثابت کر کے شوہر سے چھٹکارا حاصل کرسکتی تھی، دار القضاء کے ذریعہ، اس کیلئے یہ موقع نہیں ہوتا تو اس کیلئے کیا طریقہ اختیار کیا جائے، دوسری عورتیں بھی ہیں کہ جن کے حقوق شوہر کے شرابی ہونے کے باوجود ادا ہوتے ہیں وہ علاحدگی نہیں چاہتی ہیں تو طلاق کے وقوع کی بابت صرف وہی عورتیں دار الافتاء آتی ہیں مسئلہ پوچھنے کیلئے جو علاحدگی نہیں چاہتی ہیں اور ان

کو علاحدگی کے بعد پریشانیاں سامنے ہوتی ہیں، لیکن جو عورتیں چھٹکارا چاہتی ہیں شوہر سے، ان کو دار الافتاء میں آنے کی ضرورت پیش نہیں آتی ہے، بلکہ ان کو چھٹکارا مل گیا ہے، وہ اپنی دوسری راہ اختیار کرتی ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ بیوہ عورتوں کی شادی کی جو دشواریاں بتائی جارہی ہیں، واقعات کی روشنی میں یہ پوری طرح سے صحیح نہیں ہیں، بہت سے مواقع ایسے ہیں کہ بیوہ، مطلقہ عورتوں کی شادیاں کنواری لڑکیوں سے پہلے ہوجاتی ہیں، اصل دیکھنا یہ ہے کہ جب معاشرہ میں دونوں قسم کی عورتیں موجود ہیں تو اگر ہم صرف ان عورتوں کی رعایت میں کہ جو مصیبتوں سے دوچار ہونے والی ہیں ہم طلاق کے عدم وقوع کا حکم لگاتے ہیں تو گویا ہم ان مظلوم عورتوں کو پھر ظلم کی چکی میں پیسنے کیلئے چھوڑ دیتے ہیں جن کو اتفاق سے شوہر کے طلاق کی وجہ سے موقع ان کو مل گیا تھا، ان کو نجات مل چکی تھی، اس لئے میرا خیال ہے کہ اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور کرکے یہ حکم لگایا جائے اور فتوی تو یہی دیا جائے کہ طلاق سکران کی واقع ہوگی، البتہ مستثنیات ہیں، جیسا کہ طلاق غضبان کے سلسلہ میں آتا ہے کہ عام فتوی یہی ہے کہ غصہ کی حالت میں بھی طلاق واقع ہوگی، لیکن اگر کسی کا غصہ اس منزل تک پہنچ گیا ہے جو جنون کی حد کو چھونے لگا ہے تو وہاں پر ہمارے مفتی حضرات فتوی دیتے ہی ہیں کہ طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے آج بھی یہ حکم دیا جائے کہ طلاق سکران بھی واقع ہوگی، البتہ جزئی طور پر اگر کوئی واقعہ ایسا آتا ہے کہ جس میں انتہائی نشہ کی حالت میں اس نے ایسا کیا ہے اور جس کی وجہ سے پریشانیاں بڑھتی ہیں تو پھر عدم وقوع کا فتوی دیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

مولانا جنید عالم صاحب (مفتی امارت شرعیہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، طلاق سکران کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں دونوں طرح باتیں آگئی ہیں اور میں دلائل کی روشنی میں ایک قول کو راجح قرار دینا کسی قول کو مرجوح قرار دینا مناسب نہیں سمجھتا ہوں اور نہ حالات کے اعتبار سے عدول کی ضرورت محسوس کرتا ہوں، دو نقطہائے نظر ہیں فقہاء کے، دونوں پر جب ہم سنجیدگی سے غور کرتے ہیں تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقت میں دونوں متفق ہیں، اس لئے ہم اور آپ جہاں تک میں نے سمجھا ہے وہاں تک کہہ رہا ہوں کہ اختلاف لفظی سمجھتا ہوں حقیقت میں اختلاف نہیں ہے، جو حضرات کہتے ہیں کہ طلاق واقع ہوجاتی ہے ان کے نزدیک سکر کی جو تعریف ہے مفتی بہ قول کے مطابق وہ یہ ہے کہ نشہ غالب آجائے، نشہ کی وجہ سے اس کا کلام مخدوش ہوجائے گڈمڈ ہوجائے اور بکواس بکنے لگے اور یہی صاحبین کا قول اور مفتی بہ قول یہی ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس حالت میں طلاق واقع ہوگئی، مناسب بھی ہے کہ طلاق واقع ہو، اس لئے کہ اس حالت میں اس کی عقل باقی ہے اور جب عقل باقی ہے تو احکام کا مکلف ہے، اس کی طلاق واقع ہونی چاہئے، لیکن جب اس مقام تک پہنچ گیا ہے کہ آسمان وزمین کے درمیان تمیز نہیں کرپاتا اور مرد وعورت کے درمیان تمیز نہیں کرپاتا، اپنے بیگانے میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتا تو ظاہر ہے کہ ان حضرات کے نزدیک بھی اس کی عقل محفوظ باقی نہیں، لہذا طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے، جو حضرات کہتے ہیں کہ طلاق واقع نہیں ہونی چاہئے، جو حضرات کہتے ہیں کہ طلاق واقع نہیں ہوگی ان کی دلیل یہ ہے کہ عقل باقی نہیں ہے اور احکام کا مدار عقل پر ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ابتدائی مرحلہ میں ہے وہ سب کچھ جانتا ہے کہ یہ زمین ہے یہ آسمان ہے یہ مرد ہے یہ عورت ہے یہ اپنے ہیں یہ بیگانے ہیں اور طلاق دینا یاد ہے اور کیا کہہ رہا ہے کیا نہیں کہہ رہا ہے اس کو معلوم ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی عقل محفوظ ہے اس کی عقل باقی ہے، لہذا جو حضرات عدم وقوع طلاق کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی اس حالت میں طلاق واقع ہوجانی چاہئے، اسی وجہ سے میں نے یہ اپنی رائے بھی دی ہے اور میری رائے بھی آگئی ہے۔

جہاں تک مسئلہ تحقیق کا ہے تو میں اس سلسلہ میں عرض کرنا چاہتا ہوں کہ علامہ شامی نے ابن القیم کے حوالہ سے طلاق غضبان کی تین صورتیں بیان کی ہیں، جیسا کہ حضرت قاضی صاحب نے بیان کیا اس میں ایک وہ صورت جب کہ عقل کھوچکا ہو اور زمین وآسمان کے درمیان تمیز باقی نہ رہ سکے تو ایسی حالت میں اس کو مجنون کا درجہ دیا گیا اور طلاق کے عدم وقوع کا فتوی دیا گیا ہے، جب ہمارے پاس سوال آتا ہے کہ ایک شخص نے حالت غضب میں طلاق دیدی تو ہم یہ جواب لکھتے ہیں کہ حالت غضب میں طلاق پڑجاتی ہے، لہذا اس صورت میں بھی طلاق واقع ہوگئی، البتہ ایک مستفتی سوال بھیجتا ہے کہ میرا غصہ انتہائی درجہ کو پہنچا ہوا تھا مجھ کو پتہ نہیں تھا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں کیا نہیں کہہ رہا ہوں، مجھے طلاق دینا یاد نہیں ہے تو ایسی صورت میں طلاق واقع ہوئی یا نہیں ہوئی تو ہم لوگ یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ جنون کی حد تک اس کا غصہ چڑھا ہوا تھا، اس لئے اس حالت میں اس کی طلاق واقع نہیں ہوئی، اسی طریقہ سے اگر ایک شخص کہتا ہے کہ میں نے طلاق دی طلاق طلاق طلاق، اور وہ کہتا ہے کہ میری نیت ایک طلاق دینے کی تھی دوسری اور تیسری دینے کی نہیں تھی، بلکہ اس سے تاکید میری مراد تھی، تو فقہاء نے یہ صراحت کی ہے کہ دیانۃً ایک طلاق واقع ہوگی دوسری اور تیسری طلاق واقع نہیں ہوگی، جب سوال آجائے دار الافتاء میں تو جواب یہ لکھتے ہیں کہ مکرر طلاق دینے سے بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے، البتہ اگر سوال کے ساتھ وہ شخص کہتا ہے کہ میری نیت تاکید کی تھی طلاق دینے کی نہیں تھی مزید تو اس کا جواب ہم لکھتے ہیں کہ دیانۃً ایک طلاق واقع ہوئی دوسری اور تیسری نہیں ہوئی، مفتی دیانت پر فتوی دیتا ہے قضاء پر نہیں، قاضی کا کام تحقیق کرنا تحقیق کرے، اب ہمارے ساتھ مسئلہ آتا

ہے کہ ایک شخص کہتا ہے کہ میں نشہ کی حالت میں تھا اور میرا نشہ اس حد تک پہنچا ہوا تھا کہ مجھے کچھ پتہ نہیں کہ زمین ہے، آسمان ہے مرد وعورت ہیں، اور میری عقل محفوظ نہیں تھی باقی نہیں تھی، اس کو طلاق دینا یاد نہیں ہے، تو میری رائے یہ ہے کہ مفتی یہ جواب لکھے گا کہ اگر تمہارا یہ کہنا صحیح ہے تو طلاق واقع نہیں ہوئی۔

مولانا اختر امام عادل صاحب

بسم اللہ الرحمن الرحیم، میں دو تین باتوں کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں، مفتی جنید صاحب نے جو بات فرمائی کہ اختلاف لفظی ہے وہ سمجھ میں نہیں آتی، اختلاف اسی حد کے بارے میں ہے جب انسان کو تمیز ختم ہو جائے آسمان وزمین کے بارے میں یا یہ کہ یہ اس کی چادر ہے یا اُس کی چادر ہے یا اس کا یا اس کا جوتا ہے، عورت ہے کہ مرد ہے تو اختلاف اسی حد کے بارے میں ہے، اسی حد پر جب نشہ پہنچ جائے تب ہی اختلاف ہے، وہ صورت اختلافی ہے ہی نہیں جب انسان کے اندر یہ کیفیت پیدا نہ ہو، دوسری بات یہ میں کہنا چاہتا ہوں کہ غور طلب بات ہے کہ مغلوب العقل کی طلاق کے عدم وقوع پر فقہاء کا اجماع ہے علامہ عینی نے نقل کیا ہے پھر آخر کیا بات تھی کہ یہ اتفاقی بنیاد سامنے رہتے ہوئے جمہور ائمہ وفقہاء نے سکران کی طلاق کو واقع قرار دیا؟ تیسری بات، مسئلہ مجتہد فیہ ہے، مسئلہ افضل غیر افضل کا نہیں، بلکہ حلت وحرمت کا ہے، یعنی عدم وقوع طلاق کا مطلب ہے کہ عورت شوہر کیلئے حلال ہے اور وقوع طلاق کا مطلب ہے کہ عورت حرام ہوگئی، ایسے مواقع پر فقہاء کا عام مزاج یہ ہے کہ احتیاطاً ترجیح حرمت کے پہلو کو دی جاتی ہے، ایک چوتھی بات یہ میرے ذہن میں آرہی ہے کہ مولانا سلطان صاحب نے ایک روایت کا حوالہ دیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نشہ کا پتہ چلاؤ تا کہ مکلف ہونے نہ ہونے کا فیصلہ ہو، اس طرح کی روایتوں میں غور کا ایک پہلو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ ممکن ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہو جب کہ شراب کی حرمت نازل نہ ہوئی ہو، جب کہ ہمارا موضوع بحث وہ نشہ ہے جو جائز چیز کے استعمال سے پیدا نہ ہوا ہو۔

مولانا ابوجندل قاسمی صاحب (دار العلوم ٹانڈہ......)

یہ بات کہی جارہی ہے کہ دلائل سے ہٹ کر واقعات کو دیکھنا چاہئے اور معاشرہ کو، حقیقت بات یہی ہے کہ طلاق سکران کے واقعات بالکل نہ کے درجہ میں ہیں، ہم بھی یہی کام کرتے ہیں، اور فتوی دینے کا کام ہم بھی کرتے ہیں، لیکن ایک فتوی بھی اب تک ایسا نہیں آیا جس میں اس طرح کا سوال کیا گیا ہو، بلکہ لڑائی جھگڑے کے واقعات زیادہ ہیں جب مسئلہ بیوی بچوں کا ہے یا آپ کہہ رہے ہیں کہ دلائل سے ہٹ کر بیوی بچوں کے مسئلہ پر غور کرنا چاہئے تو بیوی بچوں کا مسئلہ اس کے علاوہ دوسری طلاقوں میں جو زیادہ ہے ان میں اہم ہے، اس میں غور وفکر کرنا چاہئے، طلاق سکران جب نہ کے درجہ میں ہے تو اس سلسلہ میں غور وفکر کرنا ہی بے سود ہے۔

مولانا صباح الدین قاسمی صاحب

بسم اللہ الرحمن الرحیم، میں غور وفکر کرنے کے لئے صرف ایک نکتہ آپ تمام حضرات کے سامنے رکھنا چاہتا ہوں، کیونکہ جو پس منظر ہے جو حالات ہیں اور جس میں غور کرنا ہے وہ سوال یہ ہے کہ طلاق سکران، کیا کوئی ایسی صورت ہے کہ واقع نہ قرار دی جائے اس کو تو ابھی جو دلائل کا موازنہ ہوا ہے اس میں قرآن وسنت اور پھر اقوال صحابہ اور اس کے بعد قیاسی دلائل پر بات آکر رکی ہے، قیاسی دلائل کے سلسلہ میں وقوع طلاق کے حق میں یہ سوال اٹھایا گیا اور اس سوال کی تائید حاصل کی گئی کہ گویا عدم طلاق ہوا اس سے، وہ سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ کیا نشہ کی حالت میں اور جو جرائم ہوتے ہیں یا اور جو عقود وغیرہ کوئی سکران کرتا ہے تو شریعت اس کو معتبر قرار دیتی ہے یا نہیں، میں یہ سوال رکھنا چاہتا تھا لیکن مفتی نسیم صاحب نے یہ بات ایک قول سے واضح بھی کی کہ امام لیث کا یہ قول ہے کہ وہ اس کو معتبر قرار نہیں دیتے عقود وغیرہ کو یہ تو بہت اچھی بات ہے جو واضح ہوگئی بات، میں اس سلسلہ میں یہ بات کہنا چاہ رہا تھا کہ ایک چیز اور جس پر غور کرنا چاہئے وہ یہ کہ انتہائی نشہ کی حالت میں جس کی تعریف ابھی کی گئی ہے مفتی زید صاحب نے کی تو کیا انسان جو جرائم کرتا ہے تو جرائم دو طرح کے ہو سکتے ہیں ایک قولی اور ایک فعلی تو کیا انسان نشہ کی حالت میں کوئی جسمانی جرم بھی کرتا ہے، سوال یہ اٹھایا گیا تھا کہ اگر کوئی شرابی مدہوش شخص اگر قتل کرے تو کیا شریعت اس پر حد قتل نافذ کرے گی تو میرا خیال یہ ہے کہ یہ سوچنے کی چیز ہے کہ کیا نشہ کی حالت میں کوئی قتل بھی کر سکتا ہے یا نہیں، میں اس سلسلہ میں تین باتیں غور کے لئے رکھ رہا ہوں وہ یہ کہ قرآن میں جب ذکر کیا گیا ہے اور جس سیاق میں ''حتی تعلموا ما تقولون، لا تقربوا الصلوۃ'' والی تو اس میں جو جرم ہے وہ قولی جرم ہے، ''حتی تعلموا ما تقولون''، قول کی بات ہے، اور وہ جو حدیث کا حوالہ دیا گیا ہے کہ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک زانی کے ساتھ فرمایا تھا کہ اس کو دیکھو وہ بھی اصل میں قولی بات ہے، اور تیسری بات وہ کہ جب حد شرب، حد شرب خمر کی بات آئی تو حضرت علیؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے حد قذف سے اس کو مشابہت دی، اور قذف بھی ایک قولی جرم ہے اور وہ جو ایک بات آئی ہے کہ معاملات اور بیوع اگر سکران کی طرف سے ہوں تو اس سلسلہ میں بھی بات یہ ہے کہ اگر

کوئی شخص سکران سے کوئی بیع کر بیٹھتا ہے تو اس میں دوسرے فریق کی غلطی ہے کہ وہ سکران سے کیوں آخر بیع کر رہا ہے، میں یہ کہنا چاہتا تھا کہ جتنی بھی مثالیں وہ سب یہ بتا رہی ہیں کہ جو شخص نشہ میں ہوتا ہے وہ جو جرم کرتا ہے وہ سب قولی نوعیت کے ہیں اور یہاں جو زیر بحث ہے طلاق، طلاق بھی قولی نوعیت کی بات ہے، اس سلسلہ میں یہ سوال اٹھانا کہ کیا اس قولی نوعیت کے جرم میں جو شرابی کر بیٹھتا ہے اس میں شریعت اس کو معتبر مانتی ہے یا نہیں تین جگہوں پر یہ معلوم ہوا کہ اس کو معتبر مانتی ہے، ایک نماز کے معاملہ میں جو قولی بات ہے، ایک اس حدیث کے واقعہ میں جس میں پوچھا گیا تھا زانی کے بارے میں، اور ایک قذف کے معاملہ میں غور کرنا چاہئے کہ آیا یہ نکتہ بھی کارآمد ہے۔

مولانا ضمیر احمد صاحب (مظاہر علوم وقف)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، کافی دیر سے طلاق سکران کے سلسلہ میں یہ بات کہی جارہی ہے کہ اس کا وقوع آج کل زیادہ ہے اور یہ مشکل مسئلہ بن کر رہ گیا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس مشکل کا معیار کیا ہے، ظاہر بات ہے کہ یہاں پر ہندوستان کے مرکزی دارالافتاؤں کے ذمہ دار موجود ہیں اور ان سے جو فتاوی کی تعداد معلوم کی گئی ہے، مظاہر علوم ہے، دار العلوم ہے، ندوہ ہے تو ان حضرات نے بتلایا ہے جیسا کہ ابھی مفتی راشد صاحب نے بتلایا کہ وہاں یہ معلومات حاصل ہوئی ہیں کہ صرف ایک فیصد اس کا تناسب رہا ہے، ظاہری بات ہے کہ جب ننانوے فیصد دوسرے اسباب کی بنیاد پر طلاق ہوگی اور ایک فیصد صرف سکران کی وجہ سے طلاق ہوگی تو اس کو مشکل کا معیار قرار نہیں دیا جاسکتا، دوسری بات یہ کہنا کہ دلائل کو چھوڑو، کیوں صاحب دلائل کو کیوں چھوڑا جائے، فقہ تو نام ہی اس کا ہے کہ دلائل سے بحث کی جائے، قرآن کریم میں اللہ رب العالمین نے ''الطلاق مرتان'' فرمایا ہے تو اس میں کوئی استثناء نہیں کیا گیا، ہاں استثناء اگر چہ وہ ضعیف حدیث سے کیا گیا ہے، ''كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله'' اور امام ترمذی علیہ الرحمہ نے اس کے اوپر حکم لگایا'' وقال: هذا حديث لانعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء بن عجلان'' ٹھیک ہے ایک ہی طریق سے اور وہ بھی جو ضعیف طریق ہے اس کو مرفوع قرار دیا گیا ہے، لیکن علی قاری علیہ الرحمۃ نے شرح نقایہ میں لکھا ہے: ''ولا يقطع أن كونه ضعيفاً عنده لايستلزم ضعفه عند غيره بل به''، تو معلوم ہوا کہ قرآن کریم میں جو ''الطلاق مرتان''، فرمایا گیا ہے وہ اصل دلیل ہے طلاق کی، اور جو اس سے استثناء حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے گو وہ روایت ضعیف ہے صرف استثناء طلاق معتوہ مغلوب العقل کا کیا گیا ہے، یہ بات بھی پیش نظر رہے، دوسری بات یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں طلاق اس قدر کثرت کے ساتھ استعمال ہوتی تھی کہ صحابہ کرامؓ کے ابتدائی دور میں پائے جاتے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہ روایت جو ضعف کے درجہ میں ہے یا ایک ہی طریق سے نقل اس میں صرف معتوہ اور مغلوب العقل کی طلاق کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے، اور ایک بات یہ ہے کہ جب سکران اپنا استفتاء پیش کرتا ہے تو اس کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ میں نے کتنی مرتبہ طلاق دی ہے اور اس کا اس بات کی وضاحت کر دینا کہ اس نے کتنی طلاق دی ہے قوی دلیل ہے اس بات کی کہ اس کی طلاق واقع ہوجائے گی۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب

بات یہ نہیں کہی جارہی ہے کہ دلائل کو چھوڑ دیجئے، بات یہ کہی جارہی ہے کہ یہ سوال قدیم ہے صورت حال کوئی نہیں ہے، لیکن جو حالات ہمارے معاشرے کے ہیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے دلائل سے قطع نظر، دلائل کی صحت وقوت اپنی جگہ پر، حالات کے پیش نظر آیا کوئی گنجائش سمجھ میں آتی ہے، اس کی وضاحت کیجئے، یہ بات کہی جارہی ہے۔

مولانا زبیر احمد صاحب قاسمی

طلاق بحالت نشہ واقع ہونا یہ ہمارا معروف مطلب ہے سوال تو یہ نہیں ہے، مسئلہ یہ ہے ہمارے یہاں کہ عورت کی حالت...... وقوع طلاق کے حکم کے نتیجہ میں معاشرہ کے اندر اکثر گویا مظلومانہ ہوجاتی ہے یا نہیں ہوتی ہے یہی دو سوال ہے، بعض لوگوں کو احساس ہے کہ واقعہ ایسا ہی ہے، اکثر عورت بڑی مظلوم بن جاتی ہے اس کی زندگی دشوار گزرتی ہے، لیکن ہمارے ذہن میں اب ایک بات قاضی عبدالجلیل صاحب کی ایک رائے سے پیدا ہوئی کہ اگر ہم عدم وقوع طلاق کا فیصلہ کرتے ہیں تو بلاشبہ ایسی عورتوں کے حق شاید یہ فیصلہ مفید ہو، لیکن ہمارے معاشرہ میں ایسی بھی عورتیں ہیں جو یقیناً کسی شوہر شرابی سے چھٹکارا کو ہی اپنے لئے بہتر سمجھتی ہے، اس کے لئے کیا حل ہوگا، ہمارے ذہن میں یہ بات آتی ہے کہ واقعہ اکثر کیا ہے، ایک ہے مثلاً ضرر اخف اور اشد، اگر اکثریت واقعہ کے اعتبار سے ایسی عورتوں کی ہو کہ ایسے مظالم سے چھٹکارا پانے میں ہی اس کا خیر ہے تو اس کی رعایت ہونی چاہئے جو ہمارا مطلب تھا پہلے سے، لیکن آج اگر معاشرہ کی بری

حالت کے نتیجہ میں اکثریت عورتوں کی وہی ہوگئی ہے اگر ان کے شوہر کے حالت نشہ کی طلاق کے وقوع کا ہم فیصلہ کرتے ہیں اکثریت ایسی عورتوں کی نکلتی ہے جن کی زندگی دشوار گزرتی ہے تو میرے خیال میں اکثریت کا جائزہ لے کر کے عدم وقوع کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

مفتی محمد زید صاحب (جامعہ عربیہ ہتھوڑہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، فقہاء احناف نے دلائل کی روشنی میں طلاق سکران کے وقوع ہی کو صراحتاً ترجیح دی ہے، جہاں تک زجر و توبیخ اور سزا کا تعلق ہے جس کو بعض فقہاء نے ذکر کیا ہے تو یہ اصل مسئلہ کی علت نہیں، بلکہ حکمت ہے، اور حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر، لہٰذا حکمت یعنی زجر و توبیخ کے فقدان سے بھی حکم پر اثر نہ پڑے گا، کیونکہ مسئلہ کے اصل دلائل کتاب وسنت اور آثار ہیں جس کو صاحب ہدایہ نے تفصیل سے ذکر کیا ہے، جہاں تک تعلق ضرورت اعذار، حالات کا ہے، جس کی کچھ تفصیل الحیلۃ الناجزہ وغیرہ میں موجود ہے تو اس وقت ایسے حالات نہیں جس کی بناء پر اس مسئلہ میں فقہاء کی توجیہی اور مفتی بہ قول سے غیر مفتی بہ کی طرف عدول کیا جائے۔

مولانا ظفر عالم صاحب ندوی (دار العلوم ندوۃ العلماء)

ہمیں جو باتیں عرض کرنی تھیں ہمارے چند دوستوں نے کہہ دی ہیں، البتہ ایک دو باتیں مزید یہ کہنی ہے کہ ابھی دوران مناقشہ طلاق کی جو دیگر وجوہات بیان کی گئی ہیں، بلاشبہ یہ درست ہیں تاہم طلاق جن وجوہات کی بناء پر ہوتی ہے ہمارے ہندوستانی ماحول میں یقیناً اس سے سنگین مسائل پیدا ہوتے ہیں اس لئے ہمارے علماء کی ذمہ داری ہے کہ ان سنگین مسائل ومشکلات سے بچنے کیلئے طلاق کی تمام وجوہات واسباب کو دور کرنے کی کوشش کریں، لیکن ساتھ ساتھ سکران کی طلاق سے جو مشکلات پیدا ہوتی ہیں ان کو عدم وقوع قرار دے کر دور کردی جائیں۔ دوسری بات یہ کہنی ہے کہ کسی فیصلے کے لینے پر جو خدشات ظاہر کئے جارہے ہیں، میرے خیال میں خدشات وخطرات سے بالاتر ہو کر اصلاً روح شریعت اور بنیاد پر نظر رکھ کر فیصلہ کرلیا جائے، اور جو خدشات ظاہر کئے جارہے ہیں وہ انشاء اللہ خود بخود دور ہوجائیں گے۔

مولانا نذیر احمد صاحب کشمیری

سکران کی طلاق کے وقوع کے قول کو چھوڑ کر عدم وقوع کے قول کو اختیار کرنے کا محرک، یا تو دلائل ہوسکتے ہیں یا حالات، دلائل سے بحث نہ کرنے کی بات باربار کہی گئی، اب رہے حالات، حالات کا تعین دار الافتاؤں میں آنے والے فتاوی سے ہوسکتا ہے، لیکن اب تک کسی بھی دار الافتاء سے یہ بات نہیں کہی گئی کہ پچاس فیصد بھی طلاق سکران کے واقعات پائے جارہے ہیں، میں کشمیر میں کام کرتا ہوں، دس پندرہ سال سے وہاں کرتا رہا ہوں اب تک ایک فیصد بھی نشہ کی حالت کے طلاق کا واقعہ ہمارے سامنے نہیں آیا، اس لئے اس معمول بہ اور مفتی بہ قول کو چھوڑ کر دوسرا قول اختیار کرنا تبھی بہتر ہوگا جب رفع ضرر کی ضرورت پیش آئے اور رفع ضرر کی ضرورت تب ثابت ہوگی جب اس کا تناسب تقریباً نصف یا اس سے زائد ہو، اور جب یہ ثابت نہیں ہو پارہا ہے کہ سکران کی طلاق کے واقعات نصف درجہ میں یا اس سے کچھ زائد ہوں تو گویا ضرورت کا تحقق نہیں ہوا اور جب ضرورت کا تحقق نہیں ہو رہا ہے تو پھر معمول بہ اور مفتی بہ قول کو چھوڑ کر غیر مفتی بہ قول کو اختیار کرنا غالباً بہتر نہ ہوگا۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب

میں مولانا جنید صاحب سے گزارش کروں گا کہ امارت شرعیہ بہار، اڑیسہ کا جو دار الافتاء ہے اس کا اوسط یا دار القضاء قاضی عبد الجلیل صاحب تشریف رکھتے ہیں، بیان کریں۔

مفتی جنید عالم صاحب

تقریباً پندرہ بیس فیصد ہے، دار الافتاء امارت شرعیہ میں تقریباً پندرہ بیس فیصد ہے، لیکن میں ایک بات بتادوں کہ عام طور سے نشہ کی حالت میں طلاق دینے والے ہمیشہ طلاق دیتے رہتے ہیں اس لئے وہ فتوی بھی نہیں پوچھتے، طلاق دیدی رکھ لی، عام طور سے دار الافتاء میں وہ آتے بھی نہیں، طلاق چونکہ عام معمول ہوتا ہے طلاق دی رکھ لی طلاق دی رکھ لی۔

مولانا شفیق احمد صاحب

عام طور پر یہ بات مشہور ہے کہ نشہ کی طلاق واقع ہوتی ہے، اس لئے لوگ دارالافتاء کی طرف کم رجوع کرتے ہیں، وہیں مقامی علماء سے پوچھ لیتے ہیں اور وہ پریشانی بہرحال قائم ہوجاتی ہے معاشرہ میں۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب

قاضی عبدالجلیل صاحب وضاحت فرمائیں۔

ہم لوگوں کے دارالافتاء میں تو وہ عورتیں آتی ہیں جو ظالم شوہروں سے نجات حاصل کرنا چاہتی ہیں، ہمارے یہاں فتوی پوچھنے کیلئے کوئی نہیں آتی۔ اس لئے استفتاء کا اوسط کیا ہے وہ میں نہیں بتاسکتا۔

مولانا اسلم قاسمی صاحب (جامع العلوم بالا پورا پولہ)

میں عرض کرنا یہ چاہتا ہوں کہ جو حضرات عورتوں کی ہمدردی میں بات کررہے ہیں تو ان کی ہمدردی میں سے کتنا اچھا ہوتا کہ میراث میں سے حصہ دلایا جائے اس موضوع سے ان کا حل نکل سکتا تھا باقی جب یہ معلوم ہوجائے گا کہ نشہ کی حالت میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے تو مفتیوں سے کوئی فتوی نہیں پوچھے گا خود ہی فتوی دے لیگی یہ سمجھ لیجئے۔

مولانا یعقوب صاحب قاسمی (زید پور بارہ بنکی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم، محترم حضرات! طلاق کی شرح فیصد کے سلسلہ میں سوال کیا گیا کس علاقے میں کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں کس اعتبار سے، نشہ کے لحاظ سے، تو ہمارے یہاں ''جامعہ امداد العلوم زید پور'' کے اندر جو دارالافتاء ہے وہاں پر طلاق کے سلسلہ میں جو مسائل آتے ہیں تو منشیات کے استعمال کرنے کے سلسلے میں آتے ہیں، وہاں پر منشیات کا استعمال عام ہے، بہت سے لوگ جو ہیں وہ گانجا پیتے ہیں حشیش پیتے ہیں افیون کا استعمال کرتے ہیں، کوکین کا استعمال کرتے ہیں اور رات کے وقت اپنے گھروں پر جاتے ہیں اور اپنی بیوی کو طلاق دے دیتے ہیں اس کے بعد وہ پھر مدرسہ آتے ہیں دارالافتاء طلاق کے سلسلہ میں فتوی کے سلسلہ میں، تو بہر کیف ان کو عام طور سے لوگ اس مسئلہ کو معلوم کرنے کے بعد گھر جاتے ہیں اور چھپا لیتے ہیں اور جس طرح سے پہلے وہ آپس میں ازدواجی زندگی گزارتے تھے ویسے اپنی ازدواجی زندگی گزارتے ہیں تو اگر ہم طلاق منشیات کے استعمال کرنے سے چاہے وہ شراب ہو یا کوکین ہو، حشیش ہو اس کے استعمال کرنے کے بعد اگر کوئی طلاق دیتا ہے اور اس طلاق کو ہم واقع قرار دے دیتے ہیں تو ظاہر بات ہے وہ لوگ جو طلاق کو چھپا لیتے ہیں اور آپس میں ازدواجی زندگی گزارتے ہیں تو ظاہر بات ہے وہ زانی زانیہ ہونگے تو اس کا گناہ کس کے سر ہوگا؟۔

دوسری بات یہ کہ ابھی ایک صاحب نے اپنی رائے کے اظہار میں یہ کہا کہ طلاق کو واقع قرار نہ دیا جائے، بلکہ نکاح ثانی کو لازم قرار دیا جائے، میرے خیال میں یہ فضول چیز ہے، ایک صاحب نے کہا کہ اگر طلاق کو واقع قرار دیا جائے تو جرائم کے اندر اضافہ ہوگا، میرے خیال سے جرائم کو روکنے کے واسطے بہت سے ذرائع ہیں ان کا استعمال کیا جائے انشاء اللہ جرائم کے اندر کمی آسکتی ہے، اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو دلائل آچکے ہیں طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے سلسلہ میں، میرا خیال یہ ہے کہ ایسی طلاق کو معاشرہ کی بگڑتے ہوئے حالات کے پیش نظر آجکل موجودہ دور میں اس طلاق کو واقع قرار نہ دیا جائے اور آجکل کے بگڑتے ہوئے معاشرہ کے پیش نظر امام طحاویؒ، امام زفرؒ، شیخ ابوالحسن کرخیؒ اور دیگر صحابہ کے اقوال پر عمل کیا جائے یہی بات اچھی ہوگی کہ طلاق کو واقع قرار نہ دیا جائے۔

مفتی سعید الرحمن صاحب (ممبئی)

میری ایکک گزارش تھی مولانا سے کہ اس وقت جو مقالات کی تلخیص پیش کی گئی تھی اس میں دو تہائی ایک طرف اور ایک تہائی ایک طرف کہا گیا تھا، لیکن اس وقت بحث سے اندازہ ہوتا ہے کہ معاملہ برعکس ہوگیا ہے، اس لئے اس پر دوبارہ غور کرلیا جائے، دوسرے جو مولانا نے ''کل طلاق جائز'' والی روایت پیش کی اس میں مستثنی منہ اور مستثنی کے اندر جو افراد ہیں اگر اس پر غور کیا جائے تو خود وہ حدیث دلیل ہے طلاق سکران کے واقع ہونے کے لئے۔

مولانا عبید اللہ اسعدی صاحب

میں پہلا سوال یہ کرتا ہوں مفتی سعید صاحب سے کیا ان کا جواب اکیڈمی کو موصول ہو گیا تھا آپ نے جواب بھیجا تھا اس مسئلہ کے بارے میں۔

اصل مسئلہ یہ ہوتا ہے کہ دشواری پیش آتی ہے یعنی اکیڈمی کے پاس جو مقالات پہنچیں گے بہر حال اسی کی روشنی میں تلخیص تیار ہوگی، یہ شکایت ہم کو رہی ہے پہلے بھی اور ہم عرض کرتے رہے ہیں کہ اگر ہمارے اصحاب افتاء جو اپنی جگہ بہت مصروف ان کے بہت اہم مشاغل ہیں اتنا تھوڑی زحمت کر لیں کہ جو وقت دیا گیا ہے جواب دینے کا، جو کئی مہینہ کا ٹائم ہوتا ہے ایک دو روز کا نہیں ہوتا، وقت نکال کر اپنی رائے کم سے کم بھیج دیا کریں وقت کے اندر، تو اس میں بڑی آسانی ہوگی، ظاہر بات ہے کہ جب آپ کی رائے یہاں نہیں پہنچے گی بہت سے حضرات ایسے ہیں تو پھر یہاں گفتگو اور مسئلہ شروع ہوگا، بہر حال میں سمجھتا ہوں کہ جو گفتگو ہمارے سامنے آئی ہے مختلف حضرات کی، تو دونوں موقف اس مسئلہ میں ہیں پہلے سے چلے آرہے ہیں ان تمام کا احاطہ بڑی حد تک ہو گیا ہے، اصل مسئلہ یہی ہے کہ کیا واقعی اس وقت ہمارے معاشرہ کا کوئی اہم مسئلہ ہے کیا واقعی نشہ کی طلاق کی شرح اچھی خاصی ہے؟ اگر ایک فیصد دو فیصد کی بات ہے تو شاید اتنا اہم مسئلہ نہ ہو، لیکن اگر مسئلہ پندرہ اور بیس فیصد تک کا ہے تو ہمارے لئے یہ بات بہت قابل غور ہے، اس لئے اس سلسلہ میں بہر حال کمیٹی جو بنائے جائے گی وہ اس بات کو اپنے سامنے رکھے کہ اب تک جو آراء کا اظہار ہوا ہے اور تجزیہ کا اظہار ہوا ہے، اس سے بات مختلف معلوم ہوتی ہے، کچھ علاقوں میں میرے خیال سے رواج زیادہ ہوگا وہاں نشہ کی طلاق کی شرح زیادہ ہے اور کچھ علاقوں میں نشہ کا استعمال کم سے کم ہے الحمد للہ، خوشی کی بات ہے وہاں نشہ کی طلاق کی شرح بہت کم ہے، تو بہر حال، بہت سے حضرات میرے خیال سے باقی ہیں ابھی اور موضوع ایسا ہے کہ جس میں آپ حضرات بولیں جو آپ کو بولنا چاہئے۔ لیکن یہ میں درخواست پھر کروں گا آپ حضرات سے کہ جو باتیں بار بار کہی جا چکی ہیں، عرض میں آچکی ہیں کسی اور نے کہہ دی ہے، یعنی ہماری بات کی ترجمانی ہو چکی ہے کسی اور کی زبان سے تو اس کا اعادہ اور تکرار نہ کریں، ہاں کوئی اہم نکتہ ایسا ہو جس کی وضاحت ضروری ہے اور کوئی نیا اضافہ کریں ہمارے علم میں جس سے کمیٹی کو روشنی ملے اپنی تجاویز کی ترتیب میں تو بہتر رہے گا (عتیق بستوی)۔

مولانا جمیل احمد نذیری

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ جو اوسط پوچھا گیا تھا میں بھی اپنا تجربہ بتا دوں تقریباً اٹھارہ سالوں سے مجموعی اعتبار سے میں فتوی نویسی سے منسلک ہوں اور میرا خیال ہے کہ بارہ تیرہ سے زیادہ نشہ کی طلاق کے واقعات میرے سامنے نہیں آئے اور مجھ کو تو اندازہ ہوتا ہے کہ ایک فیصد بھی نہیں ہے، جو مجھ سے متعلق معاملہ ہے اس میں میں بتاؤں میرا تجربہ کہ میرے پاس نشہ کی طلاقوں کے واقعات ایک فیصد بھی نہیں آئے ہیں، دوسری بات میں یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ ابھی جو مناقشہ ہوا ہے نشہ کی طلاق کے سلسلہ میں تو میں نے یہ لکھا تھا کہ موجودہ حالات کے تحت، یعنی دلائل میں محاکمہ کئے بغیر میں مصالح کے تحت تو یہ لکھا تھا کہ طلاق کے عدم وقوع کی بات میں نے لکھی تھی، لیکن موجودہ حالات کے پس منظر میں جو مناقشہ ہوا ہے، مباحثہ ہوا ہے اس سے میرے رجحان میں تبدیلی آئی ہے اور میرا ذہن اب یہ بنا ہے کہ نشہ کی طلاق کو واقع ہو جانا چاہئے اور اگر کچھ کیا بھی جائے تو ایک دم آخری سطح جبکہ نشہ والے کو یہ بھی نہ پتہ چلے کہ میں نالی میں گرا ہوں یا بستر پر بیٹھا ہوا ہوں اور میں نجاست کھا رہا ہوں کہ حلوہ کھا رہا ہوں، اگر اس حد تک وہ پہنچ جاتا ہے تو یہ قول اختیار کیا جا سکتا ہے۔

قاضی مجاہد الاسلام قاسمی صاحب

بڑی اچھی بات ہے مولانا جمیل احمد نذیری صاحب نے فرمایا یعنی یہ بات طے ہے کہ ہم نے کوئی رائے طے کر لی ہو اور اس کے لئے ہم اصرار کریں خواہ مخواہ یہ مسئلہ نہیں ہے، بلکہ حالات کیا ہیں، صورت حال کیا ہے، اس کا تجزیہ کرنے کے بعد ہم کوئی رائے قائم کرتے ہیں اور اگر ہم کو معلوم ہوا کہ ہمارا تجزیہ صحیح نہیں تھا حالات یہ نہیں ہیں تو ہم رائے دوسری تبدیل کر لیتے ہیں، علماء کا یہ شعار رہا ہے، حضرت تھانویؒ کے یہاں یہ سلسلہ تھا، مستقل ترجیح الراجح کا، بہت سے مسائل میں انہوں نے فتوی دیا، پھر بعض حضرات کے توجہ دلانے سے کہیں انہوں نے رجوع کیا حالات کی اطلاع ملنے پر یا دلائل کی بنیاد پر یہ اہل علم کی ایک خاص علامت رہی، ایسا انشاء اللہ فقہ اکیڈمی میں بھی ہوگا اور ہمیشہ ہوتا رہے گا، اب میں سمجھتا ہوں کہ مزید لمبی بحث کرنے کے بجائے صدر اجلاس حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی تشریف فرما ہیں اور مولانا نے فقہ میں بڑا کارنامہ انجام دیا ہے اور بڑا کام کیا ہے بورڈ کے زیر سایہ، میں ان سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ اپنے کلمات سے ہم لوگوں کو مستفید فرمائیں۔

☆☆☆

علم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ
جدید فقہی مباحث

غیر مسلم ممالک میں عدالتوں کی طلاق

یعنی جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں، اگر وہاں غیر مسلم جج وقوع طلاق کا فیصلہ کریں تو کن صورتوں میں ان کا فیصلہ شرعاً معتبر ہوگا، اور کن صورتوں میں نہیں ہوگا؟ اس مسئلہ پر تفصیلی مقالات اور اہل علم کے مناقشات کا مجموعہ

تحقیقاتِ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیر سرپرستی
حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی
حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

دارالاشاعت
اُردو بازار ○ ایم اے جناح روڈ ○ کراچی پاکستان

ابتدائیہ

اس وقت دنیا میں مسلمانوں کی تقریباً نصف آبادی مختلف اسباب کے تحت غیر مسلم ممالک میں آباد ہے، وہاں انہیں بعض ایسے مسائل درپیش ہیں جن سے عالم اسلام میں بسنے والے مسلمان دوچار نہیں ہیں، ان ہی میں ایک اہم مسئلہ عدالت کے ذریعہ حاصل کی جانے والی طلاق ہے، عدالت کی طرف سے فسخ نکاح کا فیصلہ اس بنیاد پر ہوتا ہے کہ قاضی کو عام مسلمانوں پر ولایت حاصل ہے، دوسری طرف یہ بھی قریب قریب متفق علیہ مسئلہ ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی اور وہ شرعاً قاضی نہیں ہوسکتا، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ غیر مسلم جج اگر کسی مسلمان عورت کو طلاق دے بھی دے اور فسخ نکاح کا فیصلہ کر بھی دے تب بھی شرعاً طلاق واقع نہیں ہوتی اور اس عورت کے لئے اس فیصلہ کی بنیاد پر دوسرا نکاح کرنا جائز نہیں، لیکن جن ملکوں میں مسلم پرسنل لا نافذ نہیں ہے اور مرد کو خود طلاق دینے کا اختیار نہیں بلکہ قانوناً عدالتیں ہی طلاق دینے کی مجاز ہیں وہاں بعض دفعہ طلاق دینے کے لئے خود مرد رجوع کرتا ہے، بعض اوقات طلاق پر مرد سے دستخط حاصل کیا جاتا ہے، بعض دفعہ عورت طلاق کا مطالبہ کرتی ہے اور مرد عدالت سے کہتا ہے کہ وہ جو چاہے فیصلہ کردے، ایسی صورتوں میں کیا عدالت کو شوہر کا وکیل تصور کیا جاسکتا ہے اور یہ طلاق شوہر کی طرف سے مانی جاسکتی ہے؟ اس پہلو پر غور کرنے کے لئے اکیڈمی نے اپنے انیسویں فقہی سمینار میں علماء کو دعوت دی۔

موضوع پر بڑے اہم مقالات بھی پیش کئے گئے، تفصیلی تبادلہ خیال بھی ہوا اور مختلف نقاط نظر سامنے آئے، لیکن بالآخر جن نکات پر اتفاق رائے ہوا وہ تجاویز کی صورت میں اس مجموعہ کا حصہ ہے، اس حقیر کا خیال ہے کہ اردو زبان میں اس موضوع پر غالباً پہلی بار اتنی تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے اور مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو قرآن وحدیث اور فقہاء کے اجتہادات کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے، چنانچہ عزیزی مولانا محمد سراج الدین قاسمی رفیق شعبہ علمی نے ان مناقشات اور مقالات کا مجموعہ مرتب کیا ہے، جو اس وقت قارئین کے سامنے ہے، اللہ تعالیٰ کا شکر واحسان ہے کہ اکیڈمی کی خدمات میں تسلسل قائم ہے اور فکر ونظر کا یہ قافلہ اپنی منزل کی طرف رواں دواں ہے۔

واللہ المستعان

خالد سیف اللہ رحمانی

(جنرل سکریٹری اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

۱۶ر صفر ۱۴۳۲ھ

۲۱ر جنوری ۲۰۱۱ء

پہلا باب: تمہیدی امور

اکیڈمی کا فیصلہ:

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مجمع الفقہ الاسلامی الہند (اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا) کا انیسواں سمینار صوبہ گجرات کے ضلع بھروچ کے معروف علمی ادارہ ''جامع مظہر سعادت ہانسوٹ'' میں ۲۷ تا ۳۰ صفر المظفر ۱۴۳۱ھ مطابق ۱۲ تا ۱۵ فروری ۲۰۱۰ء بروز جمعہ تا دوشنبہ منعقد ہوا۔

اس سمینار میں ملک کے تمام صوبہ جات کے ممتاز علماء، اور مرکزی اداروں کے نمائندوں کی بڑی تعداد نے شرکت کی، بیرون ملک سے بھی بہت سے علماء کی شرکت رہی، امریکہ، کناڈا، برطانیہ، جنوبی افریقہ کے علاوہ نیپال وایران نیز قطر سے وہاں کے معروف عالم ومحقق شیخ علی محی الدین قرہ داغی، اور مصر سے دار الافتاء مصریہ کے نمائندہ ونائب مفتی شیخ احمد ممدوح سعد نے بھی شرکت کی۔

اس سمینار میں پانچ موضوعات میں سے ایک موضوع ''غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق'' کے لئے درج ذیل تجاویز پاس کی گئیں:

۱- غیر مسلم ممالک کی عدالت کا جج اگر مسلمان ہو اور وہ فیصلہ کرتے وقت شرعی ضوابط کو ملحوظ رکھتا ہے تو اسے مسلم حاکم کے قائم مقام تسلیم کرتے ہوئے فسخ نکاح کے سلسلہ میں اس کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

۲- جن غیر مسلم ممالک میں حکومت کی طرف سے مسلمانوں کے لئے شرعی اصولوں کے مطابق قضاء کا نظام قائم نہیں ہے، وہاں کے مسلمانوں پر واجب ہے کہ ارباب حل وعقد کے مشورے سے دار القضاء، شرعی پنچایت یا ان جیسے ادارے قائم کریں اور اپنے نزاعات ومعاملات میں ان ہی کی طرف رجوع کریں۔

۳- طلاق چونکہ ابغض المباحات ہے، اس لئے اسے اختیار کرنے سے پہلے پورے طور پر مصالحت اور نباہ کی صورت نکالنی چاہئے اور حتی الامکان طلاق وخلع سے بچنے کی کوشش کی جانی چاہئے۔

۴- غیر مسلم ممالک کی عدالت میں شوہر قانونی مجبوری کے تحت غیر مسلم جج کو درخواست دیتا ہے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کردیا جائے اور جج تفریق کا فیصلہ کرتا ہے، تو جج کے فیصلہ تفریق کو طلاق بائن مانا جائے گا؛ البتہ بہتر ہے کہ عدالت کے فیصلہ کے بعد شوہر اپنی زبان سے بھی الفاظ طلاق کہہ دے۔

۵- اگر غیر مسلم ممالک کی عدالت میں غیر مسلم جج کے سامنے عورت رشتۂ ازدواج کو ختم کرنے کے لئے درخواست دیتی ہے اور غیر مسلم جج اس کی درخواست پر شوہر کی اجازت سے تفریق کا فیصلہ کرتا ہے تو معتبر ہے، ورنہ یہ تفریق شرعاً معتبر نہیں ہوگی، ایسی صورت میں عورت یا تو شوہر سے خلع حاصل کرے یا دار القضاء وشرعی پنچایت کے ذریعہ نکاح فسخ کرائے۔

☆☆☆

سوالنامہ:

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

شریعت اسلامیہ نے رشتۂ نکاح کو ختم کرنے کا حق شوہر کو ہی دیا ہے، شوہر کے ماسوا کسی کو یہ حق شوہر کی طرف سے اس کی نیابت میں ہی حاصل ہوتا ہے، یہ نیابت وکیل کی بھی ہوتی ہے، اور کبھی حاکم وحکم کو بھی حاصل ہوتی ہے اور اس صورت میں وکیل یا حاکم وحکم کی طرف سے رشتۂ نکاح کو ختم کیا جاتا ہے۔

البتہ حاکم کی طرف سے علیحدگی کے فیصلے میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ شوہر موجود نہیں ہوتا یا شوہر راضی نہیں ہوتا پھر بھی حاکم ایسے فیصلے پر مجبور ہوتا ہے۔

حاکم اگر مسلمان ہے خواہ قاضی شرعی ہو یا امیر تو اس کے فیصلے کا شرعاً اعتبار متفق علیہ ہے، اس لئے کہ شریعت نے اس کو عامۃ المسلمین کے مفاد۔ کے حق میں ولایت عامۃ دی ہے، اس کی وجہ سے اس قسم کے فیصلے بھی نافذ ہوتے ہیں۔

البتہ حاکم کے غیر مسلم ہونے کی صورت میں سوال ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ ہندوستان میں تو عموماً رائے اس کے عدم اعتبار کی ہے؛ لیکن مغربی ممالک میں جہاں بڑی مقدار میں برصغیر کے باشندے بھی ہیں، وہاں اس کی وجہ سے لوگ الجھن واضطراب میں بھی ہیں اور وہاں بعض حضرات کا رجحان یہ ہے کہ حاکم غیر مسلم بھی ہو تو حاکم ہے؛ لہٰذا اس کے ان فیصلوں کا بھی اعتبار کیا جانا چاہئے؛ لیکن وہاں بھی عام رجحان یہ نہیں ہے اور لوگ اس کی وجہ سے اضطراب اور پریشانیوں کا شکار ہیں، اس صورت حال کو مدِ نظر رکھتے ہوئے مسئلہ کی تحقیق مقصود ہے؛ تا کہ اس الجھن واضطراب کو دور کیا جاسکے۔

حاصل شدہ معلومات کے مطابق برطانیہ وغیرہ میں کئی شکلیں پائی جاتی ہیں جو دوسری جگہوں میں بھی ہوسکتی ہیں:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں؛ لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کاروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے، اس صورت کا کیا حکم ہوگا اور کیا اس درخواست کو تفویض وتحکیم مانا جاسکتا ہے، اور اسی بنا پر غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہوگا؟

۲- دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کر دیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا، اور کاروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟

۳- تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا تو مگر دستخط وتفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو اس کا کیا حکم ہوگا؛ جبکہ اس صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے، اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے۔

۴- کیا مسئلہ میں اس سے بھی کچھ فرق پڑ سکتا ہے کہ جج اگرچہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کا ہے، مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے، تو کیا اس کو "مسلم حاکم وقاضی" کی حیثیت دی جاسکتی ہے، اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے؟

۵- ضرورت اس کی بھی ہے کہ اس بابت کچھ اصولی روشنی ڈالی جائے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کر سکتے ہیں یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کر سکتے ہیں؟ اس بابت فقہاء کی اصولی وفروعی تصریحات وتوضیحات زیر بحث مسئلہ میں معاون ثابت ہوگی۔

☆☆☆

تلخیص مقالات:

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا قاضی محمد کامل قاسمی [۱]

اسلامک فقہ اکیڈمی کے انیسویں فقہی سمینار کا ایک موضوع "غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق" ہے، اس موضوع سے متعلق اب تک اکیڈمی کو کل ۳۷ مقالات موصول ہوئے ہیں، ان مقالات کی تلخیص حسب ذیل ہے:

سوال نمبر ۱: شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کاروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کردیتی ہے، اس صورت میں کیا حکم ہوگا اور کیا اس درخواست کو تفویض و تحکیم مانا جاسکتا ہے، اور اسی بنیاد پر غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہوگا؟

سوال میں مذکور صورت میں غیر مسلم جج کے فیصلہ سے طلاق واقع ہوجائے گی اور غیر اسلامی عدالت کا یہ فیصلہ معتبر ہوگا۔

اس رائے کو اختیار کرنے والے حضرات مقالہ نگار کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا اشتیاق احمد اعظمی قاسمی، مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا اختر امام عادل قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا عبد اللطیف پالنپوری، مفتی سلمان پالنپوری قاسمی، مولانا محمد فاروق دربھنگوی، مفتی محمد عارف باللہ قاسمی، مولانا محمد شاہجہاں ندوی، مفتی رضوان الحسن مظاہری، مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی، مفتی محمد اشرف، مولانا ارشد شاداب، مفتی اقبال، مولانا محمد رمضان علی، مولانا عبد الحئی مفتاحی، مولانا انور علی اعظمی، مولانا ذکاء اللہ شبلی۔

ان میں سے ۱۲ حضرات کی رائے یہ ہے کہ غیر مسلم جج شوہر کا وکیل ہے اور غیر مسلم شخص کو طلاق دینے کا وکیل بنانا جائز ہے۔

ان حضرات کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

مفتی عبد الرحیم قاسمی، مولانا اختر امام عادل قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا عبد القیوم پالنپوری، مولانا عبد اللطیف پالنپوری، مفتی سلمان پالنپوری، مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی، مولانا عبد الحئی مفتاحی، مولانا ارشد شاداب اور مولانا محمد رمضان علی۔

۵ حضرات نے اسے تفویض طلاق پر محمول کیا ہے، ان حضرات کے اسماء گرامی یہ ہیں: مولانا اشتیاق احمد اعظمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی، مفتی محمد اشرف، مولانا انور علی اعظمی، مولانا ذکاء اللہ شبلی۔

مولانا محمد شاہجہاں ندوی نے لکھا ہے کہ شوہر کی درخواست کو تفویض مطلق یا توکیل یا تحکیم نہیں مان سکتے، تفویض مقید مان سکتے ہیں، مولانا محمد شاہجہاں ندوی اور مولانا عبد اللطیف نے یہ بھی لکھا ہے کہ عدالت کے طلاق وفرقت کے فیصلہ کے بعد خود سے بھی شوہر طلاق دے دے۔

مولانا محمد فاروق دربھنگوی نے لکھا ہے کہ درخواست دینا تحکیم کی ایک صورت ہے جس میں تفصیل مذکور کے مطابق شوہر سے طلاق لے کر فرقت نامہ تحریر کردینا معتبر ہے، اس کے تحکیم کی صورت ہونے پر موصوف نے کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے بلکہ اپنے مقالہ میں ہدایہ کے حوالہ سے یہ لکھا ہے کہ کافر کو حکم بنانا جائز نہیں ہے، وفی الهداية: لا يجوز تحكيم الكافر۔

---

[۱] دار القضاء، اوکھلا مین مارکیٹ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔

شوہر کی درخواست کو اس کی طرف سے توکیل قرار دینے کی دلیل میں درج ذیل عبارتوں کو پیش کیا گیا ہے:

''واجمعوا علی ان قوله لأجنبي: طلق امرأتي توكيل ولا يتقيد بالمجلس'' (بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۲)۔

''اذا قال لرجل: طلق امرأتي توكيلا ولم يقتصر على المجلس'' (فتاوی عالمگیری ۱/ ۴۰۲، الفصل الثالث فی المشیئة)

''اذا قال لرجل: طلق امرأتي فله أن يطلقها في المجلس وبعده وله أن يرجع، لأنه توكيل وانه استعانة فلايلزم ولا يقتصر على المجلس'' (ھدایہ ۲/ ۳۶۱)۔

''لو قال لرجل طلق امرأتي لم يتقيد بالمجلس لأنه توكيل وإنه استعانة فلا يقتصر على المجلس وأشار إلى أنه له الرجوع عنه'' (البحر الرائق ۳/ ۳۳۰، مطبوعہ رشیدیہ پاکستان)۔

غیر مسلم کو وکیل بنانا شرعا جائز ہے، اس کے متعلق پیش کی گئی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

مولانا خورشید انور اعظمی صاحب اور مولانا ارشد شاداب صاحب نے بخاری شریف سے استدلال کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری شریف میں اس سلسلہ میں مستقل ایک باب قائم کیا ہے: ''باب إذا وكل المسلم حربيا في دار الحرب او دار الاسلام جاز'' (بخاری شریف ۱/ ۳۰۸) اس کے ذیل میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے ایک خط کا تذکرہ کیا ہے جس میں انہوں نے امیہ بن خلف کو لکھا ہے کہ مکہ میں وہ میرے متعلقین کی نگہداشت کریں اور مدینہ میں ہم ان کے متعلقین کی، حضرت عبدالرحمن بن عوف کے اس عمل سے واضح ہوتا ہے کہ غیر مسلم کو وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ آپ نے یہ عمل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت ہی سے کیا ہوگا، جیسا کہ علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری میں تحریر فرمایا ہے:

''الظاهر أن عبد الرحمن لم يفعل هذا إلا بإطلاع النبي ﷺ فلم ينكر عليه فدل على صحته'' (عمدۃ القاری ۵/ ۶۸۲)

''ويصح توكيل كافر في نكاح كتابية ولو لمسلم، لانه يملك نكاحها لنفسه وكذا في طلاق مسلمة'' (اسنی المطالب، کتاب الوکالة، الباب الاول، علامہ ابو یحیی زکریا انصاری شافعی)۔

''ما يرجع الى الوكيل فالعقل فلا يصح توكيل مجنون وصبي لا يعقل لا البلوغ والحرية وعدم الردة فيصح توكيل المرتد'' (البحر الرائق ۷/ ۱۴۰ کتاب الوکالة مطبوعہ پاکستان)۔

''وكذا ردة الوكيل لا تمنع صحة الوكالة فتجوز وكالة المرتد بأن وكل مسلم مرتدًا، لأن وقوف تصرفات المرتد لوقوف ملكه والوكيل يتصرف في ملك الموكل وانه نافذ التصرفات'' (بدائع الصنائع ۵/ ۱۶ کتاب الوکالہ مطبوعہ زکریا دیوبند)۔

وکالت کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے غیر مسلم کو وکیل بنانا صحیح ہے۔

''إذا وكل المسلم أو الذمي حربيا مستامنا في دار الاسلام بخصومة او بيع جاز'' (ہندیہ ۳/ ۵۶۳)۔

''قال ابن المنذر: توكيل المسلم حربيا مستامنا وتوكيل الحربي المستامن مسلما لا خلاف في جوازه'' (عمدۃ القاری ۸/ ۶۷۱)۔

جن پانچ حضرات نے شوہر کی اس درخواست کو تفویض پر محمول کیا ہے ان کے مستدلات کا خلاصہ یہ ہے:

تفویض وتوکیل کی تعریف: جس طرح مرد کو طلاق کا اختیار ہے اسی طرح وہ اپنا اختیار دوسروں کو سونپ سکتا ہے، اگر اس نے یہ اختیار اپنی بیوی کو دیا کہ وہ اپنی طرف سے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے یا کسی اور شخص کو اس بات کا اختیار دیا کہ اگر وہ چاہے تو اس کی بیوی کو طلاق دے دے تو یہ تفویض ہے، لیکن اگر کسی دوسرے عاقل بالغ کو طلاق دینے کا حکم دے اور اس کے اختیار پر نہ چھوڑے تو یہ توکیل ہے۔

یہ سپردگی اگر طلاق کے لفظ کے ساتھ ہے تو تفویض وتوکیل صریح ہوگی اور اگر ایسے لفظ کے ساتھ ہے جو طلاق کے لئے صریح نہیں ہے تو اس میں شوہر کی

نیت کا اعتبار ہوگا۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

''ان یکون ذلك بمباشرة الزوج بنفسه بطریق الاصالة او بغیره باذنه أو أمره وذلك نوعان توکیل و تفویض اما التفویض فنحوقول الرجل لامرأته أمرك بیدك، اختاری، انت طالق ان شئت'' (بدائع الصنائع ۳/ ۱۱۲،۱۱۳)۔

شامی میں ہے:

''قال لها: اختاری او امرك بیدك یتولی تفویض (الطلاق) لانهما کنایة فلا یعملان بلانیة'' (درمختار ۲/ ۶۵۳، ۶۵۵ باب تفویض الطلاق)۔

''المراد بالتفویض تملیك الطلاق'' (شامی ۴/ ۴۱۴)۔

''ان الزوج کما یملك التطلیق بنفسه یملك ان ینیب عنه غیره فیه فله أن یفوض الطلاق إلی غیره ویکون التفویض بتعلیق أمرا لطلاق علی مشیة الاجنبی'' (الاحوال الشخصیة / ص۳۲۵ ابوزهره)۔

تفویض طلاق کی اصل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

''یا أیها النبی قل لأزواجك أن کنتن تردن الحیوة الدنیا وزینتها فتعالین أمتعکن وأسرحکن سراحًا جمیلا، ان کنتن تردن الله ورسوله والدار الأخرة فان الله اعد للمحسنا ت منکن أجرا عظیما'' (سورۃ احزاب ۲۹،۲۸)۔

اس آیت کے تحت امام جصاصؒ لکھتے ہیں:

''ان اختارت زوجها فلا شئ وان اختارت نفسها فواحدة بائنة اذا اراد الزوج الطلاق'' (احکام القرآن لجصاص ۳/ ۳۶۹)۔

مصنف ابن شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے موقوفاً منقول ہے کہ ''اذا خیر الرجل امرأته فاختارت نفسها فواحدة بائنة وان اختارت زوجها فلا شئ'' (مصنف ابن شیبہ ۹/ ۵۸۳، مطبوعہ پاکستان کراچی)۔

تفویض طلاق مجلس تک محدود رہتی ہے، اور شوہر کو اس سے رجوع کا اختیار نہیں رہتا ہے، فتاویٰ ولوالجیہ میں ہے:

''لو قال لاجنبی: طلقها ان شئت کان تملیکا حتی اقتصر علی المجلس ولایقبل الرجوع فیه'' (فتاوی ولوالجیه۲/۹۶)

البتہ اگر تفویض طلاق کے لئے ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو مجلس کے بعد بھی تفویض پر دلالت کرتے ہوں تو پھر مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہے گا، مثلاً: ''متی شاء''، ''اذا شاء'' (جب چاہے)، ''متی ماشاء''، ''اذاماشاء'' (جب بھی چاہے)، چنانچہ ہدایہ میں ہے:

''إذا قال لها طلقی نفسك متی شئت فلها ان تطلق فی المجلس وبعده لأن کلمة ''متی'' عامة فی الأوقات کلها فصار کما إذا قال فی أی وقت شئت'' (ہدایہ کتاب الطلاق ۲/ ۳۸۱)۔

لہٰذا شوہر کی درخواست میں تفویض طلاق کے لئے ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو مجلس کے بعد بھی تفویض طلاق پر دلالت کرتے ہوں۔

مولانا محمد شاہجہاں ندوی صاحب اپنے مقالہ میں لکھتے ہیں کہ ''اس درخواست کو تفویض مطلق یا توکیل نہیں مان سکتے کیوں کہ تفویض مطلق مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے، ''الدر المختار'' میں ہے: ''الفرق بینهما فی خمسة احکام: ففی التملیك لا یرجع، ولا یعزل، ولا یبطل بجنون الزوج، ویتقید بمجلس، لا بعقل، فیصح تفویضه بمجنون، وصبی لا یعقل، بخلاف التوکیل'' (الدر المختار ۲/

۵۵۵،۵۵۶، کتاب الطلاق باب تفویض الطلاق دار الکتب العلمیه بیروت)۔

اس درخواست کو توکیل بھی نہیں قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ عدالت ضابطہ کی کاروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کے فیصلہ میں خود مختار ہوتی ہے جبکہ وکیل موکل کی چاہت کے مطابق کام کرتا ہے۔

ردالمحتار میں ہے: ''والوکیل مطلوب منه الفعل شاء اولم یشا'' (ردالمحتار لابن عابدین محمد امین (۱۲۵۲ھ) کتاب الطلاق باب تفویض طلاق ۴/ ۵۵۵، دار الکتب العلمیه بیروت)۔

اس درخواست کو تحکیم بھی نہیں مان سکتے ہیں کیونکہ حکم کا مسلم ہونا شرط ہے۔

البتہ اس کو تفویض مقید جو مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی ہے مان سکتے ہیں، گویا درخواست دینے والا شوہر غیر مسلم جج کو عدالتی کاروائی کا مکمل [illegible] طلاق دینے کا مالک بنا رہا ہے، ''البحر الرائق'' میں ہے:

''وتمسك ابن المنذر لمن لم يشرطه بقوله عليه السلام لعائشة : ''لا تعجلي، حتى تستأمري أبويك''، ضعيف، لأن هٰذا التخيير لم يكن المتنازع فيه وهو أن توقع بنفسها، بل على انها بان اختارت نفسها، طلقها بدليل قوله تعالى: فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحا جميلا'' (الاحزاب:۲۸)۔

''وأجاب في المعراج بانه عليه السلام جعل لها الخيار، إلى غاية استشارة ابويها، لا مطلقا، وكلامنا في المطلق'' (البحر الرائق، کتاب الطلاق، باب تفویض الطلاق ۳/ ۵۲۹)۔

جج کو وکیل ماننے یا معاملہ کی تفویض کرنے پر اعتراض:

غیر مسلم جج کو وکیل ماننے یا معاملہ کی تفویض کرنے میں یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ موکل وکیل کو جس وقت چاہے معزول کرسکتا ہے لیکن یہ چیز عدالت کے جج کے بارے میں نہیں پائی جاتی ہے، کیونکہ موکل چاہے بھی تو وکیل (غیر مسلم جج) کو معزول نہیں کرسکتا ہے، اگر تفویض مانتے ہیں تو یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ تفویض مجلس تک ہی محدود رہتی ہے (جیسا کہ پچھلی عبارتوں سے واضح ہو چکا ہے) حالانکہ عدالت مجلس کے بعد طلاق واقع کرتی ہے۔

جواب: آپ کا یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ موکل کا وکیل کو معزول کرنے کا اختیار یہاں بھی باقی ہے، البتہ معزول کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ شخص داخل کردہ درخواست واپس لے لے، درخواست واپس کرنا معزول کرنا ہوگا، اس سے پتہ چلا کہ موکل کا اختیار ابھی ختم نہیں ہوا بلکہ ابھی بھی باقی ہے۔

جہاں تک بات رہی تفویض کی تو اس میں ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو مجلس کے بعد تک بھی تفویض پر دلالت کرتے ہوں۔

مثلاً ''متی شاء''، ''اذاشاء'' (جب چاہے)، ''متی ماشاء''، ''اذاماشاء'' (جب بھی چاہے) چنانچہ ہدایہ میں ہے:

''ان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق في المجلس وبعده لان كلمة متى عامة في الاوقات كلها فصاركما اذا قال في اى وقت شئت'' (هدايه کتاب الطلاق ۲/ ۳۸۱) (دیکھئے: مقالہ مولانا ارشد شاداب)۔

مقالہ نگار حضرات میں سے ۱۴ مقالہ نگاروں کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ شوہر کی اس درخواست کو نہ تحکیم، نہ تفویض اور نہ توکیل کہا جاسکتا ہے، غیر مسلم عدالت کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا، اس فیصلہ کی وجہ سے عورت مطلقہ نہیں ہوگی اور وہ دونوں بدستور میاں بیوی رہیں گے۔

مولانا صبیح اختر، مولانا محمد مصطفی قاسمی، مفتی لطیف الرحمن، مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا افتخار احمد مفتاحی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا عبیداللہ ندوی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مفتی معز الدین قاسمی، مفتی شیر علی، مفتی محمد اقبال قاسمی دربھنگہ، مولانا محمد موسیٰ شمسی قاسمی، ڈاکٹر سید اسرار الحق سبیلی۔

ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ غیر مسلم کو حکم نہیں بنایا جاسکتا ہے اور غیر مسلم جج کا فیصلہ مسلمان پر نافذ نہیں ہوسکتا ہے، ان دلائل کا مختصر ذکر آگے آئے گا۔

مفتی ابوبکر قاسمی صاحب نے اپنے مقالہ میں لکھا ہے کہ بیوی کو طلاق دے کر تفریق تو خود کردے البتہ بربنائے احتیاط اپنے تحفظ کی خاطر غیر مسلم جج کے ذریعہ بھی اپنے فیصلہ کی تائید وتوثیق کرالے تو شرعا اس کی گنجائش ہے جیسا کہ سورہ آل عمران کی آیت ۲۸ میں وارد الفاظ "إلا أن تتقوا منهم تقة" میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔

حافظ شیخ کلیم اللہ صاحب عمری مدنی کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ درخواست کی حیثیت تفویض کی ہے اور غیر مسلم عدالت کو تحکیم کا اختیار نہیں دیا جاسکتا، اور غیر مسلم جج صاحبان کا فیصلہ اگر اسلامی قوانین کے مطابق ہو جس کی توثیق معتبر ومستند علماء یا اسلامی تحریکات وغیرہ کے ذریعہ ہو تو یہ فیصلہ قابل قبول ہوگا ورنہ نہیں، جیسا کہ مؤقر علماء کے فتاوی میں مذکور ہے۔

''ولا تتوقف صحة الزواج بما هو متبع فى القوانين الاسترالية لأن الزواج والطلاق من باب الولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم ولكن يجب ان يوثق هذا الزواج لدى الجهات الاسلامية المختصة بذلك'' (فتاوى معاصره ۱/ ۳۰۲)۔

مولانا محمد شعیب عمر صاحب نے سوال نامہ میں درج سوالات میں سے کسی کا جواب نفی یا اثبات میں نہیں لکھا ہے۔

انہوں نے لکھا ہے کہ قضاء ولایت ہے اور کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے اللہ تعالی کا فرمان ہے: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (۴/ ۱۴۱)، کچھ مثالیں پیش کی اور ان پر سوالیہ نشان لگایا ہے۔

بعض حضرات نے اس سے تعرض نہیں کیا کہ کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل ہوتی ہے یا نہیں اور کافر کو حکم بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ البتہ اکثر مقالہ نگار حضرات اس پر متفق ہیں کہ کافر کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوتی اور غیر مسلم جج وحاکم کا فیصلہ مسلمان پر نافذ نہیں ہوتا ہے، اور غیر مسلم کو حکم نہیں بنایا جاسکتا ہے۔

دلیل قرآن کریم کی آیت: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (سورۂ نساء: ۱۴۱)۔

اس آیت کی تشریح میں شاطبی تحریر کرتے ہیں:

''إن حمل على انه اخبار لم يستمر مخبره، لو قوع سبيل الكافر على المؤمنين كثيرًا بأسره واذلاله، فلا يمكن ان يكون المعنى الا على ما يصدقه الواقع و يطرد عليه، وهو تقرير الحكم الشرعى فعليه يجب ان يحمل'' (الموافقات للشاطبى، المقدمة الثالثة عشرة ۱/ ۱۵۶، دار ابن عفان السعوديه)۔

یعنی آیت خبر کی صورت میں وارد ہوئی اور اس سے مراد امر ہے اور مطلب یہ ہے کہ شرعی اعتبار سے یہ درست نہیں کہ کافر کو مسلمانوں پر قانونی تسلط حاصل ہو۔

''يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تاويلا'' (سورۂ نساء: ۵۹)۔

''اولوالامر'' سے مراد:

''واصح القول الواردة فى المراد باولى الامر قولان:

الاول: اصل القرآن والعلم وهو اختيار مالك ونحوه... قالوا: هم الفقهاء والعلماء فى الدين۔

الثانى: وهو أولى الاقوال بالصواب هم الأمراء والولاة ...ويشتمل أمراء المسلمين فى عهد الرسول وبعده، ويندرج فيهم الخلفاء والسلاطين والأمراء و القضاة وغيره ممن له ولاية عامة'' (موسوعه ۶/ ۱۸۹)۔

حضرت مولانا تھانویؒ لکھتے ہیں: "اولوالامر" سے مراد خلفاء اسلام (یعنی مسلمان حکام مراد) ہیں، "ومنكم" اس کی کھلی دلیل ہے (اسلامی حکومت و

دستور مملکت: ۱۰۲)۔

''ألم تر إلى الذين يزعمون انهم آمنوا بماانزل اليك وما انزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا'' (سورۂ نساء: ٦٩)۔

فقہی حوالے:

قاضی بننے کے لئے مسلمان ہونا بھی شرط ہے:

''الاسلام هو أحد الشروط التى يشترطها الفقهاء فيمن تقلدا لقضاء فلا يجوز تولية الكافر، لقوله تعالى: ''ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا'' (سورۂ نساء: ١٤١، موسوعه ٣٣/ ٢٥٩)۔

''الصلاحية للقضاء لها شرائط: منها العقل، ومنها البلوغ ومنها الاسلام ومنها الحرية ومنها البصر ومنها النطق ومنها السلامة عن حد القذف... فلا يجوز تقليد المجنون والصبى والكافر والعبد والا عمى والأخرس والمحدود فى القذف۔ لأن القضاء من باب الولاية بل هو اعظم الولايات، وهؤلاء ليست لهم أهلية أدنى الولايات، وهى الشهادة فلأن لايكون لهم أهلية أعلاها اولى'' (بدائع الصنائع ٧/ ٣)۔

''كل من صلح شا هدا صلح قاضيا ومن لا فلا'' (معين الحكام / ٢٥)۔

''لأن القضاء ولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم فلا تقبل شهادته عليه، لقوله تعالى: (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) و أجاز ابوحنيفة تقليد غير المسلم للقضاء بين أهل دينه'' (الفقه الاسلامى وادلته ٦/ ٧٤٤)۔

''القضاء ولاية عامة... أما الشروط المتفق عليها بين ائمة المذاهب فهى ان يكون القاضى عاقلا، بالغا، حرا، مسلما، سميعا، بصيرا، عالما بالأحكام الشرعية'' (الفقه الاسلامى وادلته ٦/ ٧٤٣)۔

''وكذا الكافر لا ولاية له على المسلم، حتى لا تقبل شهادته عليه، ولأن هذه ولاية نظرية فلابد من التفويض الى القادر المشفق ليتحقق معنى النظر، والرق يزيل القدرة والكفر يقطع الشفقة على المسلم فلا تفويض اليهما'' (هدايه ٣/ ١٩٣ كتاب الوكاله)۔

حکم وثالث میں حاکم وقاضی کی صفت کا ہونا ضروری ہے۔

''وهذا إذا كان المحكم بصفة الحاكم لأنه بمنزلة القاضى فيما بينهما فيشترط اہلية القضاء، ولا يجوز تحكيم الكافر'' (هدايه ٣/ ١٢٧)۔

''وفى الهداية لا يجوز تحكيم الكافر لانعدام اہلية القضاء'' (فتح القدير ٧/ ٢٥٦ لبنان)۔

''ولا يجوز تحكيم الكافر والعبد والذمى والمحدود فى القذف والفاسق والصبى لانعدام اهلية القضاء'' (هدايه ٣/ ١٢٧)

اگر جج یا حاکم مسلمان نہ ہو تو اس کا فیصلہ قضاء قاضی کے قائم مقام نہ ہوگا۔

''لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح فى جميع كتب الفقه'' (الحيلة الناجزه/ ص ٤٥)۔

مفتی اقبال محمد ٹنکاروی صاحب کے مقالہ میں لکھا ہے کہ:

وہ ممالک جہاں غیر مسلم حاکم ہیں، حکومت کی باگ ڈور انہیں کے ہاتھ میں ہے، مسلمان وہاں اقلیت میں ہیں اور حکومتی اعتبار سے مسلمانوں کا کوئی وزن نہیں نہ اقلیت کے مذہبی قوانین کا کوئی پاس ولحاظ ہے، ایسے حالات میں مسلمان پرسنل لا (یعنی عائلی مسائل: نکاح، طلاق، خلع، وقف، ہبہ، وراثت، وصیت

وغیرہ) جیسے مسائل میں (جہاں قضاء قاضی ضروری ہے) مسلمان اپنے شرعی حاکم کے فیصلہ کے مطابق ہی عمل کریں گے۔ البتہ اس کے علاوہ (Creminal Code) میں انہیں حکومت کے فیصلے کے مطابق عمل کی گنجائش ہوگی۔

مولانا اقبال قاسمی اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی لکھتے ہیں: جن فیصلوں کی بنیاد اتنی اور ایسی شہادتوں پر ہو جو شریعت کی نظر میں بھی کافی ہو اور قانون کی نظر میں بھی کافی ہو، تو اب یہ مقدمات دو طرح کے ہیں: ایک وہ جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے، قاضی کا حکم ضروری نہیں ...... ایسے معاملات میں تو غیر مسلم حاکم بھی فیصلہ کر سکتا ہے، لیکن جن امور میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں، بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے، ان میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر نہیں (غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے کچھ مسائل/ص ۱۳۸)۔

نزاعات کی ایک قسم ایسی ہے کہ اس میں قضاء قاضی شرط ہے اس میں قاضی مسلم بااختیار کا ہونا اشد ضروری ہے ایسا نہ ہونے کی وجہ سے بہت سی اسلامی ضرورتیں معطل ہی نہیں بلکہ مسلمان سخت مواخذہ شرعیہ میں مبتلا ہوتے ہیں (مستفاد کفایت المفتی ۲/ ۲۲۰)۔

اس قسم میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ نہیں کر سکتے اگر کریں گے تو شرعاً معتبر نہیں ہوگا۔

''لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح في جميع كتب الفقه'' (الحیلۃ الناجزہ/ ۴۵)۔

وہ معاملات جن میں قضاء قاضی ضروری ہے اور ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ بسا اوقات کسی عورت کا شوہر مفقود ہو جاتا ہے اور عورت بھی نوعمر اور محتاج ہوتی ہے، متاخرین حنفیہ کے فتوی کے بموجب اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اپنی طبعی و مالی مشکلات سے گلوخلاصی کے لئے کوئی راستہ اختیار کرے، لیکن اس کی تکمیل بغیر مسلم قاضی کے فیصلے اور حکم کے نہیں ہو سکتی، ہزاروں عورتیں اس مصیبت میں مبتلا ہیں، اور موجودہ حکومت کا قانون ان کی مصیبت رفع کرنے کے لئے ناکافی ہے اور مسلم قاضی کا نہ ہونا ان تمام مصائب کا ذمہ دار ہے (مستفاد کفایت المفتی ۲/ ۲۲۱)۔

غیر مسلم جج کا نکاح فسخ کر دینا غیر معتبر ہے، اور اگر عدالت اس کا فیصلہ بھی کر دے تو اپنے علاقہ کے قاضی شریعت سے رجوع ہو کر دوبارہ اپنے معاملہ کی تنقیح کرانی چاہئے (جدید فقہی مسائل ۱/ ۴۵۲، ۴۵۳)۔

فتاوی رحیمیہ میں ہے: غیر مسلم جج تفریق کرے تو کیا شرعاً اس کا فیصلہ معتبر ہے؟

جواب: غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں، لہذا لڑکی نکاح نہیں کر سکتی اور اگر کرے تو وہ غیر معتبر ہے (فتاوی رحیمیہ ۸/ ۲۷۷)۔

غیر مسلم جج کے فیصلہ کے متعلق حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

اس بارے میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ کافی نہیں، البتہ یہ ممکن ہے کہ سیشن جج غیر مسلم سے درخواست کی جائے وہ اس معاملہ کے لئے کسی مسلمان عالم کو مجاز کر دے کہ وہ شرعی فیصلہ کر دے اور پھر سیشن جج اس کے فیصلہ کو اپنی عدالت سے نافذ کر دے (کفایت المفتی ۶/ ۱۳۲)۔

ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کر دے تو عورت آزاد نہ ہوگی اور دوسرا نکاح نہ کر سکے گی (کفایت المفتی ۶/ ۱۶۶)۔

بہر حال خلاصہ جواب یہ ہے کہ سوال نمبر (۱) کے جواب میں حضرات مقالہ نگار کی جو آراء سامنے آئی ہیں وہ یہ ہیں کہ سوال میں مذکورہ صورت میں غیر مسلم جج کے فیصلہ سے طلاق واقع ہو جائے گی، اور غیر اسلامی عدالت کا یہ فیصلہ معتبر ہوگا یہ رائے (۱۷) حضرات کی ہے، ان ۱۷ میں سے دس حضرات کی رائے یہ ہے کہ غیر مسلم جج شوہر کا وکیل ہے اور غیر مسلم شخص کو طلاق دینے کا وکیل بنانا جائز ہے، ۵ حضرات نے شوہر کی اس درخواست کو تفویض طلاق پر محمول کیا ہے، مولانا محمد شاہجہاں ندوی صاحب نے لکھا ہے کہ شوہر کی درخواست کو تفویض مقید مان سکتے ہیں، مولانا محمد فاروق در بھنگوی نے اس درخواست کو تحکیم کی ایک صورت مانا ہے، شوہر کی درخواست کو تحکیم یا تفویض یا توکیل نہیں کہا جا سکتا ہے، غیر مسلم عدالت کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا، اس فیصلہ کی وجہ سے عورت مطلقہ نہیں ہوگی اور وہ دونوں میاں بیوی رہیں گے (سبھی حضرات کے اسماء گرامی پہلے لکھے جا چکے ہیں)۔

مولانا محمد شاہجہاں ندوی اور مولانا عبد اللطیف صاحبان نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''عدالت کے طلاق و فرقت کے فیصلہ کے بعد خود سے بھی شوہر طلاق دے دے)۔

مفتی ابوبکر قاسمی صاحب نے لکھا ہے کہ بیوی کو طلاق دے کر تفریق تو خود کر دے البتہ بر بنائے احتیاط اپنے تحفظ کی خاطر غیر مسلم جج کے ذریعہ بھی اپنے فیصلہ کی تائید و توثیق کرالے تو شرعاً اسکی گنجائش ہے۔

سوال نمبر ۲- دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کردیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا، اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟

مقالہ نگار حضرات میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ اس دوسری صورت میں شوہر کی دستخط تفویض طلاق نہیں ہے، اس دستخط کی کوئی حیثیت نہیں ہے، غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعاً نافذ نہ ہوگا، غیر مسلم عدالت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ شوہر کے حق طلاق کو بالجبر سلب کرلے اور جدائیگی کا فیصلہ کردے۔

اس رائے کو اختیار کرنے والے حضرات کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا عبدالحق مفتاحی، مولانا شیر علی، مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی، مفتی لطیف الرحمن، مولانا محمد مصطفی قاسمی، مولانا ذکاء اللہ شبلی، مولانا صبیح اختر، مولانا محمد موسیٰ شمسی قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا عبیداللہ ندوی، مولانا افتخار مفتاحی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مفتی معزالدین قاسمی، مفتی محمد اقبال دربھنگہ، مولانا سید اسرارالحق سبیلی۔

اس رائے کے تعلق سے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہی ہیں جو غیر مسلم کے قاضی اور حکم نہ بنائے جانے سے متعلق پہلی صورت کے تحت درج کئے گئے ہیں۔

حضرت مفتی کفایت اللہ دہلویؒ اور حضرت مفتی عبدالرحیم لاجپوری قدس سرہما کے فتاوی کے حوالہ سے درج ذیل سوال وجواب بھی لکھے ہیں:

سوال: حکومت موجودہ میں حاکم وقت اگر کسی عورت کو آزادگی کی درخواست دینے پر بغیر رضامندی شوہر حکم آزادی دے دے تو وہ عقد ثانی کرسکتی ہے یا نہیں؟

جواب: اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کردے تو عورت آزاد نہ ہوگی، اور دوسرا نکاح نہ کرسکے گی (کفایت المفتی ۶/ ۱۳۵)۔

سوال: ممبئی میں ایک لڑکی کی شادی ہوئی پانچ برس ہوئے لڑکا افریقہ میں ہے، فی الحال لڑکی کی عمر ۲۰ برس کی ہے، شادی کے بعد لڑکے نے اس کو نہیں بلایا، نہ نفقہ وغیرہ بھیجتا ہے، خط لکھے جواب ندارد، طلاق کا مطالبہ کیا جب بھی جواب نہیں دیا، بالآخر ممبئی کورٹ میں مقدمہ دائر کرکے طلاق حاصل کی، کیا یہ طلاق واقع ہوئی؟ ورنہ حصول طلاق کی کیا صورت ہو؟

جواب: صورت مسئولہ میں غیر مسلم مجسٹریٹ ''جج'' کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہے، لہذا لڑکی نکاح نہیں کرسکتی، اور اگر کرے تو وہ غیر معتبر ہے، لہذا اس مقدمہ کو مسلم جماعت یعنی دیندار مسلم پنچایت کے سامنے پیش کیا جائے جس میں ماہر عالم بھی ہوں، یہ پنچایت شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ تحقیق کرکے فسخ نکاح کا فیصلہ کرے تب عورت شرعی نقطہ نظر سے بہ موجب آزاد ہوگی (فتاوی رحیمیہ ۲/ ۱۴۳، مکتبہ رحیمیہ راندیر)۔

اگر عدالت میں جج نے زبردستی طلاق شوہر سے لکھوائی تحریری طور پر، یا زبردستی طلاق نامہ پر انگوٹھے کا نشان لگوالیا، چاہے جج مسلم ہو یا غیر مسلم ہر حال میں اس طرح سے طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ شوہر نے زبان سے طلاق نہیں دی اور نہ ہی اپنی مرضی سے انگوٹھے کا نشان لگایا، تحریری طلاق اس وقت پڑتی ہے جب شوہر اپنی مرضی سے طلاق لکھ کر بیوی کو دے دے یا اپنی مرضی سے طلاق نامہ پر انگوٹھے کا نشان لگادے تب جاکر طلاق پڑتی ہے، غیر مسلم جج کی عدالتی طلاق سے طلاق واقع نہ ہوگی، شرعاً عدالت کا فیصلہ اور طلاق غیر معتبر ہے، برطانیہ کی عورت کی طرف سے عدالت میں جو درخواست آئی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کردیا جائے عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور ہوگا اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے اس صورت کی بھی شریعت اسلامیہ میں کوئی حیثیت نہیں ہے، اور شوہر کے دستخط کی بھی کوئی حیثیت نہیں ہے، وہ ہباء منثورا کے مانند ہے، گویا کہ یہ ایک قسم کا ظلم وستم اور جبری طلاق ہوئی، تم مانو یا نہ مانو عدالت کارروائی کے بعد جو فیصلہ کرے گی وہی معتبر ہوگا، حالانکہ غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعی نقطہ نظر سے معتبر نہیں ہے، لہذا برطانیہ کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ اپنے یہاں دارالقضاء قائم کریں، اور اس کے مطابق شرعی فیصلہ کریں، نظام قضاء کی اہمیت کا سب سے نازک پہلو یہ ہے کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر نہیں ہے، اس طرح جو عورتیں سرکاری عدالتوں سے اپنا نکاح فسخ کرالیں تو چاہے وہ بجائے خود اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو یہ فیصلے غیر معتبر ہیں، وہ عورت اپنے شوہر کی زوجیت میں باقی رہتی ہے اور یہ (غیر مسلم جج کے فسخ نکاح کے فیصلہ کے بعد کا) نکاح نادرست ہوتا ہے، نیز اس کے بعد تعلقات معصیت قرار پاتے ہیں، ایسی خواتین کے لئے اسلامی اور شرعی زندگی کا واحد نظام قضاء کا قیام ہے، اس طرح انگلستان میں نظام قضاء کے بعد مسلم پرسنل لا کا نفاذ مکمل اسلامی طریقے پر ہوتا رہے گا (سورۂ نساء: ۵۸، ۵۹، اس مسئلہ کی مکمل تفصیل دیکھئے: معارف القرآن ۲/ ۴۴۴ تا ۴۵۳ فرید بک ڈپو دہلی)۔

مفتی محمد اشرف، مولانا خورشید انور اعظمی اور مولانا عبد اللطیف پالنپوری کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں شوہر نے محض عدالت کے دباؤ میں قانونی مجبوریوں کے پیش نظر ایک تحریر دے دی ہے، ہمارے فقہاء اس امر میں متفق ہیں کہ جو طلاق جبراً کی جائے وہ نافذ نہ ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ تحریری طلاق زبانی کے مقابلہ میں ضرورۃً جائز ہے اور چونکہ یہاں ضرورت نہ تھی اس لئے طلاق جائز نہیں ہے، یہی رائے مولانا رضوان الحسن مظاہری صاحب کی بھی ہے۔

''فلو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق، لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا. كذا في الخانية'' (ردالمحتار ۴/ ۴۴۰، البحر الرائق ۳/ ۲۲۹ کتاب الطلاق)۔

''وإن لم يقرأنه كتابه ولم تقم بينة لكنه وصف الأمر على وجه لا تطلق قضاء ولا ديانة، وكذا كل كتاب لم يكتبه بخطه ولم يمله بنفسه لا يقع الطلاق مالم يقرانه كتابه'' (ردالمحتار ۲/ ۴۲۹ باب الصريح)۔

وجہ استدلال:...... جب فقہاء کے نزدیک بلاضرورت تحریر سے طلاق کا وقوع نہیں ہوتا تو جو طلاق جبراً تحریر کرائی جائے بدرجہ اولی واقع نہ ہوگی۔

مفتی ابوبکر قاسمی صاحب نے لکھا ہے کہ اگر عورت نے غیر مسلم عدالت میں غیر مسلم جج کے پاس رشتہ نکاح ختم کردینے کی درخواست دی اور شوہر نے بخوشی عدالت کے فیصلہ کو منظور کرنے کے ثبوت کے لئے دستخط کردیا اور پھر غیر مسلم جج نے علاحدگی کا فیصلہ کردیا تو شوہر کے اس دستخط کی حیثیت تحریری طلاق کی ہوگی، ایسی صورت میں عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔

''كما قال الفقهاء: الكتاب كالخطاب في حق الغائب والحاضر'' (ہدایہ جلد چہارم مسائل شتی)۔

''قال في ردالمحتار: ولو قال: اكتب طلاق امرأتي كان اقرارا بالطلاق وإن لم يكتب'' (ردالمحتار ۲/ ۴۶۵)

حافظ شیخ کلیم اللہ عمری مدنی صاحب نے تحریر فرمایا ہے کہ غیر مسلم عدالتوں میں مسلم عورتوں کا خلع وغیرہ کے لئے رجوع کرنا درست نہیں ہے بلکہ معتبر و مستند علماء یا اسلامی تحریکات وغیرہ کے ذریعہ خلع کا مطالبہ کیا جائے پھر اس خلع پر عدالتوں کے ذریعہ توثیق کی جائے تو مناسب ہے۔

مولانا سلمان پالنپوری، مولانا عبد اللطیف پالنپوری، مفتی محمد اشرف قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا ارشد شاداب، مولانا اختر امام عادل قاسمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی، مولانا محمد رمضان علی اور مفتی عبد الرحیم قاسمی صاحبان نے اس صورت کو تفویض یا توکیل بالطلاق پر محمول کیا ہے اور عدالت کے فیصلہ کو معتبر و نافذ مانا ہے اور اس فیصلہ سے شرعاً طلاق واقع ہوجائے گی، اور رشتہ نکاح ختم ہوجائے گا۔

مفتی عبد الرحیم قاسمی صاحب لکھتے ہیں کہ فقیہ الامت حضرت مفتی محمود حسن گنگوہیؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ مرد اگر حاکم وقت کے سامنے درخواست پیش کرتا ہے یا مطبوعہ فارم پر سمجھ کر بغیر جبر و اکراہ کے دستخط کردیتا ہے جس میں یہ لکھا ہوتا ہے کہ مذکورہ نکاح فسخ کردو تو اس صورت میں حاکم وقت کو مرد اپنا وکیل بناتا ہے کہ وہ اس کا وکیل بن کر اس کی تکمیل کرے اور اس کا جو نکاح مسماۃ کے ساتھ ہے اس کو فسخ کرے یا طلاق دے دے اس صورت میں نکاح ٹوٹ جائے گا اور شرعاً طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ غیر مسلم کو بھی وکیل بنا کر اس طرح کام کرانا درست ہے (اسلامی قانون نکاح وطلاق/ص ۱۵۰)۔

مفتی عارف باللہ قاسمی صاحب نے اس صورت کو تفویض طلاق پر اکراہ قرار دیا ہے اور لکھا کہ اکراہ کی صورت میں بھی تفویض طلاق درست ہوتی ہے اور حوالہ میں علامہ سرخسیؒ کی درج ذیل عبارت نقل کی ہے:

''لو اكره بوعيد تلف حتى يحصل عتق عبده في يد هٰذا الرجل أو طلاق امرأته ولم يدخل بها ففعله فطلق ذلك الرجل المرأة او اعتق العبد وقع الطلاق والعتاق لان الاكراه لا يمنع صحة الاعتاق والطلاق'' (مبسوط کتاب الاكراه، باب الاكراه على ما يجب به عتق او طلاق)۔

مولانا انور علی اعظمی اور مولانا اشتیاق احمد اعظمی قاسمی صاحبان نے لکھا ہے کہ اس صورت حال میں شریعت کی نگاہ میں فیصلہ معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جج مسلمان ہو اور اسلامی شریعت کے احکام سے واقف ہو اور تفریق کی جملہ کارروائی شرعی اصولوں کے مطابق انجام دے تو اس کا فیصلہ تفریق وطلاق نافذ ہوگا، بصورت دیگر عدالت کا فیصلہ عورت کے لئے ناکافی ہوگا، اور عدالتی فیصلہ کے بعد اس عورت کو شرعی پنچایت یا امارت شرعیہ جیسے ادارہ میں اپنا مقدمہ دائر کر کے فسخ نکاح کا فیصلہ کرانا ہوگا، کیونکہ مذکورہ صورت میں شوہر عدالت کے دباؤ کی وجہ سے دستخط کرنے پر مجبور ہوگا، لہٰذا اس کے دستخط کو تفویض طلاق پر محمول نہیں

کر سکتے ،اور غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں۔

حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے الحیلۃ الناجزہ میں اس مسئلہ کی بھرپور وضاحت کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضی شرعی موجود ہے وہاں تو معاملہ سہل ہے اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی موجود نہیں ہیں ان میں وہ حکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

''کما فی الدر المختار ویجوز تقلید القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرا ذکرہ مسکین وغیرہ''۔

لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے فسخ وغیرہ بالکل نہیں ہو سکتا۔

''لأن الکافر لیس بأھل القضاء علی المسلم کما ھو مصرح فی جمیع الکتب للفقہ'' (الحیلۃ الناجزہ/ ص۴۵)۔

مولانا محمد فاروق قاسمی دربھنگوی نے لکھا ہے کہ اگر شوہر نے اس شرط کو پڑھ کر بخوشی ورضا دستخط کر دیا ہے تو شوہر کے اس دستخط کی حیثیت ''امر بالید'' کی ہوگی، جب بھی حاکم فیصلہ کرے گا اس کا اعتبار از روئے شرع درست ہوگا۔

اگر شوہر نے اس شرط کو پڑھ کر بخوشی ورضا دستخط کر دیا تو شوہر سے اس دستخط کی حیثیت ''امر بالید'' کی ہوگی، گویا شوہر کا پڑھ کر بخوشی دستخط کر دینا اپنے رشتہ ازدواج کا معاملہ بخوشی حاکم کے سپرد کر دینا ہے کہ وہ باقی رکھے یا نہ رکھے اور یہی مطلب ہے ''امر بالید'' کا جیسا کہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

''الأمر بمعنی الحال والید بمعنی التصرف والمعنی حال طلاق المرأۃ الذی جعلہ زوجھا فی تصرفھا''۔

''وفی البدائع لما جعل الأمر بیدھا فقد خیرہا بین اختیارھا نفسھا وبین اختیارھا زوجھا'' (بدائع ۴/ ۲۴۸)۔

لہذا اس صورت میں جب بھی حاکم فیصلہ کرے گا اس کا اعتبار از روئے شرع درست ہوگا۔

مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی صاحب نے لکھا ہے کہ عورت درخواست تفریق دیتی ہے تو یہ اس کی جانب سے توکیل بالخلع ہوگی، اب اگر شوہر سے کافر جج دستخط لے لیتا ہے تو اس کی جانب سے بھی توکیل بالطلاق مانی جائے گی، نیز امام محمدؒ فرد واحد کے لئے جانبین کی توکیل کو جائز سمجھتے ہیں، لہذا موجودہ صورت حال میں امام محمدؒ کے قول کو اختیار کر کے عدالت کے اس فیصلہ کو خلع ماننا جائز ہونا چاہئے۔

حوالہ میں درج ذیل عبارتیں پیش کی ہیں:

''ویجوز بالنکاح والخلع والصلح عن دم العمد والکتابۃ'' (بدائع الصنائع ۵/ ۲۰، کتاب الوکالہ)۔

''والضابط فیہ ان کل من یصح ان یتصرف بالخلع لنفسہ جاز توکیلہ، ووکالتہ ذکرا او انثی، مسلما او کافرا، محجورا علیہ أو رشیدا، لأن کل واحد منھم یجوز ان یوجب الخلع فصح ان یکون وکیلا و مؤکلا فیہ'' (الموسوعۃ الفقھیہ ۱۹/ ۲۵۱ مادہ خلع مطبوعہ کویت)۔

لہذا عورت اگر غیر شرعی عدالت میں مطالبہ تفریق کی درخواست پیش کرتی ہے تو اس کو عورت کی طرف سے عدالت کے کافر قاضی کو خلع کا وکیل بنانا متصور ہوگا۔

اتنی بات تو غالباً متفق علیہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کا دستخط توکیل بالطلاق پر دلالت کرتا ہے، جامعین موسوعہ نے مختلف کتابوں کے حوالہ سے یہ بات لکھی ہے۔

''اتفق الفقھاء علی أن الایجاب فی عقد الوکالۃ یتحقق بالخط أو الکتابۃ الدالۃ علی ذلک، لأن الکتابۃ فعل یدل علی المعنی۔

ومثل الحنفیۃ بذلک بما لو أرسل أحد لآخر غائب کتابا معنونا و مرسوما بتوکیلہ ایاہ بأمر ما و قبل الآخر الوکالۃ انعقدت'' (الموسوعہ ۴۵/ ۱۱ مادہ وکالۃ مطبوعہ کویت)۔

شخص واحد جانبین کا وکیل ہو سکتا ہے؟ اس سلسلہ میں درج ذیل عبارت پیش کی ہیں:

''والواحد لا یصلح فی الخلع وکیلا من الجانبین، بأن وکلت رجلا بالخلع فوکلہ الزوج ایضا سواء کان البدل

مسمی اولا، وعن محمدانه یصلح کذا فی البزازیه'' (البحر ۴/ ۱۵۷ کتاب الطلاق باب الخلع)۔

مفتی اقبال محمد ٹنکاروی صاحب لکھتے ہیں کہ اس صورت میں عورت نے اگر کسی مال کے عوض اپنے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کی درخواست دی اور عدالت کے سامنے شوہر نے اس مال کے عوض خود طلاق یا خلع کا لفظ استعمال کرنے کے بعد دستخط کر دیا تو اس کی حیثیت خلع کی ہوگی۔

مفتی صاحب نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ: اگر صورت حال یہ ہے کہ عورت خلع چاہتی ہے مگر شوہر نہیں چاہتا اور نہ طلاق دیتا ہے تو عدالت (دار القضاء کے قاضی) تحقیق کے ذریعہ اس نتیجہ تک پہنچ جائے کہ زوجین حدود اللہ قائم نہیں رکھ سکیں گے، دونوں کا نباہ دشوار ہو چکا ہے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کر سکتی ہے، جیسا کہ حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب نے اس طرف اپنا رجحان ظاہر کرتے ہوئے پاکستان کے دو مقدموں کا حوالہ دیا ہے (بحوالہ فقہی مقالات ۲/ ۱۴۱-۱۴۳ از مزم بکڈپو)۔

بہر حال مغربی ممالک کے مسلمانوں کے حالات کے اعتبار سے اس مسئلہ میں حضرت امام مالکؒ کی رائے زیادہ قوی ہے اور یہی رائے اکثر فقہاء امام اوزاعی، اسحاق، شعبی، امام شافعیؒ کی ہے اور مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے بھی اس مسئلہ میں امام مالکؒ کی رائے کو پسند کیا ہے، وہ رقم طراز ہیں:

ہمارے زمانے میں جہالت اور احکام شرعی سے بے خبری اور اس وجہ سے ازدواجی زندگی میں ظلم وستم اور اختلاف کی روشنی اگر اس مسئلہ میں فقہاء مالکیہ کی رائے قبول کر لی جائے تو شاید مناسب ہو (جدید فقہی مسائل، اضافہ شدہ ایڈیشن ۳/ ۲۱۰)۔

مفتی محمد اشرف اور مولانا خورشید انور اعظمی کی رائے یہ ہے کہ اگر شوہر اس دستخط پر بدرجہ مجبوری راضی ہوا ہے تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ جس طرح طلاق مکرہ واقع ہوتی ہے اسی طرح توکیل بالطلاق بھی اکراہ کے ساتھ درست ہوتی ہے۔

''فان طلاقه صحيح ای طلاق المكره و شمل ما إذا أكره على التوكيل با لطلاق فوكل فطلق الوكيل فانه يقع'' (ردالمحتار ۴/ ۴۳۸)۔

''إذا أكره على التوكيل فوكل فطلق الوكيل فانه يقع وفي الخانية: رجل أكرهه السلطان ليوكله بطلاق امرأته فقال الزوج مخافة الحبس والضرر: أنت وكيل ولم يزد على ذلك وطلق امرأته ثم قال المؤكل: لم أوكله بطلاق امرأتي قالو: لا يسمع منه ويقع الطلاق لأنه أخرج الكلام جوابا لخطاب الامر والجواب يتضمن اعادة مافي السوال'' (البحر الرائق ۳/ ۲۲۸)۔

مولانا سلمان پالنپوری نے اس صورت میں شوہر کے دستخط کرنے کی درج ذیل دو حیثیتیں اور ذکر کی ہیں: ۱- یہ جانتے ہوئے کہ عدالت کا فیصلہ تفریق طلاق معتبر نہیں ہے، صرف عدالتی چکروں یا گرفت اور جواب دہی سے جان چھڑانے کے لئے دستخط کر دیا تو شوہر کے دستخط کی حیثیت توکیل بالطلاق کی نہ ہوگی۔

۲- شوہر نے فیصلہ عدالت منظور کرنے کے لئے بطور وعدہ دستخط کیا تو شوہر کے دستخط کی حیثیت وعدہ قبول فیصلہ کی ہوگی۔

دونوں صورتوں کا حکم یہ لکھا ہے کہ شرعی تفریق اور طلاق واقع نہ ہوگی، فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

''امرأة قالت لزوجها: أتريد أن اطلق نفسي؟ فقال: نعم فقالت: طلقت نفسي، ان كان الزوج نوى تفويض الطلاق إليها تطلق واحدة، وإن عنى بذلك طلق نفسك ان استطعت لا تطلق، رجل قال لغيره: أتريد أن أطلق امرأتك ثلثا؟ فقال الزوج: نعم، فقال الرجل: طلقت امرأتك ثلثا قالوا: تطلق ثلثا، والصحيح ان هذا وما تقدم سواء انما يقع الطلاق إذا أراد الرجل تفويض الطلاق اليه'' (فتاوی قاضی خان ۲/ ۲۵۲ فصل فی الطلاق الذی یکون من الوکیل)۔

رضا بر قضاء اور وعدہ قبول فیصلہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، کیونکہ طلاق کے باب میں مشہور ضابطہ ہے کہ جب وقوع طلاق میں شک ہو جائے تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ہدایہ میں ہے:

''فلا تطلق بالشك والاحتمال'' (هدايه ۲/ ۳۶۵، فصل فی اضافة الطلاق الی الزمان)۔

سوال نمبر ۳: تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا تو مگر دستخط وتفویض پر تیار نہیں ہوا، اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کردیا تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ جبکہ اس صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے۔

اس صورت کا حکم (تقریباً سبھی مقالہ نگار حضرات نے) ایک ہی تحریر فرمایا ہے، ان حضرات کے الفاظ اگرچہ کچھ مختلف ہیں لیکن مفہوم سب کا ایک ہی ہے۔

غیر مسلم جج وحاکم نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا اور شرعاً تفریق وطلاق واقع نہیں ہوگی۔

ان حضرات کے اسماء گرامی درج ذیل ہیں:

مولانا شیر علی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا اشتیاق احمد اعظمی قاسمی، مولانا انور علی اعظمی، مولانا اختر امام عادل قاسمی، مفتی ابوبکر قاسمی، مفتی محمد اقبال قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مولانا سلمان پالنپوری، مولانا محمد شاہجہاں ندوی، مولانا محمد فاروق دربھنگوی، مفتی محمد اشرف، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مفتی لطیف الرحمن، مولانا ارشد شاداب، مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی، مولانا مصطفی قاسمی، مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی، مولانا ذکاء اللہ شبلی، مولانا عبدالحئی مفتاحی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مفتی معز الدین قاسمی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عبیداللہ ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا افتخار احمد مفتاحی، مولانا محمد موسی شمسی قاسمی، مولانا صبیح اختر، مولانا عبدالقیوم پالنپوری، مولانا رضوان الحسن مظاہری اور مولانا محمد رمضان علی۔

اس رائے کے تعلق سے جو دلائل پیش کئے گئے ہیں وہی ہیں جو سوال نامہ میں درج پہلی صورت کے جواب کے ذیل میں غیر مسلم قاضی اور حکم بننے کی صلاحیت نہ ہونے کے تعلق سے لکھے گئے ہیں۔

حافظ شیخ کلیم اللہ عمری صاحب نے تحریر فرمایا ہے کہ ''غیر اسلامی عدالتوں کو میاں بیوی کے مابین تفریق کرانے کا حق حاصل نہ ہوگا، البتہ عدالت کا فرض ہے کہ قانونی کاروائی کے ذریعہ شوہر کو عدالت میں حاضر کیا جائے اور اسلامی قانون کے مطابق کاروائی کی جائے۔

مفتی محمد اقبال ٹنکاروی صاحب کا جواب درج ذیل ہے: عورت کی درخواست آنے کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا مگر دستخط وتفویض پر تیار نہیں ہوا تو ایسی صورت میں اگر عدالت کے قاضی تحقیق کے ذریعہ اس نتیجہ پر پہنچ جائیں کہ زوجین حدود اللہ قائم نہیں کرسکیں گے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کرسکتی ہے۔

مفتی صاحب نے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ دوسری صورت کے حکم کے تحت درج کئے جاچکے ہیں۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی صاحب نے اس صورت کو قضاء علی الغائب قرار دیا ہے، ان کا جواب حسب ذیل ہے:

اگر قاضی خواہش نفس کا پیروکار نہ ہو، فیصلہ کرنے میں لوگوں کی رعایت نہ کرتا ہو بلکہ حق اور دلائل وشواہد سے جو راجح ہو اس پر فیصلہ کرتا ہے، لالچی اور حریص نہ ہو، دوسری جانب اگر شوہر متعنت ہے اور وہ عدالت کی جانب سے نوٹس ملنے کے بعد حاضر نہیں ہوا، یا ہوا مگر دستخط پر راضی نہیں، ایسی صورت میں قاضی کا فیصلہ قضاء علی الغائب کی قبیل سے ہوگا، جس میں ائمہ فقہ کا اختلاف ہے، پھر بھی فقہاء اس فسخ کو نافذ مانتے ہیں۔

''وفی نفاذ القضاء علی الغائب روایتان عندنا فعلی القول نفاذه یسوغ للحنفی ان یزوجها من الغیر بعد العدة'' (شامی ۲/ ۵۱۳، خیر الفتاوی ۵/ ۱۷۰)۔

عبارت محولہ سے معلوم ہوا کہ کسی مختلف فیہ مسئلہ میں اگر قاضی فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اس لئے یہ نکاح فسخ ہوگیا اور وہ عورت عدت گزارنے کے بعد دوسرے سے شادی کرسکتی ہے۔

مفتی عارف باللہ قاسمی نے اس صورت کے جواب میں جو تفصیل تحریر کی ہے وہ حسب ذیل ہے:

یورپی مما لک میں جہاں نکاح کے امور عدالت کی زیر نگرانی انجام دیئے جاتے ہیں یا شرعی طور پر ایجاب وقبول کے بعد قانونی کاروائی عدالت میں انجام دینا ضروری ہوتا ہے وہاں بوقت نکاح یا بوقت کاروائی شوہر کی جانب سے حاکم وقاضی کو طلاق کی تفویض بھی کرنی ہوتی ہے، کہ عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ہم دونوں کے مابین تفریق کردے، لبنان کے سابق قاضی شرعی فیصل مولوی اپنے ایک فتوی میں لکھتے ہیں:

یورپی قوانین اجمالی طور پر قاضی کو طلاق دینے کا اختیار دیتے ہیں، پس جب مسلمان یورپی قانون کے مطابق عقد نکاح کرتا ہے تو گویا وہ قاضی کو طلاق

دینے کے اختیار کے قانون کو ماننے کا صراحۃ اقرار کرتا ہے (فتوی www.mawlawi.net ۱۰۲۷)۔

اور اگر صراحۃ اس کو تسلیم کرنے کا اقرار نہ کرے پھر بھی قاعدہ ''المعروف بالعرف کالمشروط شرطا'' (قواعد الفقه لمحمد عميم الاحسان المجددي البركتي / ۳۴۴) کے تحت یورپی معاشرہ اور یورپی عدالتوں میں اس قانون کے معروف ومشروط ہونے کی وجہ سے عدالت کی زیر نگرانی عقد نکاح انجام دینے کی صورت میں وہ اس کو تسلیم کرنے والا قرار دیا جائے گا۔

پس اگر زوجین ان ممالک کے رہنے والے ہوں یا ان میں کا کوئی ایک ان ممالک کا رہنے والا ہو اور وہاں کے قانون کے مطابق عقد نکاح کو انجام دیا گیا ہو، یا شرعی طور پر ایجاب وقبول کے بعد عدالتی طور پر نکاح کی کاروائی انجام دی گئی ہو، پھر عورت کی درخواست پر عدالت تفریق کا فیصلہ شوہر کی حاضری کے بغیر کرتی ہے تو اس فیصلہ سے تفریق واقع ہو جائے گی؛ کیونکہ عدالت کو شوہر کی جانب سے تفویض طلاق کی وجہ سے بحیثیت وکیل تفریق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہے؛ کیونکہ اس صورت میں عدالت کی حیثیت وکیل کی ہے، اور یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ غیر مسلم وکیل کی تفریق بھی شریعت میں معتبر ہوتی ہے۔

لیکن عدالت کی جانب سے جو فیصلہ ہوگا اس کو تسلیم کرنے پر دستخط کرنے سے عدالت کے سامنے انکار کی صورت میں عدالت کے جانب سے تفریق کا فیصلہ معتبر نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس مسئلہ میں غیر مسلم عدالت کی حیثیت ایک وکیل سے زیادہ نہیں ہے، اور کسی کو طلاق واقع کرنے کا وکیل بنانے کے بعد اس کی وکالت کو ختم کرنے کا شوہر کو اختیار رہتا ہے۔

''ان للمؤكل ان يعزل وكيل الطلاق'' (البحر الرائق: كتاب الطلاق، فصل في المشيئة)

(مؤکل کو یہ اختیار ہے کہ وکیل طلاق کو معزول کردے)۔

چونکہ اس صورت میں شوہر فیصلہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر رہا ہے، جبکہ وہ اس کو پہلے وکیل بنا چکا ہے، تو گویا دستخط سے انکار اس معنی میں ہے کہ اگر عدالت تفریق کا فیصلہ کرتی ہے تو وہ ہمیں تسلیم نہیں، اس طرح وہ تفریق واقع کرنے کے اس اختیار کو سلب کر رہا ہے، جو اس نے پہلے بحیثیت وکیل عدالت کو دیا تھا، اور اگر فیصلہ کے بعد دستخط سے انکار کی صورت میں پیش آئی تو چونکہ تفریق واقع کرنے کے وقت عدالت کی وکالت باقی تھی اس لئے یہ تفریق معتبر ہونی چاہئے۔

ہاں اگر عدالت کو ایسے الفاظ میں طلاق تفویض کی گئی ہے جس میں شوہر کو رجوع کا اختیار باقی نہیں رہتا (اور عموماً ایسا ہی ہوتا ہے) تو پھر اس صورت میں اس کا دستخط سے انکار کرنا عدالت کی وکالت کو ختم نہیں کر سکتا، اور اس صورت میں دستخط سے انکار کے باوجود تفریق کا فیصلہ معتبر ہوگا، مثلاً شوہر کی جانب سے تفویض ان الفاظ میں ہو کہ اگر عدالت میری بیوی کو مجھ سے جدا کرنا چاہے تو اسے یہ اختیار ہے، یا میری بیوی کو عدالت جب بھی مجھ سے جدا کرنا چاہے کر سکتی ہے، تو پھر اس صورت میں اسے رجوع کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ یہ توکیل کے بجائے تملیک ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

''فإن قيده بالمشيئة بأن قال له: طلق امرأتي إن شئت، فهذا تمليك عند أصحابنا الثلاثة'' (بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۳)

(اگر طلاق واقع کرنے کے اختیار کو مشیت کے ساتھ مقید کر دیا، اور اس سے اس طرح کہا: اگر تو چاہے تو میری بیوی کو طلاق دے دے تو یہ ہمارے تینوں اصحاب (امام ابوحنیفہ اور صاحبین) کے نزدیک تملیک ہوگی)۔

اور وکیل کی وکالت ختم کرنے کے اختیار کی طرح تملیک کو ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، علامہ محمود البخاریؒ لکھتے ہیں:

''وهذا النوع من التمليك لا يقبل الرجوع'' (المحيط البرهاني) (اس طرح کی تملیک رجوع کو قبول نہیں کرتی)۔

یہ تفصیل تو ان ممالک کے پس منظر میں ہے جن میں عقد نکاح کو عدالت کی نگرانی میں کرنا یا اس کی عدالتی کاروائی کرنا ضروری ہوتا ہے، اور عقد نکاح کی کاروائی کے ضمن میں شوہر کی جانب سے عدالت کو طلاق کی تفویض قانونی طور پر کرنی ہوتی ہے، لیکن اگر زوجین یا ان میں کا کوئی ایک ان ممالک کے رہنے والے ہوں جن ممالک میں نکاح کے لئے عدالت کی نگرانی ضروری نہیں، یا جہاں عدالت کو تفویض طلاق کا قانون نہیں ہے، اور ان کا نکاح تفویض طلاق کے قانون کو مانے بغیر ہوا ہے، پھر ایسی صورت میں عورت ان ہی ممالک کے غیر مسلم عدالت سے طلاق وتفریق کا مطالبہ کرے، یا کسی دوسرے ملک (جہاں تفویض طلاق کا قانون ہے) کے غیر مسلم عدالت سے طلاق کا مطالبہ کرے، جبکہ ان کا نکاح اس ملک میں نہیں ہوا ہے یا اس کی کارروائی اس ملک میں نہیں ہوئی ہے، اور عدالت شوہر کی جانب سے فیصلہ کو قبول کرنے کے دستخط کے بغیر یا اس کی حاضری کے بغیر عورت کے حق میں فیصلہ کردے اور تفریق کا فیصلہ صادر کردے، تو اس صورت

میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ تفریق معتبر نہیں ہوسکتا، کیونکہ غیر مسلم عدالت اور اس کے غیر مسلم قاضی کو شوہر پر ایسی ولایت حاصل نہیں ہے جس سے اسے تفریق کا حق ہو، جیسا کہ یہ بات لکھی جا چکی ہے۔

سوال نمبر ۴- کیا مسئلہ میں اس سے بھی کچھ فرق پڑ سکتا ہے کہ جج اگر چہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کا ہے، مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے، تو کیا اس کو "مسلم حاکم وقاضی" کی حیثیت دی جاسکتی ہے، اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے؟

تقریباً سبھی مقالہ نگار حضرات اس پر متفق ہیں کہ جج اگر چہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کا ہے، مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت مسلمانوں کے نکاح کے فسخ وتفریق کا کام بھی کرتا ہے اور وہ فیصلہ شرعی قاعدہ کے مطابق کرتا ہے نیز احکام شرعیہ کے موافق اسے فیصلہ کرنے کا اختیار ہو تو اس کا فیصلہ فسخ وفرقت معتبر ہوگا اور اسے مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے، اور اگر اس کا فیصلہ شریعت کے خلاف ہو تو اس کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔

اس رائے کے حاملین کے اسماء گرامی یہ ہیں:

مولانا شیر علی، مفتی عبدالرحیم قاسمی، مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی، مولانا عطاء اللہ قاسمی، مفتی لطیف الرحمن، مولانا ارشد شاداب، مولانا صبیح اختر، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا محمد موسی شمسی قاسمی، مولانا عبدالقیوم پالنپوری قاسمی، مولانا افتخار احمد مفتاحی، مولانا ابوسفیان مفتاحی، مولانا عبدالحیٔ مفتاحی، مفتی محمد اقبال قاسمی، مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی، مولانا اختر امام عادل قاسمی، مولانا خورشید انور اعظمی، مفتی اقبال محمد ٹنکاروی، مولانا عبداللطیف پالنپوری، مولانا انور علی اعظمی، مولانا محمد فاروق قاسمی دربھنگوی، مفتی محمد ابوبکر قاسمی، مفتی محمد اشرف، مولانا اشتیاق احمد اعظمی، ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی، مولانا محمد ذکاء اللہ شبلی، مولانا ڈاکٹر سید اسرار الحق سبیلی، مفتی معزالدین قاسمی، مفتی عارف باللہ قاسمی، مولانا محمد رمضان علی، مولانا خورشید احمد اعظمی، مولانا سلمان پالنپوری۔

بعض حضرات نے یہ قید لگائی ہے کہ مسلمان اس کے جج وحاکم بنائے جانے سے راضی ہوں، جیسے مولانا عبداللہ ندوی، مولانا محمد رمضان علی، مولانا رضوان الحسن مظاہری وغیرہ۔

اس رائے کے تعلق سے درج ذیل دلائل پیش کئے گئے ہیں:

علامہ ظفر عثمانیؒ نے اپنی کتاب اعلاء السنن میں مستقل باب باندھا ہے: "باب صحة تقلد القضاء من السلطان الجائر" غیر مسلم عدالت میں مسلمان مجسٹریٹ قاضی کے قائم مقام ہے، اس کے متعلق بہت اہم نکتہ تحریر فرمایا ہے: غیر مسلم حکومت میں منصب طلب کرنا تا کہ اسلامی شریعت کے مطابق قوانین جاری کرسکے درست ہے، دیکھو سیدنا حضرت یوسف علیہ السلام نے مصر میں کافر حکومت سے منصب کو طلب کیا اور قرآن نے حضرت یوسفؑ کے الفاظ یوں نقل فرمائے ہیں: "اجعلني على خزائن الارض انى حفيظ عليم" اس سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم حکومت میں مسلم جج کا قیام اور اس کا فیصلہ جبکہ شرعی ہو درست اور جائز ہوگا۔

اعلاء السنن میں ہے: "تقلد الولاية والقضاء من كافر" یہ تو عنوان ہے آگے تحریر فرماتے ہیں:

"ولأجل ذلك والله اعلم طلب سيدنا يوسف عليه السلام الولاية والعمل من ملك كافر فقال: اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم، وفيه دليل على جواز التقلد من الكافر. فمن المسلم الجائر بالأولى" (اعلاء السنن ۱۵/ ۵۴)

البحر الرائق میں ہے: "ويجوز تقليد القضاء من السلطان العادل، والجائر من أهل البغي، واطلق فى الجائر فشمل المسلم والكافر، كما ذكره مسكين معزا الى الاصل وظاهره صحة سلطنة الكافر على المسلمين وصحت توليته القضاء" (البحر الرائق ۶/ ۲۹۴)۔

قاضی بنانے والے کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔

"قوله: ولو كافرا" فى التاتار خانية: "الإسلام ليس بشرط فيه أى فى السلطان الذى يقلد" (ردالمحتار ۸/ ۴۱ كتاب القضاء)۔

"الاسلام ليس بشرط فيمن يعين القضاء" (هنديه ۳/ ۳۰۷)۔

’’یری الحنفیة والحنابلة أنه لا یشترط عدالة المولی (بکسر اللام) لأن ولایة الإمامة الکبری تصح من کل بر و فاجر فتصح ولایته کالعدل، لکن إذا کان المولی یمنعه عن القضاء بالحق فیحرم‘‘ (الموسوعة الفقهیه ۳۳/۲۹۷)۔

’’واذا ولی الکافر علیهم قاضیا ورضیه المسلمون صحت ولایته‘‘ (درمختار ۵/۳۶۵)۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ’’الحیلۃ الناجزۃ‘‘ میں لکھا ہے: گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قواعد کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔ ’’لما فی الدر المختار: ویجوز تقلید القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرًا ذکرہ مسکین وغیرہ‘‘ (الحیلة الناجزہ/ ۴۵)۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوری تحریر فرماتے ہیں: اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے، اور جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلم جج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم جج شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے (فتاوی رحیمیہ ۶/۳۸)۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

ہاں ضرورۃً انگریزی عدالتوں کے مسلم جج یا منصف قائم مقام قاضی شرعی کے ہوسکتے ہیں، کیونکہ ان کو حکومت کی طرف سے معاملات مخصوصہ اہل اسلام مثلاً طلاق، نکاح، میراث وغیرہ میں احکام شرعیہ کے موافق فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے (کفایت المفتی ۲/۲۲۳)۔

کتاب الفتاوی میں حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

اگر فیصلہ کرنے والا مجسٹریٹ مسلمان ہے تو اس کا فیصلہ ہندہ کے حق میں نافذ اور درست ہے اور وہ دوسرا نکاح کرسکتی ہے کیونکہ فقہاء نے دار الکفر میں غیر مسلم فرماں روا کی طرف سے مسلمانوں کے لئے انہی میں سے والی کے تقرر کو جائز قرار دیا ہے (کتاب الفتاوی ۶/۶۶)۔

مولانا شاہجہاں ندوی لکھتے ہیں کہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کے مسلم جج کو مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ہے، البتہ اس کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہو تو اس کا اعتبار ہوسکتا ہے۔

موصوف نے ردالمحتار کی عبارت: ’’فی التاتارخانیة: الاسلام لیس بشرط فیه۔ ای فی السلطان الذی یقلد۔‘‘ اور البحر الرائق کی عبارت: ’’وأطلق الجائر فشمل المسلم والکافر‘‘ اور ردالمحتار کی درج ذیل عبارت پیش کی ہے: ’’والاشارة بقوله (وهذا) إلی ما أفاده کلام الفتح من عدم صحة تقلد القضاء من کافر، علی خلاف ما مر عن التاتارخانیه، ولکن إذا ولی الکافر علیهم قاضیا و رضیه المسلمون صحت تولیته بلاشبهة تامل‘‘ (ردالمحتار کتاب القضاء ۸/ ۴۴)۔

حافظ شیخ کلیم اللہ عمری مدنی صاحب نے لکھا ہے کہ مذکورہ صورت میں وہ مسلم جج ان غیر اسلامی ممالک وعدالتون کا ایک کل پرزہ ہے، لہٰذا ان صاحبان کو مسلم حاکم یا قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی۔

مولانا سلمان پالنپوری قاسمی نے لکھا ہے کہ جج اگر غیر مسلم عدالت وحکومت کا ہے مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت شرعی اصول کے مطابق اس قسم (فیصلہ طلاق وتفریق) کا کام بھی کرتا ہے تو ضرورۃً غیر مسلم عدالت کا مسلم جج قائم مقام قاضی شرعی کے ہوسکتا ہے اور اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے (کذا فی کفایت المفتی ۲/۲۴۹ کتاب القضاء والافتاء)۔

سوال نمبر ۵- ضرورت اس کی بھی ہے کہ اس بابت کچھ اصولی روشنی ڈالی جائے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کرسکتے ہیں یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار کرسکتے ہیں؟ اس بابت فقہاء کی اصولی وفروعی تصریحات وتوضیحات زیر بحث مسئلہ میں معاون ثابت ہوں گی۔

اس سلسلہ میں ایک رائے یہ ہے کہ وہ مسائل جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے قاضی کا حکم ضروری نہیں ہے، ایسے معاملات میں تو غیر مسلم بھی فیصلہ کرسکتا ہے اور اس کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا، لیکن جن امور میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے ان میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر نہیں۔

یہ رائے مندرجہ ذیل حضرات کی ہے:

مولانا مفتی اقبال محمد ٹنکاروی، مولانا ارشد شاداب، مفتی محمد ابوبکر قاسمی، مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مولانا محمد موسی شمسی القاسمی، مولانا رمضان علی، مولانا صبیح اختر۔

جن مسائل میں قضائے قاضی ضروری ہے یعنی غیر مسلم حاکم کا فیصلہ ان میں معتبر نہیں ہے ان کی مثال ہیں عائلی مسائل نکاح، طلاق، خلع، وقف، ہبہ، وراثت، وصیت وغیرہ، حدود، قصاص، فسخ نکاح، رویت ہلال کا فیصلہ اور کسی کو دیوالیہ (مفلس) قرار دینا وغیرہ ہے (مقالہ مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مفتی اقبال محمد ٹنکاروی)۔

جن مسائل میں غیر مسلم حاکم کے فیصلہ کو معتبر مانا جاسکتا ہے، ان کی مثال کرمنل کوڈ، ٹریفک، حفظان صحت، ماحول کا تحفظ، جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت (مولانا سید اسرار الحق سبیلی، مفتی اقبال محمد ٹنکاروی)۔

مورث کی موت سے ورثاء کے لئے میراث کا حق اور خرید و فروخت کی وجہ سے مبیع پر خریدار کی ملکیت وغیرہ۔

موصوف نے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب کی کتاب غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے کچھ مسائل کے حوالہ سے لکھا ہے کہ جن فیصلوں کی بنیاد اتنی اور ایسی شہادتوں پر ہو جو شریعت کی نظر میں بھی کافی ہو اور قانون کی نظر میں بھی کافی ہو، تو اب یہ مقدمات دو طرح کے ہیں: ایک وہ جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے، قاضی کا حکم ضروری نہیں...... ایسے معاملات میں تو غیر مسلم حاکم بھی فیصلہ کرسکتا ہے، لیکن جن امور میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں، بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے، ان میں غیر حاکم کا فیصلہ معتبر نہیں (غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے کچھ مسائل: ص ١٣٨)۔

مولانا محمد موسی شمسی قاسمی کے مقالہ میں ہے کہ غیر مسلم عدالتوں میں جو قوانین مروج و مرتب ہیں وہ انہی کے مطابق فیصلہ کرتی ہیں، اس لئے قوی امکان ہے کہ عدالت نے اپنے فیصلہ کی بنیاد جن چیزوں پر رکھی ہو وہ کبھی اسلامی اصول و ضوابط سے ہم آہنگ ہو جائیں اور کبھی متصادم ہوں۔

لہٰذا اگر حاکم نے ایسی شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہے جو شرعاً غیر معتبر ہیں تو وہ فیصلہ مسلمانوں کے حق میں نافذ نہیں ہوگا، اور فریقین کے لئے اس سے استفادہ کرنا شرعی طور پر جائز نہیں ہوگا، جیسا کہ بخاری شریف کی روایت ہے:

''من قضی له بحق أخیه فلا یأخذه فإن قضاء الحاکم لا یحل حراما ولا یحرم حلالا'' (رواه البخاری ٢/ ١٠٦٤)۔

(جس کے لئے اس کے بھائی کے حق میں فیصلہ کردیا گیا تو وہ اس کو نہ لے، کیونکہ حاکم کا فیصلہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کرتا ہے)۔

اسی طرح سے دوسری روایت ہے:

''إنما أنا بشر وإنکم تختصمون إلی ولعل بعضکم أن یکون ألحن بحجته من بعض فأقضی له علی نحو ما أسمع فمن قضیت له بحق أخیه شیئا فلا یأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار'' (بخاری باب موعظة الامام للخصوم ٢/ ١٠٦٢)۔

(میں بھی بشر ہی ہوں اور تم میرے پاس معاملہ لے کر آتے ہو شاید تم میں سے بعض اپنی حجت کو مزین کر کے پیش کردے پھر میں اپنے سننے کے مطابق اس کے لئے اس کے بھائی کے حق کا فیصلہ کردوں تو وہ اس کو نہ لے کیونکہ میں اس کو جہنم کا ایک ٹکڑا کاٹ کردے رہا ہوں)۔

لیکن اگر قاضی نے ایسی شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا جو شرعاً معتبر ہیں تو اب یہ مقدمات دو طرح کے ہوں گے، ایک وہ جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے قاضی کا حکم ضروری نہیں ہے، تو ایسے معاملات میں تو غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر ہوگا (جیسے مورث کی موت سے ورثہ کے لئے میراث کا حق)۔

لیکن جن امور میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے ان میں غیر مسلم منصف کا فیصلہ معتبر نہیں ہے (جیسے فسخ نکاح کے لئے قضائے قاضی کے بغیر صرف اسباب فسخ کا پایا جانا کافی نہیں ہے) (بحث و نظر/ص ۴۵ شمارہ ۵۱)۔

مولانا عبید اللہ ندوی لکھتے ہیں کہ مسلمانوں کو تو اسی کا حکم ہے کہ وہ اپنے تمام معاملات میں قرآن و حدیث کی طرف رجوع کریں، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحب پاکستان "فلا وربك...ویسلموا تسلیما" (سورۂ نساء: ٦٥) کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ آیت صرف معاملات اور حقوق کے متعلق نہیں ہے بلکہ عقائد و

نظریات اور دوسرے نظری مسائل کو بھی حاوی ہے، اس لئے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ جب بھی کسی مسئلہ میں باہم اختلاف کی نوبت آئے تو باہم جھگڑتے رہنے کے بجائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ کی شریعت کی طرف رجوع کر کے مسئلہ کا حل تلاش کرے (معارف القرآن/ ۲)۔

تاہم پھر بھی اگر مسلمان اپنے تمام معاملات میں کسی خاص سبب یا حالات کی وجہ سے اگر شریعت کی طرف رجوع نہیں کر سکتے تو ان کے احوال شخصیہ یعنی پرسنل لا میں مثلاً نکاح، طلاق، وراثت، وصیت، اوقاف، شفعہ وغیرہ میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ نہیں کر سکتے ہیں اور نہ ہی مسلمانوں کو ان کے فیصلہ کا اعتبار کرنا چاہئے۔

مولانا خورشید احمد اعظمی لکھتے ہیں کہ وہ امور جو مسلمانوں کے مابین باہم خاص ہیں اور وہ معاملات غیر مسلم کے ساتھ درست نہیں مثلاً نکاح، طلاق، وراثت وغیرہ امور ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔

مفتی عبدالرحیم قاسمی اور مولانا عبدالقیوم پالنپوری کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ فسخ نکاح کے لئے قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کا فیصلہ ضروری ہے، غیر مسلم جج کا فیصلہ بالکل معتبر نہیں۔

مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی لکھتے ہیں کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام مسلمانوں کے شرعی معاملات میں کسی حد تک فیصلہ نہیں کر سکتے، اسی طرح اگر وہ فیصلہ کر دیں تو مسلمان ان کے فیصلوں کا اعتبار نہیں کر سکتے۔

مفتی لطیف الرحمن ولایت علی لکھتے ہیں کہ معاملہ چاہے نکاح اور طلاق کا ہو یا خرید وفروخت اور وصیت و وقف کا ہو، غیر مسلم عدالتوں کو سنوانے اور ان کا فیصلہ ماننے کا سوال تو درکنار لے جانا بھی شرعاً ممنوع ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما" (نساء: ۶۵)۔

لہذا غیر مسلم عدالتیں مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنے کی بالکل بھی مجاز نہیں ہیں، البتہ ایک صورت ہے کہ اگر ایک کافر اور مسلمان کے درمیان باہم نزاع پیدا ہوا اور غیر مسلم جج نے مسلمان کے حق میں فیصلہ کر دیا اور واقعی مسلمان حق پر بھی تھا تو یہ فیصلہ قابل قبول ہوگا، اس وجہ سے نہیں کہ اس نے موافقت میں فیصلہ کر دیا بلکہ یہ تو شرعاً اس کے حق میں فیصلہ پہلے سے ہی موجود ہے ظاہراً اس فیصلہ کی نسبت غیر مسلم جج کی طرف ہوگئی ہے۔

مولانا ارشد شاداب نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب کوئی مسئلہ ایسا ہے جس میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے اور قضاء قاضی ضروری نہیں ہے تو میرے خیال میں ایسے مسئلہ میں فیصلہ دراصل فیصلہ نہیں ہے کیونکہ جب دو آدمیوں کے درمیان عقد بیع ہوا تو ظاہر ہے کہ عقد کے نتیجے میں مشتری مبیع کا مالک ہوگا اور بائع روپے کا حقدار ہوگا، اب اس میں یہ فیصلہ کرنا کہ مبیع مشتری کی ملکیت ہے تو درحقیقت یہ فیصلہ ہی نہیں ہے۔

مفتی محمد اقبال قاسمی کی رائے یہ ہے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام مسلمانوں کے کسی بھی معاملہ کا فیصلہ نہیں کر سکتی، کیونکہ تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کے لئے قاضی یا حاکم کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔

مفتی معز الدین قاسمی لکھتے ہیں کہ عبادات جیسے نماز (جمعہ وعیدین کا قائم کرنا) زکوۃ (جیسے اجتماعی زکوۃ وصول کرنے وخرچ کرنے کا نظم) اور حج وغیرہ وغیرہ، ظاہر ہے کہ عبادات میں قول کافر قبول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، چنانچہ فقہاء کرام نے اس کی صراحت کر دی ہے۔

عقوبات (حدود) قصاص یعنی جان کے بدلے جان، کسی نے کسی کی آنکھ پھوڑی تو جواب میں اس کی آنکھ پھوڑی جائے، اسی طرح حد زنا، حد قذف، اس کے لئے دار الاسلام ہونا شرط ہے، حدود دار الحرب میں جاری نہیں کئے جاسکتے ہیں، ملاحظہ ہو "لأنه لا حد بالزنى في دار الحرب" (درمختار کتاب الحدود ۳/ ۱۴۱)۔

مفتی سلمان پالنپوری قاسمی لکھتے ہیں کہ جن احکامات کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے ہے مثلاً نکاح، طلاق، خلع، ایلاء، ظہار، وقف، وراثت وغیرہ ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ بالکل معتبر نہیں۔

اسی طرح غیر مسلم جج کا مسلمان کے خلاف کسی بھی معاملہ میں کوئی فیصلہ معتبر نہیں، کیونکہ جو شہادت کا اہل ہوتا ہے وہ قضاء کا اہل ہوتا ہے، اور غیر مسلم مسلمان کے خلاف شہادت دینے کا اہل نہیں ہے، لہذا وہ مسلمان کے خلاف فیصلہ کرنے کا بھی اہل نہیں ہوگا۔

البتہ جن احکام کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے نہیں ہے اور معاملہ اپنی حق تلفی یا مالی زیادتی کا ہو اور کوئی فریق زبردستی ظلم وزیادتی پر آمادہ ہو تو مظلوم فریق، اپنی دادرسی کے لئے غیر مسلم جج وعدلیہ سے رجوع کرسکتا ہے، اس کے لئے اس کو ظلم کی تلافی کے لئے تعاون کی صورت میں دیکھا جائے گا، نہ کہ غیر مسلم جج کے فیصلہ کے معتبر ہونے کی صورت میں، گویا کہ ایسے معاملات میں جن میں اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے طاقت واقتدار کی ضرورت پڑتی ہے ان میں غیر مسلم جج وعدلیہ سے مدد لینے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ مطالبہ حق ہو۔

ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی لکھتے ہیں کہ وہ مسائل جن میں مسلم وغیر مسلم مساوی ہوں جیسے معاملات یعنی بیع وشراء، ہبہ، وصیت، ہتک عزت اور تعزیر مالی و تعزیر جسمانی، نزاعات مالی (منقولہ وغیر منقولہ) حبس وقیود وغیرہ میں غیر مسلم عدالتیں فیصلے کی مجاز ہیں۔

اور جن امور میں دونوں (مسلم وغیر مسلم) باہم مساوی نہیں جیسے طلاق، عتاق، حضانت، وراثت وغیرہ ان میں غیر مسلم عدالتیں کسی عالم دین کو مکلف بنائیں گی کہ وہ اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کردے اور پھر غیر مسلم سیشن جج اس کے فیصلہ کو نافذ کردے۔

مولانا اشتیاق احمد اعظمی قاسمی لکھتے ہیں کہ فوجداری (جرائم سے متعلق معاملات) دیوانی (مالیاتی معاملات) میں اگر مسلمان آدمی آپسی مصالحت سے حق کو حاصل نہ کرسکے کیونکہ شرعی پنچایتوں اور امارت شرعیہ وغیرہ جو غیر مسلم ممالک میں مسلمان قائم کرتے ہیں ان کے پاس قوت نافذہ کا فقدان ہوتا ہے، اس لئے وہ اپنے جائز حقوق کی وصول یابی کے لئے غیر مسلم عدالت میں بھی جاسکتا ہے، کیونکہ حکومت کے پاس قوت نافذہ ہوا کرتی ہے، اس طرح کے مسائل میں اگر مسلمان غیر مسلم عدالت میں جاتا ہے تو اس کے لئے عدالت کا فیصلہ اسی صورت میں قابل قبول ہوگا، جب وہ اللہ اور اس کے رسول کے بیان کردہ اصول وقوانین کے مطابق ہو، بصورت دیگر ایسے فیصلے مسلمان کے لئے ہرگز قابل قبول نہ ہوں گے۔

حضرت مولانا شیر علی صاحب لکھتے ہیں کہ یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اس وقت زیادہ تر حکومتیں جمہوری ہیں، اور وہ حکومتیں مفاد عامہ کو ملحوظ رکھ کر قوانین وضع کرتی ہیں، چنانچہ ان کے فیصلے اور قوانین امور دنیویہ میں معتبر ہوں گے، بشرطیکہ وہ شرعی قوانین سے متصادم نہ ہوں، اور اگر وہ متصادم ہوں تو پھر ایسے مسائل کا حل شرعی عدالتوں کے ذریعہ کیا جائے گا۔

حافظ شیخ کلیم اللہ عمری مدنی لکھتے ہیں کہ غیر اسلامی عدالتوں اور حکام کے فیصلے اسلام کے مطابق ہوں تو وہ قابل قبول ہوں گے، جن کی توثیق مستند علماء کرام سے ہو، ورنہ دیگر صورت میں مسلم پرسنل لا میں دخل اندازی درست نہ ہوگی، لہذا ایسے ملکوں میں مسلم کمیونٹی/ دار القضاء وغیرہ کے ذریعہ سے مسلمان اپنے شرعی مسائل حل کرائیں۔

مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی لکھتے ہیں کہ قاضی شرعی کی عدالت میں چار قسم کے مقدمات آتے ہیں:

۱- خالص حقوق اللہ جیسے حدود وغیرہ۔

۲- خالص حقوق العباد مثلاً مطالبہ قرض وغیرہ۔

۳- حقوق اللہ وحقوق العباد سے مرکب حق لیکن اللہ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف، حد سرقہ وغیرہ۔

۴- حقوق اللہ وحقوق العباد سے مرکب حق، لیکن بندہ کا حق غالب ہو جیسے قصاص وغیرہ۔

شرعی عدالت کے قاضی کی حیثیت حقیقت میں مسلمانوں کے وکیل کی ہوتی ہے، لیکن ایسے وکیل کی جو شاہد بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ لیکن غیر مسلم قاضی شاہد نہیں ہوسکتا اس میں صرف وکیل کی شان رہ جاتی ہے، لہذا ایسے تمام معاملات جن میں توکیل جائز ہے اور قاضی شرعی کی راست ضرورت اس معاملہ کی تنفیذ کیلئے نہیں ہے تو ان تمام امور کی تنفیذ غیر مسلم عدالت سے ہوسکتی ہے۔

لہذا وہ حقوق جو خالص اللہ کے ہیں ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ، شرعی فیصلہ نہیں ہے، اسی طرح وہ امور جن میں دعووں کی ضرورت ہے جیسے حد سرقہ وحد قذف وغیرہ ان کی بابت فیصلہ کا اختیار غیر مسلم عدالت کو نہیں۔

ہاں وہ حقوق جو بندے کے ہیں خواہ حقوق اللہ میں سے بھی ہوں لیکن دعوی کی راست حاجت نہیں، جیسے قرض وغیرہ کی ادائیگی یا قصاص کی تنفیذ وغیرہ ان امور میں غیر مسلم قاضی فریقین کا وکیل ہوکر فیصلہ کرسکتا ہے۔

شامی میں ہے: ''تسمع الشهادة بدون الدعوى فى الحد الخالص والوقف وعتق الامة وحريتها الاصلية وفيما تمحض لله تعالى كرمضان وفى الطلاق والايلاء و الظهار سوى حد القذف وكذا حد السرقة لما تقدم فى محله ان طلب المسروق منه المال شرط القطع''۔

''زاد الحموى ثامنه: وهى اشتراط الامام لاستيفاء الحدود دون القصاص''

(ردالمحتار ۱۰/ ۱۵۳ کتاب الجنایات، فصل فیما یوجب القود وما لا یوجبه، مطبوعه دار الكتاب دیوبند)۔

''واذا قتل الرجل عمدًا له ولى واحد فله ان يقتله قصاصا قضى القاضى به او لم يقض'' (ردالمحتار ۱۰/ ۱۵۲ کتاب الجنایات)

مولانا خورشید انور اعظمی لکھتے ہیں کہ غیر مسلم عدالتیں مسلم مسائل کے تصفیہ کے لئے بحیثیت وکیل فیصلہ کرسکتی ہیں اور وہ فیصلہ معتبر ہوگا، البتہ ان کی حیثیت قضاء وتحکیم کی نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان میں قضاء وتحکیم کی شرطیں مفقود ہیں، لہذا جن مسائل میں توکیل کی صورت نہ پائی جارہی ہو اور ان کے فیصلے شرعی اصول و ضوابط سے متصادم ہوں تو اس صورت میں ان فیصلوں کا شرعاً اعتبار نہیں ہوگا۔

مولانا شاہجہاں ندوی نے لکھا ہے کہ معاملات تین طرح کے ہیں:

۱- دیوانی معاملات، ۲- تعزیری معاملات، ۳- خانگی معاملات۔

قاضی کا مسلمان ہونا ان سارے معاملات میں شرط ہے کیونکہ غیر مسلم کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ قانون اسلامی کی روح کو وہی پہچان سکتا ہے جو اس پر ایمان بھی رکھتا ہو، نیز شریعت کے مقاصد واہداف کا ادراک وہی کرسکتا ہے جو اس پر عقیدہ رکھتا ہو اور اس کی تطبیق کا خواہاں ہو، چنانچہ غیر مسلم جج اگرچہ اسلامی قانون کا علم رکھتا ہو وہ اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کرنے کے لئے وہ ذہنی سرگرمی صرف نہیں کرسکتا ہے جو کہ مطلوب ہے۔

''ظهر من كلامهم حكم القاضى المنصوب فى بلاد الدروز فى القطر الشامى، ويكون درزيا ويكون نصرانيا فكل منهما لا يصح حكمه على المسلمين، فان الدرزى لاملة له، كالمنافق والزنديق وان سمى نفسه مسلما، وقدافتى فى الخيرية بأنه لا تقبل شهادته على المسلم'' (ردالمحتار كتاب القضاء ۸/ ۲۴)۔

جہاں تک غیر مسلم عدالت کے فیصلہ کے اعتبار کا تعلق ہے تو اصل یہ ہے کہ ایک مسلمان غیر مسلم عدالت کی طرف رجوع نہ کرے، کیونکہ ایسی عدالت کی طرف مقدمہ لے جانا جو غیر الہی قانون کے مطابق فیصلہ کرے، طاغوت کی طرف مقدمہ لے جانا ہے جس کے انکار کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالی ہے:

''ألم تر إلى الذين يزعمون انهم امنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا'' (سورۂ نساء:٦٠)۔

لیکن جو شخص غیر اسلامی عدالت میں جانے پر مجبور کردیا گیا ہو اس طرح کہ اس کے خلاف دعوی قائم کردیا گیا ہو تو وہ مکرہ ومجبور کے حکم میں ہے اور اس پر گناہ نہیں ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان" (النحل:۱۰۶)۔

البتہ چونکہ سارے وضعی قوانین اسلامی شریعت کے مخالف نہیں ہیں، لہذا اگر کسی کا حق ہو یا وہ ظلم کا شکار ہو اور حق کی وصولیابی یا ظلم کو دور کرنا قانونی عدالت میں مقدمہ لے جائے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کو اپنا حق وصول کرنے اور ظلم کو دور کرنے کے لئے غیر مسلم عدالت میں مقدمہ لے جانا درست ہوگا، "لأن الضرورات تبيح المحظورات"۔

اگر غیر مسلم عدالت کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہو تو مالی معاملات میں اس کا اعتبار ہوگا۔

علامہ عز بن عبد السلام تحریر کرتے ہیں:

''بل لو تعذرت العدالة فى جمع الناس لما جاز تعطيل المصالح المذكورة، بل قدمنا أمثل الفسقة فامثلهم

واصلحهم للقيام بذلك فاصلحهم بناء على انا اذا امرنا بامر اتينامنه بما قدرنا عليه ويسقط عنا ما عجزنا عنه، ولا شك ان حفظ البعض اولى من تضييع الكل، وقد قال شعيب عليه السلام: ان اريد الا الاصلاح ما استطعت'' (هود:٨٨) وقال تعالى {فاتقوا الله ما استطعتم}'' (التغابن:١٦) ''فعلق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة فكذلك المصالح كلها'' (قواعد الاحكام فصل فيما يقدح في الظنون من...٢/ ٣٧)۔

اورعبداللہ شنقیطی تحریر کرتے ہیں:''شهادة اللفيف، حيث وجد المستورون، اما اذا كان اهل البلد كلهم فساقا فقد نقل القرافي في الذخيرة عن ابن أبي زيد إن لم يوجد في جهة إلا غير العدول أقيم اصلحهم و أقلهم فجورًا للشهادة عليهم ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم، لكي لا تضيع المصالح، قال: وما أظن انه يخالف أحد في هذا، فإن التكليف مشروط بالامكان'' (طرد الفوال واهمل عن الكروع في حياض العمل لعبداللہ الشنقیطی /ص ۲۵)۔

خرشی لکھتے ہیں:''ان المتبايعين اذا تنازعا في عيب في المبيع فانه يقبل في معرفته غير العدول وإن مشركين'' (شرح مختصر خلیل للخرشی، فصل فی بیع الخیار ۵/ ۱۴۹ مکتبہ شاملہ)۔

اصولی اعتبار سے غیر مسلم عدالتوں میں مسلمانوں کے معاملات کا فیصلہ کرنے کی اہلیت مسلوب ہے۔

لیکن جس شخص کے خلاف غیر اسلامی عدالت میں دعوی قائم کر دیا گیا ہوتو وہ مکرہ اور مجبور کے حکم میں ہے اور اس پر گناہ نہیں۔

اپنے حق کی وصولیابی یا ظلم کو دور کرنا قانونی عدالت میں مقدمہ لے جائے بغیر ممکن نہ ہوتو اپنا حق وصول کرنے اور ظلم کو دور کرنے کے لئے غیر مسلم عدالت میں مقدمہ لے جانا درست ہوگا۔

اگر غیر مسلم عدالت کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہوتو مالی معاملات میں اس کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا۔

مولانا عطاء اللہ قاسمی صاحب رقم طراز ہیں کہ دارالامان میں اسلامی حدود وتعزیرات یعنی قتل عمد، قتل خطا، زنا، تہمت، چوری، ڈکیتی، شراب نوشی، اگر ان جرائم کا ارتکاب کسی مسلمان سے ہوتو غیر مسلم عدالتوں وحکام کا فیصلہ مسلمان کے لئے قابل تسلیم ہوگا۔

اس کی تشریح اس طرح فرمائی ہے کہ دارالامان میں مسلمان دارالاسلام سے متعلق احکام نافذ کرنے کے مکلف نہیں ہوں گے، ''لا يكلف الله نفسا إلا وسعها'' وجہ یہ ہے کہ اس کے لئے اسلامی حکومت واقتدار شرط ہے، مثلاً اسلامی حدود وتعزیرات یعنی قتل عمد، قتل خطا، زنا، تہمت، چوری، ڈکیتی، شراب نوشی کی وہ مخصوص سزائیں جو اسلام نے مقرر کی ہیں اسلامی نظام حکومت کے بغیر ان کا نفاذ شرعا واجب نہیں ہے۔

اسلام نے ان جرائم کو انسانیت کے لئے زہر قاتل اور لعنت قرار دیا ہے، اس لئے ان جرائم کی سزائیں اتنی سخت اور عبرت ناک مقرر کی ہیں کہ اگر صحیح طور پر ان کا نفاذ ہو جائے تو دل ودماغ ان جرائم کے تصور سے مدتوں لرزتے رہیں گے، دوسری قوموں کے نافذ العمل قوانین میں ان کی سزائیں اتنی سخت نہیں ہیں، لیکن ان جرائم کی قباحت کو ہر مذہب اور ہر قانون تسلیم کرتا ہے، اور صالح معاشرہ کے لئے ان کا انسداد ضروری سمجھتا ہے، لہذا اگر کوئی غیر مسلم حکومت ان جرائم کے انسداد کے لئے قانون بنائے تو باوجودے کہ ہمارے عقیدہ کے لحاظ سے وہ قانون عدل وانصاف کے اعلی معیار سے کمتر ہوگا مگر چونکہ مقصد بہتر ہوگا لہذا تعاون شراکت میں مضائقہ نہیں ارشاد باری تعالی ہے:

''تعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان'' (سورۂ مائدہ:۲)۔

اگر ان جرائم کا ارتکاب کسی مسلمان سے ہو جائے تو غیر مسلم عدالتیں وحکام کا فیصلہ مسلمان کے لئے قابل تسلیم ہوگا۔

اسی طرح مثلاً عصمت فروشی، رقص، سرور، سحر، کہانت، نجوم، جیوتش وغیرہ اسی طرح وہ سارے معاملات جن سے جرائم کی پرورش ہوتی ہے اور معصیت پروان چڑھتی ہے مثلاً مورتیوں اور تصاویر کی خرید وفروخت، آلات لہو ولعب وغیرہ اگر دارالامان میں ان امور کو جرم قرار دے کر قانونا ممانعت کر دی جائے، ان کے ارتکاب کرنے والے کو قابل سزا قرار دیا جائے تو مسلمان ان معاملات میں غیر مسلم عدالتوں اور غیر مسلم حکام کے بہر حال پابند ہوں گے۔

اخلاق وعبادات سے متعلق احکامات مذہبی آزادی کے تحت ہیں، لہذا غیر مسلم عدالتیں اور حکام کو اس سلسلہ میں مداخلت کا دستوری اعتبار سے کوئی حق نہیں،

بصورت دیگر مذہب میں مداخلت متصور ہوگا، مسلمان بہرصورت اخلاق وعبادت کے معاملہ میں غیر مسلم عدالتوں وحکام کے پابند نہیں ہوسکتے۔

مولانا مصطفی قاسمی لکھتے ہیں کہ غیر مسلم قاضی نہیں بنایا جاسکتا، لیکن اہل ذمہ میں سے کسی شخص کو ان کے باہمی معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے قاضی مقرر کردے تو یہ درست ہوگا، اس کے بعد اصل جواب کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

اعتقادات، اخلاقیات، معاشرت، عبادات، حدود وقصاص، غرض یہ کہ مسلمانوں کے جو خصوصی مسلم پرسنل لا ہیں اس میں غیر مسلم عدالتیں اور غیر مسلم حکام کو کوئی فیصلہ کرنے کا شرعا حق نہ ہوگا۔

معاملات، معاشیات، تجارت، سیاسیات میں جب باہم اختلاف ہوجائے اور اس کا کوئی حل نہ نکل سکے تو ایسی صورت میں غیر مسلم عدالتیں اور غیر مسلم حکام بھی مسلمانوں کے حق میں فیصلہ کرسکتے ہیں۔

۱- سفر میں وصیت کا حکم: قرآن مجید میں ایک خاص پس منظر میں غیر مسلموں کی شہادت کا ذکر ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"یا أیها الذین آمنوا شهادة بینکم إذا حضر أحدکم الموت حین الوصیة اثنان ذوا عدل منکم أو آخران من غیرکم إن انتم ضربتم فی الأرض فاصابتکم مصیبة الموت، الآیة" (سورۂ مائدہ: ۱۰۶ تا ۱۰۸)۔

ان آیات میں جو حکم بیان ہوا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان حالت سفر میں ہو اسی حالت میں اس کا آخری وقت آپہنچے اور وہ اپنے مال واسباب یا کسی بھی چیز کی وصیت کرنا چاہے تو اپنے میں سے دو عادل افراد کو یا غیروں میں سے دو کو اپنی وصیت پر گواہ بنادے

(احکام القرآن ۲/ ۶۰۱ تا ۶۰۲ جصاص رازی، بحوالہ غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق ۱۵۹ تا ۱۶۱ حضرت مولانا سید جلال الدین عمری، امیر جماعت اسلامی ہند)۔

۲- کیا صرف اہل کتاب کی گواہی مسلمانوں کے حق میں معتبر ہے؟

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت سعید بن مسیبؒ، قاضی شریحؒ، ابن سیرینؒ، امام اوزاعیؒ، امام ثوریؒ، اور امام احمد بن حنبلؒ کی رائے یہ ہے کہ "او آخران من غیرکم" کے الفاظ یہاں اہل کتاب کے لئے ہیں، ان کے نزدیک سفر میں وصیت کی نوبت آجائے اور مسلمان موجود نہ ہوں تو اہل کتاب میں سے دو کو گواہ بنایا جاسکتا ہے (دیکھئے: فتح الباری ۵/ ۴۱۳، ابن حجر عسقلانیؒ ان میں سے صحابہ وتابعین کی رایوں کے لئے دیکھی جائے تفسیر طبری ۱۱/ ۱۶۰ تا ۱۶۶، بحوالہ غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق/ ص ۱۶۲ تا ۱۶۶)۔

اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو اس کے شان نزول میں آئی ہے، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت ہے کہ قبیلہ بنو سہم کے ایک صاحب جو مسلمان تھے، جن کا نام بدیل یا بزیل بتایا گیا ہے تمیم داری اور عدی بن بدا کے ساتھ سفر پر گئے اور اس سفر میں ان کا ایک ایسی جگہ انتقال ہوگیا جہاں کوئی مسلمان نہ تھا، انتقال سے پہلے انہوں نے اپنا سامان ان دو اشخاص کے حوالہ کردیا اور کہا کہ اسے ان کے گھر والوں کو پہنچادیں، تمیم کہتے ہیں کہ اس شخص کے مرنے کے بعد ہم نے اس کا کچھ سامان رکھ لیا، اس میں چاندی کا ایک پیالہ بھی تھا، جس پر سونے کے نقش ونگار تھے، یہ اس کا سب سے قیمتی سامان تھا، اسے ایک ہزار درہم میں فروخت کیا اور رقم آپس میں تقسیم کرلی باقی سامان بدیل کے رشتہ داروں کے حوالہ کردیا، انہوں نے اس میں قیمتی پیالہ نہ دیکھا جو بدیل اپنے ساتھ لے گئے تھے، ایک روایت ہے کہ وہ سامان جو اس نے ان دونوں کے حوالہ کیا تھا اس کی فہرست اسی سامان میں موجود تھی، سامان اس کے مطابق نہیں تھا، اس میں وہ پیالہ بھی غائب تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت میں یہ مقدمہ پیش ہوا تو یہ آیات نازل ہوئیں، تمیم اور عدی سے جب پیالہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے قسم کھا کر اپنی ناواقفیت ظاہر کردی، لیکن جلد ہی پیالہ مکہ میں ایک شخص کے پاس دیکھا گیا، اس نے بتایا کہ یہ تمیم اور عدی سے خریدا گیا ہے، اس کے بعد بدیل کے رشتہ داروں نے قسم کھائی کہ پیالہ انہی کا ہے اور تمیم اور عدی نے غبن کیا ہے، چنانچہ ان آیات کی روشنی میں ان کے حق میں فیصلہ کردیا گیا۔

(بخاری شریف ۱/ ۳۹۰، کتاب الوصایا، ترمذی ۲/ ۱۳۶، ابواب التفسیر، سورہ مائدہ، ابوداؤد ۲/ ۵۰۷ تا ۵۰۸، کتاب القضاء باب شهادة اهل الذمة فی الوصیة فی السفر، معارف القرآن ۳/ ۲۵۳ تا ۲۵۸ وغیرہ)۔

۳- اہل کتاب کے علاوہ دیگر مسلموں کی گواہی بھی معتبر ہے، مسلمانوں کے حق میں:

اس مسئلہ میں ایک رائے یہ بھی رہی ہے کہ "آخران من غیرکم" کو اہل کتاب کے ساتھ مخصوص سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، الفاظ عام ہیں ان میں سب ہی

غیر مسلم آجاتے ہیں، یہ رائے سلف میں سعید بن جبیرؒ مجاہدؒ، ابن سیرین، ابن زید، عبیدہ بن عمرو السلمانیؒ وغیرہ کی ہے، علامہ طبری نے اسی کی تائید کی ہے، کہتے ہیں: ''أو آخران من غیر کم'' اللہ تعالی نے کسی گروہ کی تخصیص نہیں کی ہے، الفاظ عام ہیں، جو لوگ اسلام سے باہر ہیں چاہے وہ یہودی اور نصرانی ہوں یا مجوسی روایت پرست سب ہی اس میں آجاتے ہیں، یہی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے (غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق/ص ۱۶۴)۔

۴- مسلمان کی عدم موجودگی یا موجودگی میں غیر مسلم گواہ ہوسکتے ہیں:

قرآن مجید کے الفاظ سے ایک استدلال یہ کیا گیا ہے کہ سفر میں وصیت پر دو عادل مسلمانوں یا دو غیر مسلموں کو گواہ بنانے کا اختیار ہے، وصیت کرنے والا ان میں سے جن کو گواہ بنانا چاہے بنا سکتا ہے، لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس میں یہ اختیار نہیں ہے بلکہ آیت کا منشا یہ ہے کہ سفر میں اگر مسلمان گواہ نہ ملیں تو غیر مسلموں کو گواہ بنایا جائے۔

ان معروضات کی روشنی میں معاملات، معاشیات، سیاسیات، بیع وشراء، قرض کے لین دین، زمین وجائداد کی خرید وفروخت، باہمی نزاعات اور جرائم وغیرہ کے سلسلہ میں غیر مسلم عدالتیں اور غیر مسلم حکام مسلمانوں کے حق میں فیصلہ کرسکتے ہیں اور عصر حاضر میں ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کرسکتے ہیں۔

☆☆☆

عرض مسئلہ:

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا خورشید احمد اعظمی[1]

جامعہ مظہر سعادت ہانسوٹ، گجرات کے زیر اہتمام اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے انیسویں فقہی سمینار کے موضوعات وعناوین میں سے ایک موضوع ہے، "غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق" طلاق، ایک شرعی حق ہے جو نکاح کے ساتھ ہی شوہر کو حاصل ہوجاتا ہے، اور عام حالات میں وہی اس کے استعمال کا مجاز بھی ہے، یا پھر وہ جس کو اجازت دے، کسی غیر کے ذریعہ طلاق کی ایک صورت تفویض وتملیک ہے، دوسری صورت توکیل، بعض حالات میں مسلمان قاضی یا حاکم کو علامۃ المسلمین پر ولایت کے سبب یہ حق حاصل ہوجاتا ہے، خواہ شوہر اس پر راضی نہ ہو۔

نیز طلاق، زوجین کے مابین حل نزاع کی آخری شکل ہے، جو اس سے ماقبل کی تمام مساعی مخلصہ کی ناکامی کے بعد انتہائی ناگزیر حالات میں اختیار کرنا مناسب ہے، کیونکہ شریعت میں اسے "أبغض الحلال إلى الله تعالىٰ" سے تعبیر کیا گیا ہے، اور چونکہ کتاب اللہ کی سورہ "الطلاق" میں اس سے متعلق کچھ امور کے ذکر کے ساتھ بار بار مختلف پیرایہ میں تقویٰ کا بھی ذکر کیا گیا ہے، اس لئے اس مقدس رشتہ کو ختم کرتے وقت اللہ کا خوف اور تقویٰ بھی ملحوظ رہنا چاہئے۔

عرض مسئلہ تحریر کیے جانے کے وقت تک موضوع سے متعلق کل چونتیس مقالے موصول ہوئے، اکثر مقالہ نگار نے اس امر کی طرف اہتمام کے ساتھ توجہ دلائی کہ وہ ممالک جہاں شرعی اسلامی قوانین پر فیصلہ کی سہولیات مہیا نہیں ہیں، کوشش کی جائے کہ وہاں کی عدالتوں میں مسلمانوں کے مسائل میں اسلامی شریعت سے فیصلہ کا نظم ہوجائے، نیز اپنے طور پر محاکم شرعیہ کا نظم کیا جائے، اور اپنے مسائل کو غیر مسلم عدالتوں میں لیجانے کے بجائے شرعی پنچایتوں کے ذریعہ حل کرایا جائے، اور ان کے فیصلوں کو برضا وخوشی تسلیم کرلیا جائے، اس مضمون کی تائید اور استدلال کے لئے مقالہ نگار حضرات نے ان آیات کریمہ کا ذکر کیا جن میں شریعت کے فیصلہ کو تسلیم کرلینے کی ترغیب اور ان کے مطابق فیصلہ نہ کرنے یا نہ ماننے پر وعیدیں مذکور ہیں، مثلاً سورۂ نساء کی آیت: "فلا وربك لايؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما" (سورہ نساء: ۶۵) یا سورۂ مائدہ کی آیت: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون" (سورہ مائدہ: ۴۷) اور اس کے ہم معنی آیات، نیز اسی ضمن میں شرعی قاضی کی صفات اور شرائط بھی تفصیل سے ذکر کی گئیں، جن میں سے ایک اہم شرط اس کا مسلمان ہونا ہے۔

اکیڈمی نے برطانیہ وغیرہ میں عدالتوں کے ذریعہ حصول طلاق کی متعدد صورتوں کا سوالنامہ میں ذکر کیا ہے۔ اس میں پہلی صورت یہ ہے کہ شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے، پھر عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کردیتی ہے، اس صورت کا کیا حکم ہوگا اور کیا اس درخواست کو تفویض وتحکیم مانا جاسکتا ہے، اور اسی بنیاد پر غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہوگا؟

جواب میں جج کے فیصلہ کے متعلق ایک قول تو یہ ہے کہ اس کا فیصلہ طلاق معتبر نہیں، اور اس کے ذریعہ کی گئی فرقت نافذ نہیں ہوگی، جب تک شوہر خود طلاق نہ دے عورت مطلقہ نہ ہوگی، فیصلہ معتبر نہ ہونے کی بنیادی وجہ جج کا غیر مسلم ہونا ہے، مولانا محمد مصطفی اور مولانا محمد احسن نے درخواست کو نہ تفویض قرار دیا ہے اور نہ تحکیم، اور آیت کریمہ: "لايتخذ المومنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين... الآية" (آل عمران: ۲۸) نیز "لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (سورہ نساء: ۱۴۱) کا ذکر کیا ہے، مولانا عطاء اللہ صاحب لکھتے ہیں کہ تفویض طلاق ایک حق ہے جو صرف اپنی منکوحہ کے لئے استعمال کرسکتا

[1] المکتب العلمی، محلہ رگھوناتھ پورہ، مئو۔

ہے، عدالت کے لئے نہیں، غالبًا انہیں "التفويض هو تمليك الزوجة الطلاق" سے اشتباہ ہوگیا، ورنہ شامی کی عبارت "تفويضه للزوجة أو غيرها" واضح ہے کہ تفویض طلاق غیر منکوحہ کے لئے بھی درست ہے، انھوں نے درخواست کو تحکیم کی صورت بھی اس لئے نہیں مانا کہ "لا يجوز تحكيم الكافر" مولانا لطیف الرحمن نے بھی اسی دلیل کو اختیار کیا ہے، اور مولانا محمد موسی تفویض و تحکیم کے ساتھ توکیل کی صورت بھی درست نہیں مانتے ہیں، کیونکہ جج تو اپنے اعتبار و اختیار سے فیصلہ کرے گا، اور فسخ نکاح میں اسباب فسخ کے ساتھ قضاء قاضی بھی ضروری ہے، اور اہلیت قضا کے لئے اسلام شرط ہے، اسی شرط کے مفقود ہونے کے سبب خورشید احمد اعظمی نے بھی فیصلہ کو غیر معتبر کہا ہے، اور درخواست کو تفویض کی صورت قرار نہیں دیا ہے، نیز مولانا صبیح اختر بھی تفویض اس لئے نہیں مانتے کہ تفویض کے الفاظ وعبارات متعین ہیں، اور وہ مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے۔ یہ توکیل بھی نہیں مانتے، کیونکہ وکیل، مؤکل کی رائے اور مشیت کا پابند ہوتا ہے، جبکہ جج اپنی صوابدید اور مشیت سے فیصلہ کرتا ہے، انھوں نے تحکیم و تملیک کی صورت قرار دیا ہے، جبکہ تملیک بھی تفویض کے ہی مترادف ہے، مولانا محمد فاروق صاحب بھی درخواست کو تحکیم کی صورت مانتے ہیں، اور ان دونوں حضرات نے بھی جج نے غیر مسلم ہونے کے سبب فیصلہ کو غیر معتبر قرار دیا، "لأن القضاء من باب الولايات" غالبًا انھوں نے عدالت اور جج کے منصب کا لحاظ کرتے ہوئے درخواست کو تحکیم کی صورت پر محمول کیا ہے، ورنہ تحکیم تو فریقین کی طرف سے ہوتی ہے اور یہاں درخواست صرف شوہر کی طرف سے ہے، مولانا کلیم اللہ نے تفویض کی صورت قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ غیر مسلم عدالت کو تحکیم کا اختیار نہیں دیا جاسکتا، فیصلہ پھر بھی اگر اسلامی قوانین کے مطابق ہو جس کی توثیق معتبر علماء اور تحریکات اسلامی سے ہوجائے تو قبول ہوگا، انھوں نے فتاوی معاصرہ کی عبارت نقل کیا ہے:

"لأن الزواج والطلاق من باب الولايات ولا ولاية لغير المسلم على المسلم ولكن يجب أن يوثق هذا الزواج لدى الجهات الرسمية الإسلامية المختصة بذلك"۔

مولانا محمد ابوبکر نے غیر مسلم عدالت میں فسخ کی درخواست کو لایعنی عمل قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ شوہر خود طلاق دے، اور پریشانی سے بچنے کے لئے عدالت سے توثیق کرائے، مولانا ابوسفیان، مولانا افتخار احمد، مولانا عبید اللہ، مولانا محمد اقبال، اور مولانا شیر محمد نے درخواست کی نوعیت پر کلام کئے بغیر جج کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے اس کے ذریعہ کی گئی فرقت کو غیر معتبر کہا ہے۔ مفتی معز الدین قاسمی نے کوئی واضح جواب دینے کے بجائے مذکورہ اور اس کے بعد کی دونوں صورتوں کے بارے میں مجموعی طور پر یہ بات لکھی ہے کہ مسلم پرسنل لا کا قانونی تحفظ حاصل نہ ہونے کی وجہ سے عدالتوں کے فیصلے جبر کی صورت ہوتے ہیں جسے لازم کرنا شرعا درست نہیں، لیکن مذکورہ صورت میں تو شوہر خود طلاق کی درخواست دے رہا ہے، اور طلاق کا وقوع عورت کی رضا پر موقوف نہیں۔

مذکورہ پہلی صورت میں جج کے فیصلہ کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے ذریعہ دی گئی طلاق معتبر اور نافذ ہوگی، اس کے قائلین نے درخواست کو تفویض یا توکیل کی صورت قرار دیا ہے، اور مفوض الیہ یا وکیل کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، مولانا رضوان الحسن اور مولانا ارشد شاداب نے تفویض اور توکیل کی صورت مانی ہے۔ جبکہ فقہاء نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے، لیکن ان دونوں ہی حضرات نے دلیل میں وہی فقہی عبارات ذکر کی ہیں جو توکیل سے متعلق ہیں، مثلاً: "إذا قال الرجل طلق امرأتي فله أن يطلقها في المجلس وبعده" (ھدایہ) مولانا محمد اشرف، مولانا اشتیاق احمد، مفتی انور علی اور مولانا ذکاء اللہ شبلی نے شوہر کی درخواست کو تفویض کی صورت قرار دیا ہے، ان میں سے بعض نے جج کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے تحکیم کی صورت نہ ہونے کی صراحت کی ہے اور تفویض اس لئے مانا ہے کہ مفوض الیہ کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، لیکن فقہاء کی صراحت کے مطابق تفویض یا تملیک طلاق مقید بالمجلس ہوتی ہے، لہٰذا جس مجلس میں درخواست جج تک پہنچی اس مجلس میں اگر اس نے طلاق کا فیصلہ نہیں دیا تو پھر اس کا اختیار ساقط ہوجائے گا، اور کسی دوسری مجلس میں اس کی دی ہوئی طلاق لغو اور باطل ہونی چاہئے، مولانا ظفر الاسلام صاحب نے "کفایت المفتی" سے ایک فتوی کا ذکر کیا ہے کہ (غیر مسلم جج) کسی مسلمان عالم کو مجاز کردے کہ وہ شرعی فیصلہ کرے، پھر وہ اپنی عدالت سے اس کو نافذ کردے، مفتی صاحب کا یہ فتوی ایک مفقود الخبر شخص سے متعلق ہے، اس کا حوالہ سوالنامہ میں مذکور دوسری اور تیسری صورت کے لئے زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، زیر بحث صورت میں تو یہ ترکیب بھی اختیار کی جاسکتی ہے کہ اگر کسی خدشہ اور پیچیدگی کے سبب شوہر عدالت کے ذریعہ ہی طلاق نافذ کرانا چاہتا ہے، تو جج کے فیصلۂ طلاق کے بعد شوہر خود بھی زبانی طلاق دیدے، مولانا نے "بحث ونظر" مجلہ کے حوالہ سے یورپی کونسل برائے تحقیق وافتاء کے ایک فیصلہ کا بھی ذکر کیا ہے کہ جب غیر اسلامی قانون کے مطابق اپنا عقد نکاح کیا تو ضمنا اس نے اس قانون کے نتائج کو بھی قبول کرلیا جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس عقد کو صرف قاضی ہی توڑ سکتا ہے، اسے شوہر کی طرف سے تفویض طلاق تصور کرنا ممکن ہے، غیر اسلامی قانون کے مطابق سے مراد غالبًا غیر اسلامی عدالت میں عقد نکاح ہے، پھر بھی یہ تعبیر نامناسب سی لگتی ہے، کیونکہ اسلامی قانون کے مطابق عقد نکاح کے لئے جانبین سے ایجاب وقبول اور دو مسلمان گواہ ہی کافی ہیں، اور اس کے بغیر عقد نکاح درست بھی نہیں، اور اگر اس سے مراد نکاح کے وقت تفویض طلاق کی شرط ہے تو وہ بھی اگر

اسلامی اصول اور قواعد فقہیہ کے تحت آتی ہو جب ہی معتبر ہوگی۔

مولانا عبد القیوم، مولانا عبد اللطیف، مولانا سلمان، مولانا محبوب فروغ، مولانا اختر امام عادل، مولانا عبد الحیٔ، مولانا خورشید انور، اور مولانا عارف باللہ نے شوہر کی درخواست کو توکیل بالطلاق قرار دیتے ہوئے جج کی دی ہوئی طلاق کو درست اور نافذ مانا ہے، کیونکہ طلاق میں بھی غیر مسلم کو وکیل بنانا درست ہے، اور وکالت مقید بالمجلس بھی نہیں ہوتی، اور نہ وکیل کو ولایت حاصل ہوتی ہے، بلکہ توکیل استعانت ہے، مولانا عبد القیوم اور مولانا عبد اللطیف نے طلاق کے لئے کافر کو وکیل بنانے کی بابت ''فتاویٰ عالمگیریہ'' سے یہ جزئیہ تحریر کیا ہے:

''ولو كان أحد الزوجين مسلما والوكيل (بالخلع على خمر أوخنزير) كافرا جاز الخلع ويبطل الجعل''۔

نیز مفتی عبد الرحیم نے عالمگیریہ سے ہی یہ عبارت نقل کی ہے: ''ولو ارتد الوكيل والعياذ بالله كان على الوكالة''۔

مولانا شاہ جہاں ندوی تحکیم کو جج کے غیر مسلم ہونے کے سبب، تفویض مطلق کو مقید بالمجلس ہونے کے سبب، اور توکیل کو جج کے فیصلہ دینے میں خود مختار ہونے کے سبب درست نہیں مانتے، ان کا خیال ہے کہ درخواست کو مقید تفویض مانا جائے، جس کی وجہ سے جج کا اختیار ضابطہ کی کارروائی مکمل ہونے تک ممتد ہوگا، اور اس طرح جج کا فیصلہ طلاق درست ہوگا، مولانا محمد شعیب عمر صاحب کا مقالہ اس پر مبنی رہا کہ غیر مسلم ممالک میں مسلم اقلیت کی صورت حال ضرورت کے دائرہ میں آتی ہے، جماعت علماء کو اس پر غور کرنا چاہئے، انھوں نے فیصلہ یا درخواست کے متعلق کسی رائے کا تعین نہیں کیا۔

ان سبھی مقالہ نگار حضرات کی آراء کی تفصیل سے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ شوہر کی درخواست کو تحکیم قرار دینا بھی لغو اور بے مقصد ہوگا، کیونکہ غیر مسلم کو حکم بنانا درست نہیں، اس کے فیصلہ کا کوئی اثر نہیں، تفویض اس لئے نہیں قرار دے سکتے کہ سوالنامہ میں مذکور الفاظ تفویض پر دلالت نہیں کرتے، نیز تفویض مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے، اور توکیل بھی قرار دینا اس لئے موزوں نہیں کہ وکیل مؤکل کی مشیت کا پابند ہوتا ہے ''الوكيل المطلوب منه الفعل شاء أو لم يشأ'' اور ضروری نہیں کہ جج ضابطہ کی کارروائی کے بعد طلاق ہی نافذ کرے، لہٰذا جب اس کی یہ پوزیشن ہے کہ وہ اپنی صوابدید اور مشیت سے ہی فیصلہ کرے گا تو طلاق کا فیصلہ کرنے کی صورت میں ہمارے اس کو وکیل تصور کر لینے سے اس کی حیثیت وکیل کی نہیں ہو جائے گی، صورت حال مشکوک ہے اور ہدایہ کی عبارت ہے ''لا تطلق بالشک والإحتمال'' لہٰذا صاف اور بے غبار صورت وہی ہے جس کی طرف بعض مقالہ نگار نے اشارہ کیا کہ اگر کوئی قانونی پیچیدگی اور مشکل شوہر کے خود طلاق دینے سے پیدا ہو سکتی ہے تو اولاً وہ عدالت سے طلاق دلوائے، اور پھر خود زبانی طور پر طلاق دیدے، اس کے طلاق دینے کی وجہ سے وہ عورت مطلقہ قرار پائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر عقد نکاح کے وقت ہی ان غیر مسلم ممالک میں تفویض شرط ہو، اور نکاح بھی عدالت کے ذریعہ ہی ہو، جس میں جج کو تفویض طلاق کی شرط ہو اور شوہر نے اسے قبول کیا ہو، تو چونکہ مفوض الیہ کا مسلمان ہونا شرط نہیں شوہر کی درخواست پر جج اپنی صوابدید سے طلاق دینے کا مالک ہوگا، اور اس کی دی ہوئی طلاق نافذ ہوگی۔

سوالنامہ میں مذکور دوسری صورت یہ ہے کہ عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کر دیا جائے، عدالت، شوہر کو بلا کر دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا منظور کرنا ہوگا، اور کارروائی کے بعد علیحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟ اس صورت میں مقالہ نگار کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ جج کا فیصلۂ طلاق معتبر اور نافذ ہوگا، اس کے قائلین میں مولانا اختر امام عادل اور مولانا ارشد شاداب نے لکھا ہے کہ دستخط کی حیثیت توکیل کی ہوگی، مفتی عبد الرحیم صاحب بھی توکیل کی ہی صورت قرار دیتے ہیں، اور مولانا محبوب فروغ نے تفصیل کیا ہے کہ عورت کا دستخط خلع کے لئے توکیل اور شوہر کا دستخط توکیل بالطلاق پر دلالت کرتا ہے، اور بقول امام محمد رحمہ اللہ خلع میں بھی شخص واحد جانبین کا وکیل ہو سکتا ہے، مولانا عارف باللہ لکھتے ہیں کہ دستخط لینا تفویض طلاق پر اکراہ ہے جج کا فیصلۂ طلاق معتبر ہوگا ''لأن الإكراه لا يمنع صحة الإعتاق والطلاق''

مولانا ابوبکر کی رائے ہے کہ شوہر کے بخوشی دستخط کے بعد جج کے فیصلۂ طلاق میں دستخط کی حیثیت تحریری طلاق کی ہوگی، جبکہ مولانا نے پہلی صورت میں شوہر کے دستخط کو لایعنی عمل قرار دیا ہے، انھوں نے دلیل میں شامی کی عبارت ''ولو قال أكتب طلاق امرأتي كان اقرارا بالطلاق وإن لم يكتب'' پیش کیا ہے، مولانا کے اس قول اور دلیل کے پیش نظر تو عدالت طلاق کا فیصلہ کرے یا نہ کرے عورت مطلقہ ہو جائے گی، جیسا کہ ''وإن لم يكتب'' سے ظاہر ہے، اور مولانا محمد فاروق لکھتے ہیں کہ شوہر کا بخوشی دستخط کر دینا اپنے رشتۂ ازواج کا معاملہ بخوشی حاکم کے سپرد کر دینا ہے اور یہی مطلب ہے امر باللہ کا اور اسی بنیاد پر

انھوں نے جج کے فیصلہ کو معتبر قرار دیا ہے، جبکہ انہوں نے بھی پہلی صورت میں شوہر کی درخواست کو تحکیم کی صورت قرار دیکر جج کے فیصلہ کو غیر معتبر کہا ہے۔

مذکورہ دوسری صورت میں مقالہ نگار کی دوسری جماعت تفصیل کی قائل ہے، اگر شوہر نے کسی دباؤ کے بغیر اپنی رضامندی سے دستخط کیا ہے تو مولانا محمد اشرف اسے تفویض کی صورت، اور مولانا عبداللطیف، مولانا سلمان اور مولانا خورشید انور اس کو توکیل کی صورت قرار دیتے ہوئے فیصلہ طلاق معتبر اور نافذ مانتے ہیں، مولانا خورشید انور نے یہ بھی صراحت کی ہے کہ اگرچہ بالجبر راضی ہوا ہو، نیز مولانا محمد اشرف بھی توکیل بالطلاق پر مجبور کئے جانے کی صورت میں کئے گئے دستخط کو توکیل کی صورت ہی قرار دیتے ہیں، ان حضرات نے بطور استشہاد شامی کی عبارت: ''إذا أكره على التوكيل بالطلاق توكيل فطلق الوكيل فإنه يقع'' کا ذکر کیا ہے۔

اور اگر شوہر نے بغیر رضامندی کے جبر و اکراہ کے تحت دستخط کیا ہے، تو ان سبھی حضرات کے نزدیک جج کا فیصلۂ طلاق معتبر نہ ہوگا، مولانا خورشید انور اور مولانا محمد اشرف نے ''فلو اكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق، لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة'' سے استدلال کیا ہے، اور مولانا سلمان نے خانیہ کے اس جزئیہ کو ذکر کیا ہے: ''امرأة قالت لزوجها: أتريد أن أطلق نفسي؟ فقال: نعم، فقالت: طقت نفسي. إن كان الزوج نوى تفويض الطلاق إليها طلقت واحدة وإن عنى بذلك طلقي نفسك إن استطعت لا تطلق''۔

عدالت میں عورت کی درخواست اور شوہر کے دستخط کی صورت میں تیسری جماعت اس کی قائل ہے کہ جج کے غیر مسلم ہونے کی وجہ سے اس کے فیصلۂ طلاق سے عورت مطلقہ نہیں ہوگی، مولانا محمد مصطفی، مولانا محمد احسن اور مولانا محمد موسیٰ نے لکھا ہے کہ دستخط کی کوئی حیثیت نہیں، مولانا ابوسفیان صاحب نے عورت کے عدالت میں جانے کو اسکی حماقت سے تعبیر کیا ہے، مولانا کلیم اللہ نے بھی اس کے اس فعل کو درست نہیں کہا، وہ لکھتے ہیں کہ اسلامی تحریکات سے خلع حاصل کر کے پھر عدالت سے توثیق کرائے، مولانا صبیح اختر، مولانا رضوان الحسن، مولانا لطیف الرحمن، مولانا افتخار احمد، مولانا عبداللہ، مولانا عطاء اللہ، مولانا شیر علی، مولانا معز الدین اور مولانا ذکاء اللہ شبلی نے بھی جج کے غیر مسلم ہونے کے سبب اس کے فیصلہ کو غیر معتبر کہا ہے، مولانا انور علی اور مولانا اشتیاق احمد لکھتے ہیں: دستخط عموماً عدالتی دباؤ کے تحت ہونے کے سبب تفویض طلاق پر بھی محمول کرنا مشکل ہے، مولانا عبدالحی، مولانا محمد اقبال اور خورشید احمد اعظمی نے اس صورت کو تحکیم کی شکل قرار دیا ہے اور ''لایجوز تحکیم الکافر'' کے تحت فیصلہ کو غیر معتبر کہا ہے، مولانا ظفر الاسلام صاحب لکھتے ہیں کہ دستخط کی حیثیت تفویض کی ہے، اسے تحکیم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، مگر مولانا نے جج کے فیصلہ کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا۔

عارض مسئلہ کے نزدیک عورت کی درخواست اور شوہر کے دستخط کے بعد چونکہ یہ صورت ''تولية الخصمين حاكما يحكم بينهما وركنه النظم الدال عليه مع قبول الآخر ذلك'' نیز ''ليس المراد خصوص لفظ التحكيم'' کے تحت آتی ہے، لہٰذا صورت تحکیم کی ہے، لیکن اس کی شرط حکم کا مسلمان ہونا مفقود ہونے کی وجہ سے اس کا فیصلہ فرقت یا فسخ نکاح غیر معتبر ہوگا، سوالنامہ میں مذکور تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا تو مگر دستخط و تفویض پر تیار نہیں ہوا، اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا، تو اس کا کیا حکم ہوگا، جبکہ اسی صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے؟ اس کے جواب میں مولانا عارف باللہ لکھتے ہیں کہ اگر نکاح کے وقت قانوناً طلاق کی تفویض بھی کرنی ہوتی ہو تو قاضی کی تفریق معتبر ہوگی، مولانا ظفر الاسلام لکھتے ہیں کہ جج لالچی نہ ہو، شوہر متعنت ہو تو قضاء علی الغائب کی قبیل سے فیصلہ نافذ ہوگا۔

بقیہ تمام ہی مقالہ نگار نے اس صورت میں جج کے فیصلہ کو غیر معتبر قرار دیا ہے، مولانا اختر امام عادل اور مولانا سلمان نے لکھا ہے کہ عورت کو طلاق دینے کا حق نہیں ہے، لہٰذا وہ کسی کو اس کے لئے وکیل بھی نہیں بنا سکتی، مولانا خورشید انور صاحب نے بھی ''الطلاق بالرجال'' کا حوالہ دیا ہے، اور دیگر حضرات نے ''لا ولاية لكافر على مسلم'' اور ''الكافر ليس بأهل القضاء على المسلم'' کے تحت غیر معتبر کہا ہے، مولانا شاہ جہاں ندوی نے معتبر اور نافذ نہ ماننے کے باوجود غیر مسلم ممالک میں مسلم اقلیتوں کے احوال کو ضرورت کے دائرہ میں شمار کرتے ہوئے، اس صورت میں شوہر کے اوپر طلاق کو لازم قرار دیا ہے، لیکن مولانا کی اس بات سے اس لئے اتفاق نہیں کیا جاسکتا کہ ان ممالک میں شرعی پنچایتیں اس ضرورت کو پورا کرسکتی ہیں، نیز اگر عورت سخت مجبوریوں کے تحت تفریق چاہتی ہے تو فسخ نکاح کے پر پیچ راستہ کی طرف قدم بڑھانے سے پہلے اس کے سامنے خلع کا راستہ بھی موجود ہے، اور فسخ سے پہلے اس کی کوشش بھی لازم ہے۔

سوالنامہ میں مذکور چوتھی صورت یہ ہے کہ جج اگرچہ غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا ہے، مگر مسلمان ہے وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے، تو کیا اس کو مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے، اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے؟

جواب میں مولانا کلیم اللہ عمری لکھتے ہیں کہ اسے مسلمان حاکم یا قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی، کیونکہ وہ غیر مسلم عدالت کا کل پرزہ ہے، مولانا محمد اشرف اور مولانا شاہ جہاں بھی اس مسلمان جج کو مسلم قاضی وحاکم کی حیثیت نہیں دیتے، لیکن اس کا فیصلہ اسلامی شریعت کے مطابق ہو تو معتبر مانتے ہیں، مولانا سلمان ضرورۃً اسے مسلمان قاضی کے قائم مقام مانتے ہیں، مولانا عارف باللہ اور مولانا ابوبکر اس شرط کے ساتھ قائم مقام مانتے ہیں کہ اسے شریعت کے مطابق فیصلہ کا اختیار ہو، مولانا انور علی، مولانا اشتیاق احمد اور مولانا رضوان الحسن نے شرط کی وضاحت کی ہے کہ وہ شرعی احکام سے واقف ہو اور اسکے مطابق فیصلہ کرے تو قائم مقام ہوسکتا ہے، ان کے علاوہ دیگر سبھی مقالہ نگار نے بھی اسے مسلم قاضی یا حاکم کی حیثیت دی ہے، اس کا فیصلہ شریعت کے مطابق ہو تو معتبر ہوگا، بھی حضرات در مختار کی عبارت "ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرًا" سے استدلال کیا ہے۔ مولانا خورشید انور نے "امداد الفتاوی" سے نقل کیا ہے کہ حضرت تھانوی علیہ الرحمہ سے دریافت کیا گیا کہ جن مسائل میں قضا اور قاضی کی ضرورت ہے ان میں انگریزی عدالت کا حکم وفیصلہ وہی حکم رکھتا ہے یا نہیں تو آپ نے جواب دیا کہ اگر صاحب اجلاس مسلم ہو وہ شرعًا قاضی ہے، نیز مفتی عبدالرحیم صاحب کے ایک فتوی میں بھی مذکور ہے کہ جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلمان جج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے (فتاوی رحیمیہ ۸/ ۴۰۴)۔

اکیڈمی نے اخیر میں اس بابت کچھ وضاحت طلب کی ہے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کرسکتے ہیں، یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کرسکتے ہیں۔

جواب میں مولانا کلیم اللہ عمری لکھتے ہیں کہ فیصلے اسلام کے مطابق ہوں جن کی توثیق مستند علماء سے ہو تو قابل قبول ہوں گے، مولانا محمد اقبال قاسمی لکھتے ہیں کہ مسلمانوں کے کسی بھی معاملہ کا فیصلہ نہیں کرسکتے، مولانا محبوب فروغ اور مولانا خورشید انور کی رائے ہے کہ وہ امور جن میں وکیل بنانا جائز ہے غیر مسلم عدالت کا فیصلہ نافذ ہوگا مولانا محمد احسن، مولانا ابوسفیان اور مولانا شیر علی صاحبان نے لکھا ہے کہ امور دنیویہ میں ان کے فیصلے شریعت کے مطابق ہوں گے تو قبول ہوں گے، شرعی معاملات میں ان کے فیصلے معتبر نہیں ہوں گے، مولانا انور علی، مولانا اشتیاق احمد اور مولانا شاہ جہاں نے لکھا ہے جرائم اور مالیاتی امور میں جو فیصلے شریعت سے متصادم نہ ہوں قبول ہوں گے، مولانا صبیح اختر، مولانا عبدالقیوم، مولانا سلمان، مولانا محمد مصطفی، مولانا لطیف الرحمن، مولانا عبیداللہ، مولانا ظفر الاسلام، مولانا عبدالحئی، مفتی عبدالرحیم اور خورشید احمد اعظمی کی رائے ہے کہ وہ امور ومعاملات جو مسلمانوں کے ساتھ باہم خاص ہیں، دینی وعائلی مسائل ان میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا، اسی مفہوم کو مولانا ابوبکر، مولانا ارشد شاداب، اور مولانا محمد موسیٰ نے اس انداز سے پیش کیا ہے کہ وہ امور جن میں قضاء قاضی ضروری ہے ان میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا، دنیاوی امور جن میں قضاء قاضی ضروری نہیں ان میں غیر مسلم عدالتوں کا فیصلہ قبول کیا جاسکتا ہے۔ مولانا افتخار احمد، مولانا رضوان الحسن، مولانا محمد فاروق، مولانا عبداللطیف، مولانا معزالدین، مولانا محمد عمر شعیب اور مولانا ذکاء اللہ شبلی نے سوالنامہ کی اس شق سے کوئی تعرض نہیں کیا۔

اور عرض مسئلہ کے آخر میں پھر اسی بات کا اعادہ، کہ غیر مسلم ممالک میں آباد مسلمانوں کو اپنے علاقوں میں شرعی پنچایتیں قائم کرکے ان ہی کے ذریعہ اپنے مسائل کا حل طلب کرنا چاہئے، اور امید تو یہی ہے کہ ہر ایسے ملک میں بسنے والے مسلمان اپنی اس ذمہ داری سے غافل نہیں ہوں گے، جیسا کہ برطانیہ کے بارے میں ۱۲/ جولائی ۲۰۰۹ء کے راشٹریہ سہارا اردو میں ایک خبر اس عنوان سے شائع ہوئی ہے کہ "برطانیہ میں غیر مسلم بھی شرعی عدالت کی پناہ میں" نیز رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ سے شائع ہونے والے صحیفہ اسبوعیہ "العالم الاسلامی" کے ۱۰/ اگست ۲۰۰۹ء کے شمارہ میں بھی اس عنوان سے ایک خبر شائع ہوئی ہے:

"في بريطانيا غير المسلمين يفضلون المحاكم الإسلامية" اس خبر کی تفصیل میں یہ بھی مذکور ہے کہ برطانیہ میں تقریبا ۸۵ شرعی پنچایتیں کام کر رہی ہیں، جن کی طرف اپنے مسائل کے حل کے لئے رجوع کرنے والے غیر مسلمین کی تعداد ۵ فیصد سے کم نہیں ہے۔

دوسرا باب: تفصیلی مقالات

غیر مسلم ممالک کی عدالتوں سے طلاق کے فیصلے

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی[1]

غیر مسلم ممالک میں آباد مسلمان اقلیتوں کے لئے ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ عدالتی فیصلوں کا حکم ان کے لئے کیا ہوگا؟ اس سلسلہ میں چند باتیں قابل غور ہیں:

۱- کیا غیر مسلم مسلمانوں کے معاملہ میں شرعاً قاضی ہوسکتا ہے؟

۲- اگر غیر مسلم حکومت کی طرف سے مسلمان قاضی مقرر کیا جائے تو مسلمانوں کے حق میں اس کے فیصلہ کی حیثیت کیا ہوگی؟

۳- کیا غیر مسلم دو مسلمانوں کے درمیان حکم بن سکتا ہے؟

۴- کیا غیر مسلم ایسے معاملات میں مسلمانوں کا وکیل بن سکتا ہے جو خالص شرعی نوعیت کے ہوں؟

۵- اگر غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا ہے تو تمام معاملات میں یا کچھ مخصوص معاملات میں؟

غیر مسلم جج:

۱- بنیادی طور پر ہر انسان کو اپنے معاملات میں خود ہی تصرف کرنے کا حق حاصل ہے، اسی لئے تمام عقود میں تراضی کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور تمام فسوخ میں بھی طرفین کی رضامندی ضروری ہے، سوائے اس صورت کے جس میں شریعت نے کسی ایک فریق کو ایک طرفہ طور پر اس معاملہ کے فسخ کرنے کا اختیار دیا ہو؛ البتہ جب کسی نقص کی وجہ سے وہ قوت فیصلہ سے محروم ہوتا ہے تو وہ بذات خود تصرف نہیں کرسکتا؛ جیسے نابالغ، مجنون اور سفیہ، سفیہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پچیس سال کی عمر ہونے کے بعد تصرف کا مجاز ہوجاتا ہے؛ لیکن جمہور کے نزدیک جب تک اس کا شعور پختہ نہ ہوجائے اور سفاہت کی کیفیت ختم نہ ہوجائے، وہ مسلوب الاختیار ہوتا ہے (دیکھئے: رد المحتار مع الدر المختار، کتاب الحجر: ۹/ ۲۱۸-۲۱۹، ط: دیوبند) اور اس کا عقد یا فسخ معتبر نہیں ہوتا ہے، اسی طرح بعض اوقات مفاد عامہ کے تحت حکومت کو بعض لوگوں کے اختیارات سلب کر لینے کا حق حاصل ہوتا ہے: جیسے مفتی ماجن اور طبیب جاہل (دیکھئے: رد المحتار مع الدر المختار، کتاب الحجر: ۹/ ۲۱۴-۲۱۵، مع تحقیق عادل واحد) مفتی ماجن (آوارہ خیال مفتی) کے اختیارات اس لئے سلب کر لئے جاتے ہیں کہ اس کا تصرف دینی اعتبار سے لوگوں کے لئے نقصاندہ ہوسکتا ہے، اور طبیب جاہل کے اختیارات اس لئے سلب کر لئے جاتے ہیں کہ اس کی وجہ سے لوگوں کی صحت اور زندگی کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔

اگر کوئی شخص تصرف کرنے کا اختیار نہ رکھتا ہو یا رکھتا ہو؛ لیکن اس کا صحیح استعمال نہ کرتا ہو تو افراد اور سماج کے مفادات کے تحفظ کے لئے شریعت حق تصرف دوسروں کی طرف منتقل کرتی ہے، اسی کو فقہ کی اصطلاح میں 'ولایت' کہتے ہیں؛ چنانچہ ولایت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

''الولایة تنفیذ القول علی الغیر'' (الدر المختار ۲/ ۱۹۱، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب التعریفات / ص ۲۸۲)۔

(ولایت دوسرے پر اپنی رائے کو نافذ کرنا ہے)۔

ولایت کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں: ولایت خاصہ اور ولایت عامہ۔

ایک شخص کو دوسرے شخص کی ذات یا املاک میں تصرف کا جو حق حاصل ہوتا ہے، وہ ولایت خاصہ ہے: جیسے لڑکوں پر باپ کی ولایت اور باپ موجود نہ ہوں

---

[1] جنرل سکریٹری، اسلامک فقہ اکیڈمی وناظم المعہد العالی الاسلامی، حیدرآباد۔

تو دادا یا دوسرے قریبی رشتہ داروں کی ولایت۔

ولایت عامہ: ایسی ولایت ہے جو کسی شخص کے ذمہ دار ہونے کی حیثیت سے اس کو عام مسلمانوں اور ملک کے باشندوں پر حاصل ہو، جیسے امیر اور قاضی کی ولایت، امیر کے احکام جو عام مسلمانوں پر واجب الطاعت ہیں اور قاضی کے فیصلے جو فریقین کے لئے قابل نفاذ ہیں، اس کی بنیاد یہی ولایت عامہ ہے۔

ولایت کے سلسلہ میں اُصول یہ ہے کہ مسلمانوں پر کافر کو ولایت حاصل نہیں ہوسکتی؛ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً" (النساء: ۱۴۱)

نیز فرمایا گیا: "والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض" (التوبۃ: ۷۱)

اسی طرح فرمایا گیا: "لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين" (آلِ عمران: ۲۸)

اسی بنیاد پر اُمت کا اجماع ہے کہ اگر اولاد مسلمان ہو اور باپ کافر ہو تو والد کو اپنے مسلمان بیٹے پر ولایت حاصل نہیں ہوگی؛ چنانچہ علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں

''لا ولاية للكافر على المسلم ؛ لأنه لا ميراث بينهما '' (بدائع الصنائع: ۲ /۵۰۰)۔

اسی سلسلہ میں علامہ ابن قدامہؒ رقمطراز ہیں: ''... فلا يثبت لكافر ولاية على مسلمة، وهو قول عامة أهل العلم أيضًا. قال ابن المنذر: أجمع عامة من نحفظ عنه من أهل العلم على هذا '' (المغنی /۹ /۳۶۷)۔

(......کافر کو مسلمان عورت پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی اور یہی اکثر اہل علم کا قول ہے، علامہ ابن منذر کہتے ہیں کہ میں جن اہل علم کی آراء سے واقف ہوں وہ قریب قریب اس پر متفق ہیں)۔

قاضی کو بھی مسلمانوں پر ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے اور وہ اسی حیثیت سے نکاح فسخ کرتا ہے؛ کیوں کہ شوہر پر یہ بات واجب ہے کہ یا تو بیوی کے حقوق ادا کرتے ہوئے اسے رکھے یا پھر بہتر طریقہ پر اسے چھوڑ دے "امساك بمعروف أو تسريح باحسان" (البقرۃ: ۲۲۹)، اگر شوہر امساک بالمعروف بھی نہیں کرتا اور تسریح بالاحسان بھی نہیں، تو یہ ظلم کا ارتکاب اور عورتوں کو ضرر میں مبتلا کرنا ہے اور دفع ضرر قاضی کا فریضہ ہے، لہٰذا اسے جو ولایت عامہ حاصل تھی، اسی حیثیت سے وہ اس مرد کی طرف سے تفریق کر دیتا ہے؛ چنانچہ غیر مسلم کو چوں کہ مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں، اس لئے فقہاء اس بات پر قریب قریب متفق ہیں کہ غیر مسلم مسلمانوں پر قاضی نہیں ہوسکتا۔

فقہاء حنفیہ میں عیسیٰ بن عثمان غزی فرماتے ہیں:

''... فلا تصح ولاية الكافر فى ذلك، لأن القضاء ولاية ولا ولاية لكافر على مسلم فى أدنى الولايات فكيف بولاية القضاء التى هى أعلى الولايات بمقتضى تطبيق شرع الله وتنفيذ أحكامه. قال تعالىٰ: ''ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً'' (ادب القضاء للغزی: ۱۵، النساء: ۱۵)۔

(......اس سلسلے میں کافر کی ولایت صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ قضاء ولایت ہے اور کافر کو مسلمان پر معمولی درجہ کی ولایت ہی حاصل نہیں ہوسکتی، چہ جائیکہ ولایت قضاء کہ وہ تو سب سے اعلیٰ درجہ کی ولایت ہے، اس لئے کہ وہ اللہ کی شریعت کو نافذ کرتا ہے اور اس کے احکام کو منطبق کرتا ہے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمانوں پر اختیار نہیں ہے)۔

نیز علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں:

''... وبه علم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاءه على المسلم حال كفره '' (ردالمحتار: ۸ /۲۲)۔

(......اس سے معلوم ہوا کہ کافر کو قاضی مقرر کرنا درست ہے؛ اگرچہ کہ حالت کفر میں مسلمان کے خلاف اس کا فیصلہ درست نہیں؛ البتہ غیر مسلموں پر اس کا فیصلہ نافذ ہوسکتا ہے)۔

یہی نقطۂ نظر فقہاء مالکیہ کا ہے؛ کیوں کہ شہادت کا درجہ قضاء سے کم تر ہے اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مسلمانوں کے معاملہ میں یہود و نصاریٰ کی

شہادت معتبر نہیں:

''ولا تجوز شهادة اليهود ولا النصراني فيما بين المسلمين حتى يسلموا'' (المدونة الكبرىٰ ۴/ ۸۱)۔

اسی کے قائل شوافع ہیں:

''فلا يجوز أن يكون كافرًا ولا فاسقًا؛ فإن تولى القضاء وهو عدل ثم فسق ... بطلت ولايته'' (البيان ۱۳/ ۲۰، ط: دار المنهاج)۔

(کافر اور فاسق قاضی نہیں ہوسکتا، اگر اسے قضاء کا عہدہ سونپا گیا؛ جب کہ وہ عادل تھا پھر فاسق ہوگیا..... تو اس کی ولایت باطل ہوگئی)۔

فقہ حنبلی کے ترجمان علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

''ولا يولى قاضي حتى يكون بالغًا مسلمًا حرًا عدلًا'' (المغنی ۱۴/ ۱۲)۔

(بالغ مسلمان آزاد اور عادل شخص کو ہی قاضی مقرر کیا جاسکتا ہے)۔

غرض کہ قریب قریب فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا ہے، اور قاضی کے لئے مسلمان ہونے کی شرط اس بات کو شامل ہے کہ غیر مسلم قاضی کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر نہیں۔

غیر مسلم حکومت کی طرف سے مسلمان قاضی:

۲- اگر غیر مسلم حکومت کی طرف سے مسلمانوں کے مسائل کے لئے مسلمان قاضی مقرر کیا جائے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی صراحت موجود ہے کہ غیر مسلم حکومت کے مقرر کئے ہوئے مسلمان قاضی کا فیصلہ بھی شرعاً معتبر ہے؛ چنانچہ علامہ علاء الدین حصکفیؒ فرماتے ہیں:

''ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرًا'' (الدر المختار مع الرد: ۸/ ۴۳)

قوله: (ولو كافرًا) في التاتار خانيه: الإسلام ليس بشرط فيه: أي في السلطان الذي يقلد'' (ردالمحتار ۸/ ۴۳)

(سلطان عادل ہو یا ظالم؛ اگرچہ کہ کافر ہو پھر بھی اس کی طرف سے قاضی مقرر کرنا جائز ہے..... تاتارخانیہ میں ہے: کہ جو سلطان قاضی مقرر کررہا ہے، اس کا مسلمان ہونا ضروری نہیں)۔

نیز ابن قاضی سماوہ فرماتے ہیں:

''وكل مصر فيه وال مسلم من جهة الكفار تجوز فيه إقامة الجمعة والأعياد، وأخذ الخراج وتقليد القضاء وتزويج الأيامى لاستيلاء المسلم عليهم، وأما طاعة الكفرة فهي موادعة ومخادعة'' (جامع الفصولين ۱/ ۱۴، ط: كتب خانه كراچی)۔

(جن شہروں میں غیر مسلموں کی جانب سے مسلمان والی مقرر ہوں، ان میں جمعہ وعیدین قائم کرنا، خراج وصول کرنا، قاضی مقرر کرنا، جن کے اولیاء نہ ہوں ان کا نکاح کرنا درست ہے؛ کیوں کہ مسلمانوں پر ایک مسلمان ہی کو حاکمانہ حیثیت حاصل ہے، رہ گیا کافروں کی اطاعت کرنا تو وہ بہ طور صلح اور حیلہ کے ہے)۔

اس سلسلہ میں فقہاء احناف کی کتابوں میں زیادہ صراحت ملتی ہے؛ لیکن دوسرے فقہاء کے اُصول وقواعد کے لحاظ سے یہی نقطۂ نظر ان کا بھی ہونا چاہئے، غرض کہ غیر مسلم حکومت کا مقرر کیا ہوا مسلمان قاضی یا مجسٹریٹ اگر فیصلہ کرے تو مسلمانوں کے حق میں اس کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

غیر مسلم بحیثیت حکم:

۳- کیا غیر مسلم مسلمانوں کے درمیان حکم ہوسکتے ہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جو شخص قاضی بننے کا اہل ہو، وہی حکم بھی ہوسکتا ہے؛ چنانچہ ''الموسوعة الفقهية'' میں ہے:

''... أن يكون أهلًا لولاية القضاء، وعلى ذلك إتفاق المذاهب الأربعة، على خلاف فيما بينهما في تحديد

عناصر تلك الأهلية" (الموسوعة الفقهيه ۱۸/ ۲۳۷)۔

(......حکم بننے کے لئے ضروری ہے کہ وہ قاضی ہونے کا اہل ہو، اس پر مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے؛ البتہ خود اہلیت قضاء کے لئے کیا شرطیں ہیں؟ اس کی تحدید میں اختلاف ہے)۔

اور فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مسلمان ہی قضاء کا اہل ہوسکتا ہے، غیر مسلم اس کا اہل نہیں ہوسکتا (دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۳۳/ ۲۹۱-۹۳، اہلیۃ القضاء)؛ چنانچہ فقہاء نے خود تحکیم کے مسئلہ میں بھی اس کی صراحت کی ہے، فقہاء حنفیہ میں علامہ ظہیر الدین مرغینانی فرماتے ہیں:

"ولا يجوز تحكيم الكافر ... لانعدام أهلية القضاء اعتبارًا بأهلية الشهادة" (ہدایہ ۳/ ۱۵۱، نیز دیکھئے: فتح القدير ۷/ ۹۶، باب التحكيم، ردالمحتار ۸/ ۲۴، كتاب القضاء)۔

(کافر کو حکم بنانا جائز نہیں......اس لئے کہ وہ قاضی بننے کا اہل نہیں، گواہ بننے کی اہلیت پر قیاس کا تقاضا یہی ہے)۔

......علامہ داماد آفندی نے بھی اس کی صراحت کی ہے:

"فلو حكما عبدًا أو صبيًا أو ذميًا ... لم يصح" (مجمع الأنهر ۱/ ۱۷۳)۔

(اگر دونوں فریق کسی غلام یا نابالغ یا کسی ذمی کو حکم بنادیں......تو درست نہیں)۔

علامہ دسوقی مالکیؒ کا بیان ہے:

"وجاز ... تحكيم رجل غير خصم ... وغير جاهل وكافر ... فإذا حكما خصمًا أو جاهلًا أو كافرًا لم ينفذ حكمه" (حاشية الدسوقي ۶/ ۱۲، ۱۳)۔

(ایسے شخص کو حکم بنانا جائز ہے جو فریق نہ ہو، جاہل اور کافر نہ ہو، اگر کسی فریق کو، جاہل یا کافر شخص کو حکم بنادیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا)۔

گویا کہ حکم کو بھی ان لوگوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے، جنھوں نے اس کو حکم بنایا ہو اور غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی؛ اس لئے فقہاء کا نقطۂ نظر ہے کہ غیر مسلم، مسلمانوں کے مسائل میں حکم بھی نہیں بن سکتا۔

طلاق کے لئے غیر مسلم کو وکیل بنانا:

۴- جہاں تک غیر مسلموں کو طلاق کے مسئلہ میں وکیل بنانے کی بات ہے تو فقہاء حنفیہ کے یہاں صراحت ملتی ہے کہ وکیل کے لئے صرف عاقل ہونا ضروری ہے، اور علامہ کاسانیؒ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص کو وکیل بنایا گیا اور پھر وہ مرتد ہوگیا تو باوجود ارتداد کے وکالت ختم نہیں ہوگی:

"وأما الذي يرجع إلى الوكيل فهو أن يكون عاقلًا فلا تصح وكالة المجنون والصبي الذي لا يعقل ... وكذا ردة الوكيل لا تمنع صحة الوكالة فتجوز وكالة المرتد" (بدائع الصنائع ۵/ ۱۶)۔

(وکیل سے متعلق شرطوں میں سے یہ ہے کہ وہ عاقل ہو؛ لہٰذا مجنون اور بے شعور بچے کی وکالت صحیح نہیں ہوگی، اس طرح وکیل کا مرتد ہوجانا وکالت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے)۔

نیز کن چیزوں میں وکیل بنایا جاسکتا ہے؟ اس سلسلہ میں رقمطراز ہیں:

"ويجوز التوكيل بالصلح والإبراء، ويجوز بالطلاق والعتاق والإجارة والإستئجار الخ" (بدائع الصنائع ۵/ ۲۰)

(لہٰذا مرتد کو بھی وکیل بنانا جائز ہے اور صلح کرنے کا، بری کرنے کا، طلاق دینے کا، آزاد کرنے کا، کرایہ پر دینے کا اور کرایہ پر لینے کا وکیل بنایا جاسکتا ہے)۔

کسی غیر مسلم کو مسلمان عورت کو طلاق دینے کے لئے وکیل بنایا جاسکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء شوافع کے یہاں اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں؛ لیکن راجح یہی ہے کہ وکیل بنایا جاسکتا ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں:

"... فإن وكله فى طلاق مسلمة، فوجهان ؛ لأنه لا يملك طلاق مسلمة ؛ لكن يملك طلاقًا فى الجملة " (روضة الطالبين وعمدة المفتين، كتاب الوكالة ۴/ ۳۰۰)۔

(......اگر کسی غیر مسلم کو مسلمان عورت پر طلاق واقع کرنے کا وکیل بنایا تو اس سلسلے میں دو قول ہے، اس لئے کہ اگر چہ وہ مسلمان عورت کو طلاق دینے کا مالک نہیں ہے؛ لیکن فی الجملہ طلاق دینے کا مالک تو ہے)۔

اسی طرح علامہ شربینی رقمطراز ہیں:

"... توكيل المسلم كافرًا فى طلاق المسلمة. وقد يتصور وقوع طلاق كافر على مسلمة بأن تسلم أولًا ويتخلف ثم يطلقها فى العدة ثم يسلم قبل انقضائها فإن طلاقه واقع عليها" (مغنى المحتاج ۲/ ۲۱۹، كتاب الوكالة)۔

(......کسی مسلمان عورت پر طلاق واقع کرنے کے سلسلے میں مسلمان کافر کو وکیل بنا سکتا ہے اور کسی کافر کے مسلمان عورت پر طلاق کا واقع کرنا فی الجملہ متصور ہے، اس طور پر کہ عورت پہلے مسلمان ہو جائے اور شوہر مسلمان ہونے میں دیر کرے، پھر عدت میں اسے طلاق دیدے، پھر عدت کے گذرنے سے پہلے وہ اسلام قبول کرلے تو اب اس کی حالت کفر کی یہ طلاق عورت پر واقع ہو جائے گی)۔

یہی رائے فقہاء حنابلہ کی بھی ہے کہ غیر مسلم کو وکیل بنایا جاسکتا ہے:

"صح أن يوكل فيه رجلًا كان أو إمرأة حرًا أو عبدًا مسلمًا أو كافرًا " (الشرح الكبير مع الإنصاف: ۱۳/ ۴۴۰)۔

(یہ درست ہے کہ (جن اُمور میں وہ خود تصرف کر سکتا ہے اور اس میں نیابت کی بھی گنجائش ہو، کے سلسلے میں) کسی شخص کو وکیل بنائے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا کافر)۔

البتہ ان کے یہاں ضروری ہے کہ جس چیز کا وکیل بنایا جارہا ہو، وکیل کا بذات خود بھی اس قسم کا تصرف صحیح ہو، نیز شرعاً اس میں نیابت درست ہو:

"وكل من صح تصرفه فى شئ بنفسه ومما تدخله النيابة صح أن يؤكل فيه رجلًا كان أو امرأة، حرًا كان أو عبدًا، مسلمًا كان أو كافرًا ... لا يصح أن يؤكل فيه كالمرأة فى عقد النكاح وقبوله والكافر فى تزويج مسلمة" (المغنى ۷/ ۱۹۷، ۱۹۸)۔

(جس چیز میں کوئی شخص خود تصرف کر سکتا ہو، نیز اس میں نیابت کی گنجائش ہے تو اس میں اس کا کسی مرد یا عورت، آزاد یا غلام اور مسلمان یا کافر کو وکیل بنانا درست ہے:..... چنانچہ نکاح کے کرنے اور اس کے قبول کرنے میں عورت کو اور کسی مسلمان عورت کا نکاح کرنے میں کافر کو ولی نہیں بنایا جاسکتا)۔

اب اگر علامہ شربینیؒ کی اس تشریح کو قبول کرلیا جائے - جو اوپر گذری ہے کہ فی الجملہ مسلمان عورتوں پر کافر کی طلاق کا واقع ہونا ممکن ہے - تو پھر حنابلہ کی رائے بھی یہی قرار پائے گی کہ غیر مسلم کو طلاق کا وکیل بنایا جاسکتا ہے؛ البتہ مالکیہ کے نزدیک غیر مسلم کو طلاق کا وکیل نہیں بنایا جاسکتا ہے:

"ومنع توكيل كافر وهو أعم من الذمى " (الشرح الصغير ۳/ ۵۱۱)۔

(کافر کو وکیل بنانے کی ممانعت ہے اور کافر کا لفظ ذمی سے عام ہے، یعنی ذمی اور حربی دونوں کو شامل ہے)۔

خلاصہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک غیر مسلم کو مسلمان عورت پر طلاق واقع کرنے کے لئے وکیل بنایا جاسکتا ہے۔

کن معاملات میں غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہے اور کن میں نہیں؟

۵- غیر مسلم ممالک کی عدلیہ کے کونسے فیصلے مسلمانوں کے حق میں معتبر ہوں گے اور کونسے نہیں؟ - اس سلسلہ میں جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر یہ فیصلے دو قسم کے ہو سکتے ہیں:

(الف) وہ معاملات جن کے لئے سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے، قضاء قاضی ضروری نہیں ہے، ایسے معاملات میں اگر شریعت میں معتبر ثبوت کے بنیاد پر عدالت فیصلہ کردے تو وہ قابل نفاذ ہوگا؛ جیسے ورثہ کا حقِ میراث مورث کی موت کی وجہ سے ترکہ میں ثابت ہو چکا ہے، عدالت نے شرعی ہدایت کے مطابق ترکہ

تقسیم کردیا، یا خریدار کی ملکیت مبیع پر عقد بیع کی وجہ سے ثابت ہو چکی ہے، بائع قبضہ نہیں دے رہا تھا، عدالت نے فیصلہ دیا کہ بائع خریدار کو وہ شئ حوالہ کردے تو یہاں ورثہ یا خریدار کے حقوق پہلے سے ثابت تھے، قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے ثابت ہوا ہو، ایسا نہیں ہے، ایسے معاملات میں عدالت کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

(ب) دوسرے قسم کے معاملات وہ ہیں جن میں محض سبب کا پایا جانا کافی نہیں؛ بلکہ اس کے لئے قاضی کا فیصلہ ضروری ہے، جیسے فسخ نکاح، ایسے مقدمات میں غیر مسلم جج کا فیصلہ کافی نہیں۔

تطبیقات:

ان توضیحات کی روشنی میں راقم الحروف اس نتیجہ پر پہنچا ہے:

۱- اگر کوئی مسلمان مرد عدالت سے رُجوع ہو کہ اس پر طلاق واقع کردی جائے تو یہ اس کی طرف سے طلاق کے لئے عدالت کو وکیل بنانا ہوگا اور غیر مسلم کو وکیل بنایا جاسکتا ہے؛ اس لئے اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی۔

۲- اگر عورت کی طرف سے طلاق کا مقدمہ دائر ہو، عدالت نے طلاق کا فیصلہ کیا اور شوہر کو طلب کر کے اس کا اس پر دستخط لے لیا گیا تب بھی طلاق واقع ہوجائے گی؛ کیوں کہ یہ طلاق نامہ پر دستخط کرانے کے حکم میں ہوگا۔

۳- اگر عورت نے طلاق کا دعویٰ دائر کیا اور شوہر نے اپنے بیان تحریری میں لکھا کہ عدالت اس کے دعویٰ کو قبول کرسکتی ہے تو یہ بھی اس کی طرف سے توکیل طلاق ہوگی اور عدالت کا طلاق کے سلسلہ میں فیصلہ کرنا معتبر ہوگا۔

۴- اگر عورت نے طلاق کا دعویٰ کیا اور شوہر نے جواب میں عدالت سے کہا کہ وہ اس سلسلہ میں جو کچھ بھی کرنا چاہے، کرسکتی ہے، مجھے قبول ومنظور ہوگا تو یہ بھی السوال معاد فی الجواب کے تحت طلاق کی توکیل سمجھی جائے گی اور عدالت کا طلاق دینا معتبر ہوگا۔

۵- اگر بیوی نے طلاق کا مقدمہ دائر کیا، شوہر نے جواب نہیں دیا اور رفع الزام سے اعراض کی بناء پر طلاق کا فیصلہ کیا گیا، یا شوہر نے طلاق دینے سے انکار کیا، اس کے باوجود عدالت نے طلاق واقع کردی تو اس صورت میں عدالت کی طرف سے واقع کی جانے والی طلاق شرعاً معتبر نہیں ہوگی؛ کیوں کہ غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا اور قاضی ہی فسخِ نکاح کرسکتا ہے۔

۶- اگر میاں بیوی کے درمیان نزاع پیدا ہوئی، دونوں مل کر عدالت گئے اور عدالت سے طالب ہوئے کہ وہ ان کے درمیان فیصلہ کردے، عدالت نے ان کے معاملات سن کر اپنے طور پر فیصلہ کردیا تو اس صورت میں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی؛ کیوں کہ غیر مسلم کو حَکَم بنانا درست نہیں؛ البتہ عدالت کے فیصلہ کے بعد اگر شوہر کہتا ہے کہ میں نے اسے قبول کیا تو اب طلاق واقع ہوجائے گی؛ کیوں کہ اگر کوئی فضولی کسی سے کہے کہ میں نے تمہاری طرف سے تمہاری بیوی پر طلاق واقع کردی ہے اور شوہر نے کہا کہ میں نے اسے جائز قرار دیا تو طلاق واقع ہوجائے گی۔

چند تجویزیں:

ان حالات میں غیر مسلم ممالک کے مسلمانوں کے لئے بہ طور لائحہ عمل کے تین باتیں اہم ہیں:

۱- مسلمانوں کو حکومتوں سے مطالبہ کرنا چاہئے کہ وہ مسلمانوں کے لئے الگ مسلمان قاضی یا مسلمان مجسٹریٹ کا تقرر کرے جو آئینی مسائل سے متعلق مقدمات میں فیصلے کیا کرے؛ تاکہ مسلمان آزادی کے ساتھ اپنے مذہب پر عمل کرسکیں؛ کیوں کہ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ غیر مسلم حکومت کی طرف سے مقرر کیا ہوا مسلمان والی مسلمانوں کے مذہبی اُمور کو طے کرسکتا ہے:

”وكل مصر فيه وال مسلم من جهة الكفار تجوز فيه إقامة الجمعة والأعياد . . . وتقليد القضاء وتزويج الأيامى “

(جامع الفصولین ۱/ ۱۴)۔

چنانچہ اس وقت ماریشس میں یہی نظام قائم ہے اور ہندوستان میں بھی قدیم زمانہ سے بھوپال میں یہی طریقہ مروج رہا ہے، ہندوستان میں آزادی سے پہلے اور آزادی کے بعد کئی بار اس کی کوشش کی گئی؛ مگر نتیجہ خیز نہ ہوسکی۔

۲- جہاں یہ سہولت میسر نہ ہو وہاں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے طور پر کسی امیر کو منتخب کریں، جو اس کے لئے قاضی مقرر کرے اور اگر کسی امیر پر اتفاق نہ ہو سکے تو کم سے کم کسی قاضی پر اتفاق کریں اور وہ ایسے مقدمات کے فیصلے کرے؛ چنانچہ علامہ کمال الدین ابن ہمامؒ (متوفی: ۸۶۸ھ) فرماتے ہیں:

''وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلاد المغرب الآن ... يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليًا فيولي قاضيًا أو يكون هو الذي يقضي بينهم'' (فتح القدير: ۶/ ۳۶۵)۔

(جب سلطان موجود نہ ہو اور نہ کوئی ایسا شخص جس کی طرف سے قاضی مقرر کیا جانا درست ہو؛ جیسا کہ مسلمانوں کے بعض ان شہروں کا حال ہے جن پر کافروں کو غلبہ حاصل ہو چکا ہے، جیسا کہ اس وقت مغرب کے علاقہ میں قرطبہ ہے..... تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے میں سے کسی ایک شخص پر متفق ہو جائیں اور اسے والی منتخب کرلیں، وہ قاضی کا تقرر کرے یا وہ خود لوگوں کے درمیان قضاء کا فریضہ انجام دے)۔

یہ بات دوسرے فقہاء کے یہاں نسبتاً کم اور احناف کے یہاں زیادہ وضاحت کے ساتھ ملتی ہے؛ چنانچہ علامہ محمود بن اسرائیل نے جامع الفصولین (۱/ ۱۴، ط: کراچی) علامہ ابن بزاز کردری نے فتاویٰ بزازیہ (علی ہامش الہندیہ، کتاب السیر: ۶/ ۳۱۱) علامہ ابن نجیم مصریؒ نے البحر الرائق (۶/ ۲۹۸) علامہ طحطاوی نے حاشیہ درمختار (باب الجمعہ: ۱/ ۳۳۹) اور علامہ شامیؒ نے ردالمحتار (کتاب القضاء ۴/ ۳۰۸) میں پوری وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر فرمایا ہے، اس سے نہ صرف مسلمانوں کے مسائل کو شریعت کے مطابق حل کرنے میں مدد ملے گی؛ بلکہ مسلمانوں کی اجتماعیت اور شیرازہ بندی میں بھی سہولت ہوگی۔

۳- غیر مسلم ممالک میں مسلمان اپنے نکاح نامے مرتب کریں اور کوئی ملی تنظیم اور جہاں امارت کا نظام قائم ہو وہاں امارت اس کا ریکارڈ رکھے، ان نکاح ناموں میں یا تو تفویض طلاق کی دفعہ رکھی جائے، جیسا کہ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ''الحیلۃ الناجزۃ'' میں تحریر کیا ہے اور ''اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا'' کے سیمینار منعقدہ علی گڑھ نے بھی مسلمانوں کے سماجی مسائل کے حل کے لئے اس کو تجویز کیا ہے اور اہل علم کے لئے یہ بات محتاج اظہار نہیں کہ حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں نکاح سے پہلے بھی تفویض طلاق ممکن ہے اور نکاح کے بعد تو تقریباً تمام ہی فقہاء کے نزدیک تفویض طلاق ہو سکتی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نکاح نامہ میں ایک دفعہ تحکیم کی رکھی جائے، یعنی عاقدین دارالقضاء یا شرعی پنچایت کو حکم بنائیں کہ ان کے درمیان ازدواجی مسائل سے متعلق جو بھی نزاع پیدا ہوگی، وہ اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا، اسطرح ان کے ازدواجی مسائل کے متعلق مقدمات میں دارالقضاء کو قانونی حیثیت حاصل ہو جائے گی۔

خاص کر وہ ممالک جہاں رجسٹرڈ نکاح ہی قانون کی نظر میں معتبر ہوتا ہے اور نکاح کے بغیر مرد و عورت پر باہمی رضامندی سے ایک ساتھ رہنا ممنوع بھی نہیں ہے، وہاں بہت سے مسلمان کورٹ میں گئے بغیر شرعی طریقہ پر اپنا نکاح کر لیتے ہیں، جو اسلام کی نظر میں تو شوہر و بیوی ہیں؛ لیکن قانون کی نظر میں نہیں، ایسے لوگ تفویض طلاق یا تحکیم کے اس معاہدہ سے خاص طور پر فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا مسئلہ

مولانا خورشید انور اعظمی[1]

اسلام نے بقاء نسل انسانی اور خاندانی امور کو مستحکم، منظم اور بہمہ وجوہ قابل اطمینان بنانے کے لئے نکاح جیسے پاکیزہ رشتے کا نظام بنایا اور زوجین میں سے ہر ایک کو منصفانہ حقوق دیکر باہم میل محبت کے ساتھ خوشگوار زندگی بسر کرنے کی تاکید فرمائی، تاہم بعض دفعہ میاں بیوی کے درمیان ذہن و مزاج کی ہم آہنگی نہ ہونے کے سبب اس قدر شدید اختلاف رونما ہوجاتا ہے کہ نباہ کی بظاہر کوئی صورت نظر نہیں آتی، اور چار و ناچار اس پاکیزہ رشتے کو ختم کرنے کی نوبت آجاتی ہے۔

قرآن کریم نے اس طرح کی نزاعی صورت حال میں زوجین کی جانب سے حکم مقرر کرکے مسئلے کے تصفیے پر زور دیا ہے تاکہ دونوں کے درمیان پیدا شدہ اختلاف کا سد باب ہوسکے، ارشاد خداوندی ہے:

"وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليما خبيرا" (النساء:۳۵)

(اور اگر تم ڈرو کہ وہ دونوں آپس میں ضد رکھتے ہیں تو کھڑا کرو ایک منصف مرد والوں میں سے اور ایک منصف عورت والوں میں سے، اگر یہ دونوں چاہیں گے کہ صلح کرادیں تو اللہ موافقت کردے گا ان دونوں میں، بیشک اللہ سب کچھ جاننے والا خبردار ہے)۔

لیکن اگر حکم صاحبان کی ساری تگ و دو اور اصلاحی کوششیں ناکام ہوجائیں اور رفع نزاع کی کوئی صورت بظاہر باقی نہ ہو تو شوہر کو حق ہوتا ہے کہ طلاق دیکر اپنی گلوخلاصی کرلے یا عورت خلع کے ذریعہ اپنی علیحدگی کا سامان فراہم کرلے، پھر یہ عمل تطلیق و خلع ذاتی طور پر بھی ہوسکتا ہے اور بذریعۂ اسلامی عدالت بھی، البتہ اگر اسلامی عدالت نہ ہو تو غیر مسلم عدالت میں جانے سے حتی الامکان اجتناب کرنا چاہئے اور اپنے عائلی مسائل کے تصفیہ کے لئے باہم رضامندی سے ایک باصلاحیت آدمی کو قاضی مقرر کرنا چاہئے تاکہ اسکے ذریعہ تمام دینی مسائل کا شرعی فیصلہ ہوسکے، البحر الرائق میں ہے:

''أما فى بلاد عليها ولاة الكفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد ويصير القاضى قاضيا بتراضى المسلمين ويجب عليهم طلب وال مسلم'' (۶/ ۲۷۴)۔

(باقی رہے وہ ممالک جن پر غیر مسلم والی مقرر ہوں تو وہاں مسلمانوں کے لئے جمعہ وعیدین کا قیام درست ہوگا، اور مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی بن جائے گا، نیز مسلمانوں پر ایک مسلم والی کی تلاش واجب ہوگی)۔

اور اگر زوجین کسی غیر مسلم عدالت میں اپنا مسئلہ پیش کرتے ہیں اور وہ عدالت اپنے اعتبار سے فیصلہ کرتی ہے تو اس کی مختلف صورتیں ہیں، اور اسی اعتبار سے ان کے احکام بھی مختلف ہیں:

۱- اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو اپنے عقد سے خارج کرنا چاہتا ہے اور اس غرض سے کسی غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ اس کی بیوی کا رشتۂ نکاح اس سے ختم کردیا جائے اور وہ عدالت اپنی تمام کارروائیوں کے بعد طلاق کا فیصلہ کرتی ہے تو وہ طلاق واقع ہوجائے گی، اس وجہ سے کہ شوہر نے اپنی درخواست کے ذریعہ غیر مسلم جج کو وکیل بنایا، اور اس نے شوہر کے وکیل کی حیثیت سے اس کی بیوی کو طلاق دی، ہدایہ میں ہے:

''إذا قال لرجل: طلق إمرأتى فله أن يطلقها فى المجلس وبعده، وله أن يرجع لأنه توكيل وإنه استعانة فلايلزم ولا يقتصر على المجلس'' (۲/ ۳۶۱)۔

---

[1] صدر مدرس، جامعہ مظہر العلوم، بنارس۔

(اگر کسی آدمی نے کسی شخص سے کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دیدو تو وہ مجلس کے اندر اور اس کے بعد طلاق دینے کا مجاز ہوگا، نیز اس آدمی کو رجوع کا بھی حق ہوگا، اس وجہ سے کہ یہ توکیل ہے جو ایک استعانت ہے، لہٰذا یہ اختیار نہ تو لازم ہوگا اور نہ مجلس تک محدود رہے گا)۔

اسی طرح درمختار میں ہے:

''قال لرجل: فوضت إليك أمر إمرأتي صار وكيلا بالطلاق وتقيد طلاقه بالمجلس بخلاف قوله: وكلتك في أمر إمرأتي فلا يتقيد به'' (۸/ ۲٦۷)۔

(کسی آدمی نے کسی شخص سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کا معاملہ تمہارے سپرد کیا تو وہ طلاق کا وکیل ہوجائے گا اور اس کی طلاق مجلس تک محدود رہے گی اس کے برخلاف اگر کہا کہ میں نے تم کو اپنی بیوی کے معاملہ میں وکیل بنایا تو اس کی طلاق مجلس تک محدود نہیں رہے گی)۔

علامہ ابن القیم نے ''زاد المعاد'' میں توکیل فی الطلاق کو درست قرار دیتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

''فإذا وكل الزوج من يطلق عنه أو يخالع لم يكن في هذا تغيير لحكم الله ولا مخالفة لدينه فإن الزوج هو الذي يطلق إما بنفسه أو بوكيله وقد يكون أتم نظرا للرجل من نفسه وأعلم بمصلحته فيفوض إلى ما هو أعلم بوجه المصلحة فيه منه، وإذا جاز التوكيل في العتق والنكاح والخلع والابراء وسائر الحقوق من المطالبة بهاواثباتها واستيفائها والمخاصمة فيها فما الذي حرم التوكيل في الطلاق'' (۴/ ۴۳)۔

(اگر شوہر کسی کو طلاق دینے یا خلع کرنے کا وکیل بناتا ہے تو اس میں اللہ کے حکم کی تغییر لازم آتی ہے اور اس کے دین کی مخالفت اس وجہ سے کہ شوہر ہی طلاق دیتا ہے یا بذات خود یا بذریعۂ وکیل، اور کبھی وکیل مؤکل کے حق میں اس سے زیادہ شفیق اور اس کی مصلحت سے زیادہ واقف ہوتا ہے، اس لئے وہ اپنے مسئلے کو ایسے شخص کے سپرد کرتا ہے جو اس سلسلے کی مصلحت کو اس سے زیادہ جانتا ہے، پھر جب عتق، نکاح، خلع، ابراء اور تمام حقوق مثلاً مطالبہ، اثبات، استیفاء اور مخاصمت میں توکیل جائز ہے تو توکیل فی الطلاق کیوں کر حرام ہوگی)۔

باقی رہا غیر مسلم کو وکیل بنانا تو شریعت اسلامی میں اس کی اجازت ہے، چنانچہ امام بخاری نے صحیح بخاری (۱/ ۳۰۸) میں اس سلسلے میں مستقل ایک باب قائم کیا ہے: ''باب إذا وكل المسلم حربيا في دار الحرب أو دار الإسلام جاز'' اور اس کے ذیل میں حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے ایک خط کا تذکرہ کیا ہے جس میں انہوں نے امیہ بن خلف کو لکھا ہے کہ مکہ میں وہ میرے متعلقین کی نگہداشت کریں اور مدینہ میں ہم ان کے متعلقین کی، حضرت عبدالرحمن بن عوف کے اس عمل سے واضح ہوتا ہے کہ غیر مسلم کو وکیل بنانا جائز ہے، اس لئے کہ آپ نے یہ عمل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت ہی سے کیا ہوگیا جیسا کہ علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں تحریر فرمایا ہے:

''الظاهر أن عبد الرحمن لم يفعل هذا إلا باطلاع النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليه فدل على صحته'' (عمدة القاري ۵/ ٦۸۲)۔

(ظاہر ہے کہ عبدالرحمن بن عوف نے یہ عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بتا کر ہی کیا ہے، جس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر نہیں فرمائی، جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ صحیح ہے)۔

۲- اگر کوئی عورت، غیر مسلم عدالت میں درخواست پیش کرتی ہے کہ اس کا رشتۂ نکاح ختم کردیا جائے اور عدالت شوہر کو طلب کرکے اس سے دستخط لے لیتی ہے کہ جو بھی فیصلہ ہوگا مجھے منظور ہوگا، اور اس کے بعد تمام عدالتی کارروائیاں کرکے طلاق کا فیصلہ کردیتی ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر شوہر نے یہ دستخط برضا و رغبت کیا ہے تو یہ توکیل ہوگی اور طلاق ہوجائیگی، اور اگر اس دستخط پر بدرجۂ مجبوری راضی ہوا ہے تب بھی طلاق ہوجائیگی، اس لئے کہ جس طرح طلاق مکرہ واقع ہوجاتی ہے اسی طرح توکیل بالطلاق بھی اکراہ کے ساتھ درست ہوتی ہے)۔

رد المحتار میں ہے: ''فإن طلاقه صحيح أي طلاق المكره وشمل ما إذا أكره على التوكيل بالطلاق فوكل فطلق الوكيل فإنه يقع'' (رد المحتار ۳/ ۲۳۸)۔

(مکرہ کی طلاق صحیح ہے، اور یہ شامل ہے اس صورت کو بھی کہ اگر کسی کو توکیل بالطلاق پر مجبور کیا گیا، اور اس نے وکیل بنایا پھر اس وکیل نے طلاق دی تو طلاق

واقع ہوجائے گی)۔

اور اگر شوہر نے اپنے قول وفعل سے رضامندی کا اظہار کئے بغیر صرف دباؤ میں آکر دستخط کیا تو یہ توکیل نہیں ہے اور اس بنیاد پر عدالت کا فیصلۂ طلاق صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس طرح اکراہ کی صورت میں تلفظ بالطلاق کے بغیر صرف تحریر طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوتی، جیسا کہ ردالمحتار میں ہے:

''فإن طلاقه صحيح أى طلاق المكره وشمل ما إذا أكره على التوكيل بالطلاق فوكل فطلق الوكيل فإنه يقع'' (رد المحتار ۴/ ۴۳۸)۔

(مکرہ کی طلاق صحیح ہے، اور یہ شامل ہے اس صورت کو بھی کہ اگر کسی کو توکیل بالطلاق پر مجبور کیا گیا، اور اس نے وکیل بنایا پھر اس وکیل نے طلاق دی تو طلاق واقع ہوجائے گی)۔

اور اگر شوہر نے اپنے قول وفعل سے رضامندی کا اظہار کئے بغیر صرف دباؤ میں آکر دستخط کیا تو یہ توکیل نہیں ہے اور اس بنیاد پر عدالت کا فیصلۂ طلاق صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ جس طرح اکراہ کی صورت میں تلفظ بالطلاق کے بغیر صرف تحریر طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوتی، جیسا کہ ردالمحتار میں ہے:

''لو أكره على أن يكتب طلاق إمرأته فكتب لا تطلق، لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولاحاجة هنا، كذا فى الخانية'' (رد المحتار ۴/ ۴۴)۔

(اگر کسی کو مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق لکھے اور وہ لکھ دے تو طلاق نہیں ہوگی، اس وجہ سے کہ کتابت ضرورت کے تحت عبارت کے قائم مقام مانی گئی ہے، اور یہاں ضرورت نہیں ہے، خانیہ میں بھی اسی طرح مذکور ہے)۔

اسی طرح اکراہ کے ساتھ توکیل بالطلاق بھی صرف دستخط کردینے سے معتبر نہیں ہوگی اس وجہ سے کہ وکیل مؤکل کا نائب ہوتا ہے، جب اکراہ کی صورت میں مؤکل کی تحریر طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوتی تو مؤکل کے محض دستخط کرنے سے توکیل بالطلاق کیسے ہوسکتی ہے، اس لئے کہ وکیل کی نیابت مؤکل کے دائرہ اختیار تک محدود رہتی ہے، علامہ ابن القیم تحریر فرماتے ہیں:

''الوكيل يقوم مقام المؤكل فيما يملكه من الطلاق وما لا يملكه ومايحل له منه ومايحرم عليه ففى الحقيقة لم يطلق إلا الزوج إما بنفسه أو بوكيله'' (زاد المعاد ۴/ ۷۳)۔

(وکیل، مؤکل کا قائم مقام ہوتا ہے، طلاق کے مالک ہونے نہ ہونے میں اور اس کے حلال وحرام ہونے میں، اس لئے حقیقت میں طلاق شوہر ہی دیتا ہے، خواہ بذات خود یا بذریعہ وکیل)۔

۳- اگر کسی عورت نے غیر مسلم عدالت میں درخواست پیش کی کہ اس کا رشتۂ نکاح ختم کردیا جائے، اور عدالت نے شوہر کو طلب کیا مگر وہ حاضر نہیں ہوا، یا آیا مگر اس پر راضی نہیں ہوا اور نہ دستخط کیا، اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر زوجین کے مابین تفریق کا فیصلہ کردیا تو یہ درست نہیں ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ طلاق دینے کا حق شوہر کو حاصل ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً مروی ہے:

''الطلاق بالرجال والعدة بالنساء'' (نصب الرايه للزيلعى ۳/ ۲۲۵)۔

(طلاق مردوں کے اور عدت عورتوں کے ساتھ خاص ہے)۔

اور غیر مسلم عدالت کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں کہ اس کے فیصلۂ تفریق کو درست قرار دیا جائے، فتح القدیر میں ہے:

''لا ولاية لكافر على مسلم لقوله تعالى: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا'' (۵/ ۲۱۳)۔

(کافر کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اور ہرگز نہ دے گا اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ)۔

اسی لئے ولایت قاضی کی صحت کے لئے منجملہ اور شرائط کے اسلام کی بھی شرط ہے، کہ اس کے بغیر قضاء قاضی درست ہی نہیں ہوتا، فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''لاتصح ولاية القاضى حتى يجتمع فى المولى شرائط الشهادة من الاسلام والتكليف والحرية'' (۳/ ۳۰۷)۔

(قاضی کی ولایت صحیح نہیں ہوتی ہے تا آنکہ مقررہ قاضی کے اندر شرائط شہادت، اسلام، تکلیف، اور حریت وغیرہ مجتمع ہوجائیں)۔

۴- اگر غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت میں مسلم جج مقرر ہو اور وہ اس طرح کے عائلی مسائل کو بھی دیکھتا ہو تو اس کی حیثیت مسلم قاضی کی ہوگی اور اس کا فیصلہ صحیح ہوگا، درمختار میں ہے:

''ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرا'' (۸/ ۴۳)۔

(عادل اور ظالم بادشاہ- اگرچہ وہ کافر ہو- کی جانب سے قاضی بننا جائز ہے)۔

اس لئے کہ قاضی مقرر کرنے والے بادشاہ کے لئے اسلام کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے تاتارخانیہ کے حوالے سے لکھا ہے:

''الإسلام لیس بشرط فیه أی فی السلطان الذی یقلد'' (رد المحتار ۸/ ۴۳)۔

(قاضی بنانے والے بادشاہ میں اسلام کی شرط نہیں ہے)۔

نیز حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے دریافت کیا گیا کہ ''جن مسائل میں قضاء اور قاضی کی ضرورت ہے، ان میں انگریزی عدالت کا حکم وفیصلہ وہی حکم رکھتا ہے یا نہیں؟'' تو آپ نے جواب دیا کہ:

''اگر صاحب اجلاس مسلم ہو تو وہ شرعا قاضی ہے'' (امداد الفتاوی ۳/ ۴۳۴)۔

اسی طرح اگر غیر مسلم بادشاہ نے مسلمانوں پر کسی مسلمان حاکم مقرر کردیا تو وہ بھی درست ہوگا، شامی میں ہے:

''إذا ولی الکافر علیهم مسلما ورضیه المسلمون صحت تولیته بلا شبهة'' (۸/ ۴۴)۔

(اگر غیر مسلم نے مسلمانوں پر کسی مسلم کو حاکم بنادیا اور مسلمان اس سے راضی ہوں تو اس کا حاکم بنانا بلاشبہ درست ہے)۔

۵- غیر مسلم عدالتیں مسلم مسائل کے تصفیے کے لئے بحیثیت وکیل فیصلہ کرسکتی ہیں، اور وہ فیصلہ معتبر ہوگا، البتہ ان کی حیثیت قضاء وتحکیم کی نہیں ہوگی، اس لئے کہ ان میں قضاء وتحکیم کی شرطیں مفقود ہیں، لہٰذا جن مسائل میں توکیل کی صورت نہ پائی جارہی ہو اور ان کے فیصلے شرعی اصول وضوابط سے متصادم ہوں، تو اس صورت میں ان فیصلوں کا شرعًا اعتبار نہیں ہوگا۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق دینے کا شرعی حکم

مولانا بدر احمد مجیبی ندوی[1]

اسلامی شریعت نے بے حیائی اور سفاح کی خرابیوں سے دنیا کو بچانے کے لئے نکاح کی ترغیب دی ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے نکاح کو پسندیدہ اور تجرد کی زندگی سے افضل ظاہر فرمایا۔ زوجین کے مابین رشتہ کو خوشگوار بنانے اور ان کو باہم میل ومحبت سے رکھنے کے لئے ان کو ایک دوسرے کے حقوق کی ادائیگی کی تاکید فرمائی۔ اس کے ساتھ ہی شریعت نے انسانی فطرت اور مزاج کا لحاظ رکھتے ہوئے زوجین میں شدید نا اتفاقی کی صورت میں طلاق کو بھی مشروع کیا ہے۔ شقاق کے وقت طلاق کی مشروعیت بھی اللہ تعالیٰ کی ایک اہم نعمت ہے۔

شریعت میں طلاق دینے یا نکاح ختم کرنے کا اختیار صرف شوہر کو ہی دیا گیا ہے۔ اس کے سوا کسی کو نکاح ختم کرنے اور طلاق دینے کا اختیار حاصل نہیں ہے، البتہ شوہر کی تفویض یا توکیل سے بھی دوسرے شخص کو طلاق دینے کا اختیار مل جاتا ہے اور اس کے طلاق دینے سے بھی طلاق واقع ہوجاتی ہے۔ اس کے علاوہ مسلم قاضی یا مسلم حاکم بھی اسباب کے پائے جانے کے وقت نکاح کو ختم کرسکتا ہے۔

وہ ممالک جو مسلمانوں کے زیر اثر ہیں وہاں تو مسلم قاضی کا نظام ہے اور ان کے ذریعہ مسلمانوں کے مسائل حل ہوتے ہیں، لیکن جو ممالک مسلمانوں کے اقتدار سے محروم ہیں اور وہاں غیر اسلامی نظام حکومت چل رہا ہے، کیا وہاں کی کورٹ کے جج کا فیصلہ مسلمانوں پر اسی طرح نافذ ہوگا جس طرح مسلم قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے یا ان دونوں میں فرق ہے؟ مغربی ممالک میں اس طرح کے مقدمات جن میں جج (جو غیر مسلم ہوتا ہے) زوجین میں تفریق کردیتا ہے ان کا کیا حکم ہوگا؟ معلومات کے مطابق اس کی درج ذیل صورتیں پائی جاتی ہیں۔ جن کو ان کے حکم کے ساتھ ذکر کیا جارہا ہے:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کردیتی ہے۔ اس صورت کا کیا حکم ہوگا؟ اور کیا اس درخواست کو تفویض وتحکیم مانا جاسکتا ہے؟ اور اسی بنیاد پر غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہوگا؟

اس صورت میں شوہر نے جس کو شریعت نے طلاق دینے کا مکمل اختیار دیا ہے تحریری طور سے طلاق دینے کا اختیار عدالت کے جج کو دیدیا ہے اور اپنے رشتہ نکاح کے خاتمہ کا مجاز عدالت کو بنادیا ہے کہ عدالت ان کے نکاح کو ختم کردے۔ یہ واضح طور سے طلاق کی توکیل ہے۔ وکالت کا مفہوم یہ ہے کہ انسان جس جائز اور معلوم کام کرنے کا اختیار رکھتا ہے اس میں کسی دوسرے کو اپنا نائب بنادے۔

''وأما شرعا فالتوكيل إقامة الإنسان غيره مقامه فی تصرف معلوم'' (فتح القدير ۶/ ۵۵۳)۔

''وهو إقامة الغير مقام نفسه فی تصرف جائز معلوم'' (تنوير الأبصار كتاب الوكالة)۔

یہاں اس صورت میں اس نے اپنی تحریر کے ذریعہ عدالت کو طلاق دینے کا وکیل بنایا ہے اور جائز اور معلوم تصرف میں توکیل درست ہوتی ہے، لہٰذا کسی کو طلاق دینے کا وکیل بنانا بھی درست ہے۔

''ويجوز التوكيل بالبياعات والأشربة والإجارات والنكاح والطلاق والعتاق والصلح والإعارة والاستعارة والهبة والصدقة والإيداع وقبض الحقوق والخصومات وتقاضی الدين والرهن والارتهان كذا فی الذخيرة'' (فتاوی

[1] المعہد العالی، امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ۔

ہندیہ ۳/ ۵۶۴)۔

''أما فی (طلقی ضرتك أو) قوله لأجنبی: (طلق امرأتی) فیصح رجوعه) منه (ولم یتقید بالمجلس) لأنه توکیل محض وفی طلقی نفسك وضرتك كان تملیکًا فی حقها توکیلًا فی حق ضرتها جوہرة۔ (إلا إذا علقه بالمشیئة) فیصیر تملیکًا لا توکیلًا'' (الدر المختار مع الرد ۲۵/ ۵۱۷)۔

لہٰذا جب شوہر نے اپنی درخواست کے ذریعہ عدالت کو اپنی طرف سے طلاق دینے کا وکیل بنادیا تو یہ طلاق کی توکیل ہے۔ جب عدالت کا غیر مسلم جج کارروائی کرکے طلاق کا فیصلہ کرتا ہے تو یہ شوہر کے وکیل کی حیثیت سے طلاق دینا ہے، اس لئے اس کا اعتبار ہوگا اور اس درخواست دہندہ شخص کی بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی۔ وکیل ہونے کے لئے مسلم ہونا شرط نہیں ہے، غیر مسلم کو بھی وکیل بنایا جاسکتا ہے اور وکالت کی حالت میں اس کا کیا ہوا عمل نافذ ہوتا ہے۔

''ردة الوکیل لا تمنع صحة الوکالة فتجوز وکالة المرتد بأن وکل مسلم مرتدا، لأن وقوف تصرفات المرتد لوقوف ملکه والوکیل یتصرف فی ملك الموکل وإنه نافذ التصرفات'' (بدائع الصنائع، کتاب الوکالة ۵/ ۱۶)۔

''وصح توکیل مسلم ذمیًا ببیع خمر أو خنزیر وشرائهما'' (الدر المختار مع الرد ۴/ ۴۲۵)۔

''وتجوز وکالة المرتد بأن وکل مسلم مرتدا'' (فتاوی ہندیہ ۳/ ۵۶۳)۔

شوہر کی اس درخواست کو توکیل مانا جائے گا۔ اس کو تحکیم ماننا درست نہیں ہے، کیونکہ مسلمانوں کے معاملات میں حکم ہونے کے لئے مسلم ہونا شرط ہے۔ غیر مسلم کو مسلمانوں کے معاملات میں حکم نہیں بنایا جاسکتا ہے۔

''وکل من تقبل شهادته فی أمر جاز أن یکون حکمًا فیه ومن لا فلا...لأن الحکم فی حق المحکمین بمنزلة القاضی وکل من صلح شاهدًا صلح قاضیًا ومن لا فلا'' (معین الحکام ص ۲۵)۔

''وشرطه من جهة المحکم بالفتح صلاحیته للقضاء'' (الدر المختار)۔

''وأهله أهل الشهادة ... وحاصله أن شروط الشهادة من الاسلام والعقل والبلوغ والحریة وعدم العمی والحد فی القذف شروط لصحة تولیته ولصحة حکمه بعدها ومقتضاه أن تقلید الکافر لایصح وإن أسلم'' (رد المحتار ۴/ ۳۲۲)

''فصح تحکیم ذمی ذمیًا لأنه أهل للشهادة بین أهل الذمة دون المسلمین ویکون تراضیهما علیه فی حقهما کتقلید السلطان إیاه وتقلید الذمی لیحکم بین أهل الذمة صحیح لابین المسلمین، وکذلك التحکیم، هندیة عن النهایة'' (رد المحتار ۴/ ۳۸۶)۔

اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ کسی غیر مسلم کو مسلمان اپنے معاملات کی جس میں طلاق بھی شامل ہے توکیل کرسکتا ہے اور اس غیر مسلم کا کیا ہوا عمل نافذ ہوگا۔ لہٰذا اوپر جو صورت بیان کی گئی ہے اس صورت میں شوہر کی حیثیت مؤکل کی ہے، اس کا غیر مسلم عدالت میں درخواست دینا توکیل ہے اور غیر مسلم جج شوہر کا وکیل ہے۔ اس لئے اس جج کا فیصلہ معتبر اور نافذ ہوگا۔ فقط

۲- دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کردیا جائے۔ عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا، کارروائی کے بعد علیحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا؟ اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟

بیوی کی طرف سے عدالت میں رشتۂ نکاح ختم کرنے کی درخواست کے آنے پر عدالت شوہر کو بلا کر اس تحریر پر دستخط لیتی ہے کہ یہاں جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا اور شوہر اس پر دستخط کردیتا ہے۔ اس صورت میں بھی شوہر کی حیثیت مؤکل کی ہوگی اور تحریر پر اس کی دستخط اس کی طرف سے عدالت کو طلاق دینے کا وکیل بنانا ہے۔ وکالت کی صحت کے لئے طرفین کے جانب سے ایجاب اور قبول ہونا ضروری ہے۔ ایجاب کے بعد قبول صراحۃً بھی ہوسکتا ہے اور دلالۃً بھی ہوسکتا ہے۔

''رکن التوکیل فهو الإیجاب والقبول، فالإیجاب من الموکل أن یقول: وکلتك کذا أو أفعل کذا أو أذنت کذا أو نحوه، والقبول من الوکیل أن یقول قبلت'' (بدائع الصنائع کتاب الوکالة ۵/ ۱۰)۔

''وأما ركنها الألفاظ الخاصة التي بها تثبت من قوله وكلتك ببيع هذا أو شرائه مع اقترانه بقبول المخاطب صريحًا أو دلالة فيما إذا سكت فلم يقبل أو يرد ثم عمل فإنه ينفذ ويظهر بالعمل قبوله'' (فتح القدير ۶/ ۵۵۳)۔

جس طرح کسی وکیل کو زبان کے علاوہ تحریر کے ذریعہ بھی معزول کیا جاسکتا ہے، اسی طرح تحریر کے ذریعہ توکیل بھی صحیح ہوگی۔ اس لئے اگر کسی شخص نے تحریر سے کسی کو وکیل بنایا تو وہ وکیل ہوجائے گا۔

''ويثبت عزله بالمشافهة به أو بكتابة له كتابا بعزله أو بإرساله رسولًا عدلًا أو بغير عدل'' (البحر الرائق، باب عزل الوكيل ۷/ ۳۱۸)۔

لہٰذا شوہر کا عدالت میں جاکر طلاق کے سلسلے میں عدالت کے فیصلے کو ماننے کی تحریر پر دستخط کرنا بھی توکیل کے حکم میں ہے، اس لئے اگر عدالت کا غیر مسلم جج کارروائی کے بعد طلاق کا فیصلہ کرتا ہے تو طلاق واقع ہوجائے گی، البتہ اگر جج کی جانب سے فیصلہ ہونے سے قبل شوہر رجوع کرلے اور عدالت کو اس کی خبر کردے تو اس کے بعد جج کے طلاق واقع کرنے سے طلاق نہیں ہوگی۔ کیونکہ توکیل میں رجوع درست ہے، بشرطیکہ مؤکل کو اس کی خبر کردی جائے اور وکیل کے عمل سے قبل رجوع ہو۔

۳- تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آیا تو مگر دستخط یا تفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے وجوہات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کردیا تو اس کا کیا حکم ہوگا جبکہ اس صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے؟۔

جب عورت کی طرف سے علیحدگی کی درخواست عدالت میں آئی لیکن شوہر اس پر رضامند نہیں ہوا۔ یا تو وہ آیا ہی نہیں یا آیا مگر دستخط یا توکیل پر تیار نہیں ہوا تو اس صورت میں عدالت کو اس کا وکیل نہیں مانا جاسکتا ہے۔ اس لئے عدالت کے غیر مسلم جج کی طرف سے عدالتی کارروائی کے بعد تفریق کا فیصلہ درست نہیں ہوگا، کیونکہ غیر مسلم جج کو شرعی قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ہے، قاضی کے لئے مسلم ہونا ضروری ہے۔ نیز اس کو شوہر کا وکیل بھی قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ شوہر اس پر رضامند نہیں ہے، اس کے علاوہ اس جج کی طرف سے تفریق کی کوئی صورت نہیں ہے، لہٰذا شوہر کی وکالت اور رضامندی کے بغیر غیر مسلم کی طرف سے تفریق کا فیصلہ درست نہیں ہوگا۔

۴- کیا مسئلہ میں اس سے بھی کچھ فرق پڑسکتا ہے کہ جج اگرچہ غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا ہے مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے تو کیا اس کو مسلم حاکم اور مسلم قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے؟ اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے؟

کسی غیر مسلم حکومت کی عدالت میں اگر جج مسلم ہے جو اپنی عدالتی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں شقاق کے وقت زوجین کے درمیان تفریق کا فیصلہ بھی کرتا ہے تو اس کی حیثیت مسلم قاضی کی ہوگی اور اس کا فیصلہ مسلمانوں پر شرعی اعتبار سے نافذ ہوگا بشرطیکہ اصول شرعیہ کے مطابق اس نے فیصلہ کیا ہے جیسے قاضی کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے۔ فقہاء کرام نے غیر مسلم حکومت کی طرف سے مسلم قاضی کے تقرر کو درست بتایا ہے۔ جب دار الکفر میں غیر مسلم حکمراں کی طرف سے مسلم قاضی کا تقرر صحیح ہے تو اس کے فیصلے بھی معتبر ہوں گے اور مسلمانوں پر نافذ ہوں گے۔

''ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كان كافرًا ذكره مسكين وغيره. إلا إذا كان يمنعه عن القضاء بالحق فيحرم'' (الدر المختار ۴/ ۳۴۲)۔

''في التتار خانية: الإسلام ليس بشرط فيه أي في السلطان الذي يقلد، وبلاد الإسلام التي في أيدي الكفرة لاشك أنها بلاد الإسلام لا بلاد الحرب لأنهم لم يظهروا فيها حكم الكفر والقضاة مسلمون ... وكل مصر فيه وال من جهتهم تجوز فيه إقامة الجمع والأعياد وأخذ الخراج وتقليد القضاة وتزويج الأيامى لاستيلاء المسلم عليه'' (رد المحتار ۴/ ۳۴۲)۔

۵- ضرورت اس کی بھی ہے کہ اس بابت کچھ اصولی روشنی ڈالی جائے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کرسکتے ہیں یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کرسکتے ہیں؟ اس بابت فقہاء کی اصولی وفروعی تصریحات وتوضیحات زیر بحث مسئلہ میں معاون ثابت ہوں گی۔

قاضی کے پاس دو قسم کے معاملات آتے ہیں:

(۱) پہلی قسم ایسے معاملات کی ہے جن میں شرعی اسباب کا وجود کافی ہوتا ہے۔ اس میں حکم حاکم یا قضاء قاضی کی ضرورت نہیں ہوتی۔

(۲) دوسرے قسم کے ایسے معاملات ہیں جن میں سبب شرعی کا وجود کافی نہیں ہوتا بلکہ ان کے ثبوت کے لئے حکم حاکم یا قضاء قاضی ضروری ہے۔

جن معاملات میں قضاء قاضی شرط نہیں ہے اور قضاء قاضی کے بغیر بھی سبب شرعی کے پائے جانے سے ان کا ثبوت ہوجاتا ہے، ایسے معاملات میں غیر مسلم عدالتوں اور غیر مسلم ججوں کا فیصلہ معتبر ہوگا اگر وہ شریعت کے مطابق ہو۔ مثلاً میراث کا مسئلہ ہے۔ وارثین میں اختلاف ہوگیا ہے تو اگر غیر مسلم جج شریعت اسلامیہ کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ کرتا ہے تو اس کا فیصلہ معتبر ہوگا اور مسلمان اس کو تسلیم کریں گے۔ اسی طرح ایک مرد اور ایک عورت نے غیر مسلم جج کے سامنے دو گواہوں کی موجودگی میں نکاح کا ایجاب وقبول کیا اور جج نے اس نکاح کو درست مانا تو یہ فیصلہ نافذ ہوگا۔ اسی طرح محرمات کی حرمت، خلع اور وہ تمام دیگر معاملات ہیں جن کے ثبوت کے لئے قضاء قاضی شرط نہیں ہے۔

البتہ وہ تمام معاملات جن کے ثبوت کے لئے قضاء قاضی شرط ہے۔ محض سبب شرعی کے پائے جانے سے قضاء قاضی کے بغیر ان کا ثبوت نہیں ہوسکتا ہے۔ ان معاملات میں مسلم قاضی کا فیصلہ ضروری ہے۔ غیر مسلم جج کا فیصلہ کافی نہیں ہے، کیونکہ یہ ایسے معاملات ہیں جن کا نفاذ قضاء قاضی پر موقوف ہے اور مسلمانوں کے معاملات میں صرف مسلم قاضی کا ہی فیصلہ نافذ ہوتا ہے، مثلاً بیوی کی درخواست پر اسباب پائے جانے کے وقت فسخ نکاح کا فیصلہ کرنا۔ اس میں صرف مسلم قاضی کا فیصلہ معتبر ہوگا، غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا، وہ اس کی بیوی برقرار رہے گی۔

”القسم الأول لابد فيه من حكم الحاكم وهو مايحتاج إلى نظر وتحرير وبذل جهد في تحرير سببه ومقدار مسببه وذلك كالطلاق بالإعسار، والطلاق بالإضرار، والطلاق على المولى، أنه يفتقر إلى تحقيق الإعسار، وهل هو ممن يلزمه الطلاق بعدم النفقة أم لا، كما لو تزوجت فقيرًا علمت بفقره فإنها لاتطلق عليه بالإعسار بالنفقة، وكذلك تحقيق حاله، وهل هو ممن يرجى له شيئ أم لا، وكذلك تحقيق صورة الإضرار ... وكذلك التطليق على الغائب ... القسم الثاني مالايحتاج إلى حكم حاكم كتحريم المحرمات المتفق عليها كالعصير إذا اشتد والمختلف فيها كتحريم السباع وكذلك وفاء الديون ورد الودائع والمغصوب وأحكام العبادات فالمبادرة متعين ولايفتقر إلى حكم الحاكم استقلالًا، وأما بطريق العرض فيدخلها حكم الحاكم“

(تبصرة الحكام ا/ ٧٦۔ تا۔ ٧٩، وكذا في معين الحكام ص ٢٢، وكذا في الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام للقرافي ص ١٥٠۔ تا۔ ١٦١)۔

☆☆☆

غیر مسلم عدالت کا فیصلہ فسخ نکاح

مفتی انور علی الاعظمی[1]

۱- غیر مسلم جج کی عدالت میں شوہر کی مذکورہ درخواست کو تحکیم ماننے کی صورت میں رکاوٹ لازم آتی ہے، کیونکہ تحکیم کے لئے فقہاء نے وہی شرطیں لگائی ہیں جو شہادت کے لئے ضروری ہیں، یعنی تحکیم کے لئے شاہد کی طرح مسلمان ہونا ضروری ہے:

"ویشترط فی المحکم أن یکون أھلا للشھادۃ رجلا کان أو امرأۃ" (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۷۵۷)۔

اور شہادت کے شرائط میں سے اسلام بھی ہے، اس لئے حکم کا مسلمان ہونا ضروری ہے قرآن کریم میں بصراحت مذکور ہے: "وأشھدوا ذوی عدل منکم" دوسری جگہ: "وممن ترضون من الشھداء" اسی طرح تحکیم میں ایک رکاوٹ یہ بھی ہے کہ ایک شخص جو خود شریعت اسلامی کا التزام نہیں کرتا ہمارے اوپر شرعی فیصلہ کا حق کیسے پاسکتا ہے، فرمان باری تعالیٰ ہے: "ولن یجعل اللہ للکافرین علی المومنین سبیلا" (سورہ نساء)، اس لئے مذکورہ درخواست کو ہم تحکیم کے بجائے تفویض مان سکتے ہیں، شامی میں مذکور ہے: "المراد بالتفویض تملیک الطلاق" (شامی ۴/ ۴۱۴)۔

تفویض کے باب میں اتنی گنجائش معلوم ہوتی ہے کہ مفوض الیہ کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے اور چونکہ درخواست دہندہ شوہر ہے اور وہ صراحۃً طلاق کا معاملہ حاکم کے سپرد کر رہا ہے تو اس صورت میں اگر عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کردیتی ہے تو اسے تسلیم کیا جاسکتا ہے، چاہے فیصلہ کرنے والا جج غیر مسلم ہی کیوں نہ ہو، اس طرح کے مقدمات میں عدالتی چارہ جوئی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شوہر عورت کی جانب سے پیش آنے والی پریشانیوں کا مداوا تلاش کرتا ہے۔ اس وقت اکثر ممالک کی عدالتوں میں ازدواجی معاملات میں عورتوں کو اس قدر مراعات دی گئی ہیں کہ اگر شوہر اپنا دفاع نہ کرے تو وہ بہت ساری پریشانیوں کا شکار ہوسکتا ہے، اس لئے سرکاری عدالت کے ذریعہ شوہر کا طلاق دینا اور جج کے ذریعہ کارروائی کو مکمل کرانا اس کے حق میں بچاؤ کا ایک مضبوط راستہ ہے اور چونکہ شوہر خود طلاق کی کارروائی کررہا ہے، اس لئے وقوع طلاق میں کوئی شبہ نہیں۔

۲- اس صورت حال میں شریعت کی نگاہ میں فیصلہ معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جج مسلمان ہو اور اسلامی شریعت کے احکام سے واقف ہو اور تفریق کی جملہ کارروائی شرعی اصولوں کے مطابق انجام دے تو اس کا فیصلہ تفریق وطلاق نافذ ہوگا۔ بصورت دیگر عدالت کا فیصلہ عورت کے لئے ناکافی ہوگا اور عدالتی فیصلہ کے بعد اس عورت کو شرعی پنچایت یا امارت شرعیہ جیسے ادارہ میں اپنا مقدمہ دائر کرکے فسخ نکاح کا فیصلہ کرانا ہوگا، کیونکہ مذکورہ صورت میں شوہر عدالت کے دباؤ کی وجہ سے دستخط کرنے پر مجبور ہوگا، لہٰذا اس کی دستخط کو تفویض طلاق پر محمول نہیں کرسکتے اور غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں جیسا کہ فقہ کی کتابوں سے ظاہر ہے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے "الحیلۃ الناجزہ" میں اس مسئلہ کی بھرپور وضاحت کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضی شرعی موجود ہیں وہاں تو معاملہ سہل ہے اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی موجود نہیں ہیں ان میں وہ احکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے

[1] مفتی دار العلوم مئو۔

ہیں، اگر وہ مسلمان ہو اور شرعی قاعدے کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم قضاء قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے

کما فی الدر المختار: ''ویجوز تقلید القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرًا ذکرہ مسکین'' وغیرہ

لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے فسخ وغیرہ بالکل نہیں ہوسکتا:

''لان الکافر لیس بأھل القضاء علی المسلم کما ہو مصرح فی جمیع الکتب للفقہ'' (الحیلۃ الناجزہ ۴۵)۔

اس مذکورہ مسئلہ کا حل یہ ہے کہ یا تو ایسی عورت اپنے آپ سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے خلع کرائے یا پھر شرعی پنچایت یا امارت شرعیہ وغیرہ کا راستہ ڈھونڈھے۔

۳- اسی طرح کے ایک مسئلے کے جواب میں جس میں عورت کی جانب سے فیملی کورٹ میں فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کیا گیا ہے اور جج نے مقدمہ کی سماعت کے بعد عورت کے حق میں ڈگری دیدی۔ مولانا محمد یوسف لدھیانوی علیہ الرحمہ اپنی کتاب آپ کے مسائل اور ان کا حل میں تحریر فرماتے ہیں: فیملی کورٹ کا فیصلہ اگر شرعی قواعد کے مطابق ہو تو وہ فیصلہ بھی شرعا نافذ ہوگا، اور اگر مقدمہ کی سماعت یا فیصلہ میں شرعی قواعد کو ملحوظ نہیں رکھا گیا تو شرعی نقطہ نظر سے وہ فیصلہ کالعدم ہے شرعًا نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اور عورت کو نکاح ثانی کی اجازت نہ ہوگی۔

شرعی قواعد کے مطابق فیصلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت کی شکایت پر عدالت شوہر کو طلب کرے اور اس سے عورت کے الزامات کا جواب طلب کرے، اگر شوہر ان الزامات سے انکار کرے تو عورت سے گواہ طلب کئے جائیں۔ یا اگر عورت گواہ نہیں پیش کرسکتی تو شوہر سے حلف لیا جائے اگر شوہر حلفیہ طور پر اس کے دعویٰ کو غلط قرار دے تو عورت کا دعویٰ خارج کردیا جائے گا اور اگر عورت گواہ پیش کردے تو عدالت شوہر کو بیوی کے حقوق شرعیہ ادا کرنے کی تاکید کرے۔ اور اگر عدالت اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ ان دونوں کا یکجا رہنا ممکن نہیں ہے تو شوہر کو طلاق دینے کا حکم دیا جائے اور اگر وہ طلاق دینے پر بھی آمادہ نہ ہو (جبکہ وہ عورت کے حقوق واجبہ بھی ادا نہیں کرتا) تو عدالت ازخود فسخ نکاح کا فیصلہ کرسکتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ فیصلہ کرنے والا جج مسلمان ہو ورنہ اگر جج غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا (۵ / ۲۵۲ آپ کے مسائل اور ان کا حل)۔ مذکورہ فیصلہ کے نافذ ہونے کے لئے کئی ایک رکاوٹ محسوس ہوتی ہے:

(۱) جج غیر مسلم ہے۔

(۲) عدالت نے شوہر کی حاضری کے بغیر فسخ نکاح کا فیصلہ کردیا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ضابطہ کی کارروائی نامکمل ہے، اس لئے مذکورہ صورت میں محض عدالتی فیصلہ کافی نہیں ہوگا اور اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ خلع کے ذریعہ طلاق حاصل کرے یا شرعی پنچایت، امارت شرعیہ جیسے ادارے سے رجوع کرے۔

۴- جج اگر غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا ہے مگر وہ مسلمان ہے اور احکام شرعیہ سے واقف ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کرتا ہے تو وہ مسلمان جج مسلم حاکم یا قاضی کے قائم مقام ہوسکتا ہے جیسا کہ حضرت تھانویؒ نے ''الحیلۃ الناجزۃ'' میں تحریر فرمایا ہے: ''گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قواعد کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔

''لما فی الدر المختار: ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرًا ذکرہ مسکین وغیرہ''

لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے اس کے حکم سے فسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہوسکتا (الحیلۃ الناجزہ:۴۵)۔

۵- جس ملک میں ہم رہتے ہیں وہاں کی عدالت کا بائیکاٹ ہم نہیں کرسکتے۔ کوشش تو یہ ہونی چاہئے کہ مسلمان اپنے ہر قسم کے معاملات مل بیٹھ کر طے کریں اور ہندوستان جیسے ملک میں علماء، اہل دانش اور بارسوخ حضرات، مسلمانوں کے آپسی مسائل حل کرائیں۔ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

"وإن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بینھما" (سورۂ حجرات)۔

اور حدیث میں اللہ کے رسول ﷺ نے اصلاح بین الناس کو انتہائی اہم کام بتایا ہے اور اس کے لئے جھوٹ جیسی ناپسندیدہ چیز کو بھی جائز قرار

دیا گیا ہے، عدالت میں معاملہ لے جانے میں وکیلوں کے مشورہ پر چلنے پر موکل مجبور ہوتا ہے۔ وکیل اگر کہتا ہے کہ تمہارے کیس کی مضبوطی کے لئے جھوٹی شہادت کی ضرورت ہے، تو کرایہ کے گواہ خریدے جاتے ہیں، اگر وکیل کہتا ہے کہ تم کو جج کے سامنے یہ بات کہنی ہوگی تو موکل قصداً جھوٹ بولنے پر آمادہ ہوجاتا ہے۔ ہندوستان کی عدالتوں میں جانے کے بعد اس طرح کی چیزوں سے بچنا اگر ناممکن نہیں ہے تو دشوار بہت ہے۔ لیکن کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی مسلمان یا غیر مسلم نے ہمارے خلاف کوئی دعویٰ دائر کردیا تو اپنے دفاع کے لئے عدالت میں جانا مجبوری ہے یا اسی طرح اگر ہمارے ساتھ کوئی ناانصافی ہورہی ہے اور ظالم طاقتور ہے، سماج کے لوگ اس کے مقابلہ میں کھڑے ہونے کے لئے تیار نہیں ہیں تو ایسی پوزیشن میں بھی عدالت میں جانا لازمی اور ضروری ہوجاتا ہے۔ بالخصوص ہندوستان کے موجودہ ماحول میں بہت سارے بھولے بھالے لوگوں کو بے بنیاد الزامات کی بنا پر گرفتار کرکے جیل میں ڈال دیا جاتا ہے بلکہ انکاؤنٹر تک کردیا جاتا ہے، ایسی صورت حال میں عدالت ہی ہمارے لئے فریادرسی کا ایک مضبوط ذریعہ ہے۔ ہندوستان کے موجودہ حالات میں یہ دیکھا جارہا ہے کہ اگرچہ عدالت کی کارروائی سست رفتار ہوتی ہے، لیکن اگر صحیح ڈھنگ سے مقدمہ کی پیروی کی جائے تو اس کا مثبت نتیجہ زیادہ تر جگہوں پر برآمد ہوتا ہے، گجرات کے فساد کے بعد وہاں مظلوم مسلمانوں نے بعض ہندو تنظیموں کے تعاون سے متعدد معاملات میں کامیابی حاصل کی۔

فوجداری (جرائم)، دیوانی (یعنی مالیات) کے معاملات میں اگر آپسی صلح مصالحت سے حقدار کو حق نہ ملے تو وہ اپنے جائز حق کی وصولیابی کے لئے غیر مسلم عدالت میں بھی جاسکتا ہے۔ اس طرح کے معاملات میں اگر مسلمان، غیر مسلم عدالت میں جاتا ہے تو مسلمان کے لئے عدالت کا فیصلہ، اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب وہ اللہ ورسول کے قانون سے متصادم نہ ہو۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (۴۴/ مائدہ)، "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون" (۴۵/ مائدہ) "وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون" (۴۷/مائدہ)۔

عائلی مسائل میں عدالتیں بھی ہندوستان میں مسلم پرسنل لا کے مطابق فیصلہ کرنے کی پابند ہیں، لیکن شاہ بانو کیس کو نظیر بناکر بہت ساری عدالت میں جج دفعہ B۱۲۵ کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں اور بہت سی مسلمان عورتیں یا ان کے اولیاء اس فیصلہ کے مطابق طلاق دینے والے شوہروں سے کافی لمبی رقم نفقہ کے نام پر وصول کرتے ہیں، جبکہ شریعت میں شوہر عدت طلاق کے بعد اس کے نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے، اس لئے عدالت کا یہ فیصلہ بھی غلط ہے اور مطلقہ عورت یا اس کے اولیاء کا ایسے فیصلوں کو بنیاد بناکر شوہر کو تنگ کرنا بھی ظلم اور تعدی ہے۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا شرعی حکم

مولانا ابوسفیان مفتاحی[1]

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کردیتی ہے تو اس صورت کا شرعی حکم یہ ہے کہ عدالت کا یہ فیصلہ شرعی اعتبار سے غیر معتبر ہے اور اس سے نہ نکاح فسخ ہوگا اور نہ عورت پر طلاق واقع ہوگی۔

اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے ملک ہندوستان میں علماء مخلصین حفظہ اللہ نے جگہ جگہ دار القضاء قائم کیا جس کے ذریعہ اس طرح کے مقدمات کے فیصلے کیے جاتے ہیں، اور جہاں شرعی قاضی نہ ہوں اور مسلمان جج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے، یا پھر دیندار مسلمانوں کی شرعی پنچایت (جماعت مسلمین) جس میں کم از کم ایک دو مستند عالم بھی ہوں یہ پنچایت شرعی تحقیق کے بعد فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوتا ہے۔ غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ ایسے معاملات میں معتبر نہیں ہوتا، لہٰذا صورت مسئولہ میں شوہر بجائے عدالت سے رجوع کرنے کے شریعت نے جو اس کو حق دیا ہے یعنی طلاق دینے کا مالک بنایا ہے وہ اپنا حق استعمال کرے اور طلاق دیکر اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کردے، بڑا احمق ہے یہ شوہر شریعت کی آسان صورت کو مشکل بنانا چاہتا ہے، اور شریعت کی صاف وشفاف تعلیم کو گندہ کرکے بدنام کرنا چاہتا ہے العیاذ باللہ، ایسے شخص کو بائیکاٹ کیا جاسکتا ہے کہ یہ اسلام ومسلمانوں کا دشمن ہے، پس یہاں کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ ایسے شخص کو ڈرا دھمکا کر طلاق دینے پر مجبور کریں، کہ اس کو عدالت جانے کی کوئی مجبوری نہیں ہے یہ محض شرارت نفسی ہے۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلۂ طلاق وتفریق معتبر نہیں شرعاً، اس صورت مسئولہ میں ڈرا دھمکا کر اس شخص کو مجبور کیا جائے کہ شریعت نے جو مرد کو طلاق دینے کا مالک بنایا ہے وہ اپنا یہ حق خود ہی استعمال کرے اور طلاق دے کر اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کردے، ایسا نہ کرنا اس شخص کی جانب سے شرارت نفسی ہے جو اس نے عدالت کی طرف رجوع کیا ہے۔

۲- عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کردیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو اس صورت حال کا حکم یہ ہے کہ یہ عورت بجائے اس کے کہ عدالت کی طرف رجوع کرے، کیونکہ غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعاً غیر معتبر ہے، لان الاسلام یعلو ولا یعلی علیہ یہ عورت خلع کرلیتی ہے جس کی ایک صورت یہ ہے کہ عورت اپنے شوہر کو مال دینے کی لالچ دلا کر طلاق لے لیتی ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ عورت جو اس کا حق واجب ہے شوہر کے ذمہ مثلاً مہر اور عدت کا نان ونفقہ اسے معاف کردیتی ہے یہ کہتے ہوئے کہ تمہارے ذمہ جو مہر و نان ونفقہ ہے وہ بھی معاف کرتی ہوں مجھ سے خلع کرلو جدائی کرلو، اور شوہر خلع کرلے تو دونوں صورتوں میں تفریق ہوجائے گی اور عورت کا رشتۂ نکاح شوہر سے ختم ہوجائے گا، یہ سب سے بہتر و آسان صورت ہے، اس کو چھوڑ کر عدالت کا دروازہ کھٹکھٹانا غایت درجہ کی حماقت ہے اور اگر عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور ہوگا، اس کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کردیا جاتا ہے تو عدالت کا یہ دستخط لینا اس کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہے، اگر شوہر

[1] جامعہ عربیہ مفتاح العلوم مئو، یوپی۔

اپنی حماقت سے یہ دستخط بھی کردے تب بھی غیر مسلم جج کا فیصلۂ تفریق شرعاً معتبر نہیں ہوگا، کیونکہ غالب تو اسلام اور اسکا حکم ہی رہے گا۔ یہ اٹل فیصلہ ہے۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ اس صورت مسئولہ میں عورت اپنا نکاح ختم کرنے کے لئے اپنے شوہر سے خلع کرلے اور عدالت کی طرف ہرگز رجوع نہ کرے، اور شوہر کی دستخط غیر معتبر ہوگی شرعاً۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا تو مگر دستخط تفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کردیا۔

اس سلسلہ میں گزارش ہے کہ شریعت نے جب عورت کو یہ سہولت دی ہے کہ اپنے شوہر سے رشتۂ نکاح ختم کرنے کے لئے کچھ مال کی لالچ دے کر خلع کرے، اس سے تفریق ہوجائے گی تو اس سہولت کے ہوتے ہوئے عورت کا عدالت کی طرف رجوع کرنا حماقت پر مبنی ہے، اس خلع کی صورت کے علاوہ عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ شرعاً معتبر نہیں چنانچہ الحیلۃ الناجزہ (ص ۲۳-۲۴) میں ہے: اگر کسی جگہ فیصلہ کنندگان حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے اس کے حکم سے فسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہوسکتا، ''لان الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح فى جميع كتب الفقه''۔ حتی کہ اگر رودادِ مقدمہ غیر مسلم مرتب کرے اور مسلمان حاکم فیصلہ کرے یا بالعکس تب بھی فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

لہٰذا صورت مسئولہ میں عورت کی درخواست پر غیر مسلم جج نے فسخ نکاح کا جو فیصلہ کیا ہے وہ معتبر نہیں، اس فیصلہ سے شرعاً تفریق نہ ہوگی۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں عدالت کے غیر مسلم جج کا حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کرنا شرعاً معتبر نہیں، لہٰذا اس فیصلہ سے تفریق نہ ہوگی اور نہ رشتۂ نکاح ختم ہوگا۔

۴- جج اگر غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کا ہے مگر وہ مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے تو اس کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔

دیکھئے الحیلۃ الناجزۃ میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ تحریر فرماتے ہیں:

شرعی قاضی نہ ہو تو مسلم جج کی عدالت میں مقدمہ دائر کرے جس کو شرعی قانون کے مطابق ڈگری کا اختیار ہو اور فیصلہ کرتا ہو (فتاوی رحیمیہ ۳۴/ ۱۴۳)۔

پس اس مسلم جج کا فیصلہ تفریق معتبر ہوگا اور غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ معتبر نہیں، جب تک مسلمان پنچایت یا مسلم جج فیصلہ نہ کرے کورٹ کے فیصلہ پر ہرگز عمل نہ کیا جائے۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت میں مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہے جس کو شرعی قانون کے مطابق ڈگری کا اختیار ہو اور فیصلہ کرتا ہو۔

۵- غیر مسلم عدالتیں اور غیر مسلم حکام مذہبی وشرعی فیصلے نہیں کرسکتے، مثلاً نکاح اور طلاق اور میراث اور تقسیم وراثت وغیرہ صرف ملکی قانونی حد تک فیصلے کرسکتے ہیں، مسلمان اسی حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار کرسکتے ہیں جن میں کتاب وسنت اور اقوال صحابہ سلف وخلف رضی اللہ عنہم کی روشنی میں اور اقوال ائمہ فقہاء، محدثین رضی اللہ عنہم کی روشنی میں فیصلے کیے گئے ہوں اور باضابطہ ان کا حوالہ بھی دیا جائے۔

اس صورت مسئولہ کے اندر اس طرح کے ملک کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ مسلمانوں کی رضامندی سے اپنا کوئی قاضی بنالیں جس کی عدالت میں دعوی دائر کرکے اپنا مذہبی مسئلہ حل کرائیں اور ملکی عدالت کی طرف رجوع نہ کریں اور اپنے مسلم قاضی کے فیصلہ پر اللہ اور رسول اللہ ﷺ کا فیصلہ

مان کر عمل کریں، ہاں ملکی مسائل میں مثلاً زمین وجائداد کی خریداری کے سلسلہ میں لکھا پڑھی، رجسٹری وغیرہ، اور مذہبی مسائل میں غیر مسلم عدالتوں اور حکام کے پاس ہرگز نہ جائیں اور اگر جائیں گے تو اس میں بڑی خرابی یہ ہوگی کہ وہ غیر مسلم عدالتیں وحکام اسلامی امور میں مداخلت کریں گے اور مسلمانوں کے مذہبی امور کو اپنے ہی اعتبار سے دیکھیں گے جس سے زبردست فساد پھوٹ پڑے گا جس کا سدباب مشکل ہوجائے گا۔

دیکھئے: درمختار وشامی (۴۵/۴/۳۴۲) میں ہے:

''ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر. ولو كان كافرا ذكره مسكين وغيره إلا اذا كان يمنعه عن القضاء بالحق فيحرم ولو فقد وال فغلبته الكفار وجب على المسلمين تعيين وال وإمام للجمعة''۔

فتح شامی میں ہے: '' (قوله ولو كافرا) في التاتار خانية: الاسلام ليس بشرط فيه إلا في السلطان الذى يقلد و بلاد الاسلام التى فى أيدي الكفرة لاشك أنها بلاد الاسلام لا بلاد الحرب. لأنهم لم يظهر فيها حكم الكفر والقضاة مسلمون والمملوك الذين يطيعونهم عن ضرورة مسلمون ولو كانت عن غير ضرورة منهم ففساق. وكل مصر فيه والٍ من جهتهم تجوز فيه إقامة الجمعة والأعياد وأخذ الخراج وتقليد القضاة وتزويج الأيامى لاستيلاء المسلم عليه وأما إطاعة الكفر فذاك مخادعة وأما بلاد عليها ولاة كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمعة والأعياد ويصير القاضى قاضيًا بتراضى المسلمين فيجب عليهم ان يلتمسوا واليًا مسلمًا منهم اه۔

وفى الفتح: وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه كما هو فى بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة الآن يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليًا فيولى قاضيًا ويكون هو الذى يقضى بينهم وكذا ينصبوا إمامًا يصلى بهم الجمعة اه وهذا هو الذى تطمئن النفس إليه فليعتمد''۔

خلاصۂ کلام: یہ ہے کہ غیر مسلم عدالتیں وحکام مسلمانوں کے معاملات میں صرف اسلامی قانون کتاب وسنت واجماع امت اور قیاس شرعی کے مطابق ہی فیصلہ کرسکتے ہیں اور مسلمان اسی حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار کرسکتے ہیں جیسے کہ ہندوستانی عدالتوں میں ''مسلم پرسنل لاء'' بھی ہے، اس طرح کے ملکوں کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ اپنی رضامندی سے اپنا قاضی بنالیں جو مسلمانوں کے مذہبی نزاعی مسائل میں اسلامی حل پیش کریں، پھر یہاں کے مسلمانوں کو غیر مسلم عدالتوں کا رخ کرنا جائز نہ رہے گا کیوں کہ رخ کرنے کی صورت میں وہ غیر مسلم عدالتیں اسلامی امور میں مداخلت کریں گی جو جائز نہیں، جیسا کہ ان کا مداخلت کرنا ایک امر واقعہ بنا ہوا ہے، لہٰذا مسلمانوں کو اس سے گریز کرنا لازم ہے۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کی شرعی حیثیت

مفتی محمد ابوبکر قاسمی[1]

اللہ تعالیٰ نے مردوں کی تسکین کے لئے عورتوں کو پیدا کیا ہے، لیکن مرد عورتوں سے تسکین کیسے حاصل کرے اس کے لئے مذہب اسلام نے نکاح کا پاکیزہ طریقہ رکھا ہے کہ گواہوں کی موجودگی میں دو اجنبی مرد وعورت کا ایجاب وقبول کے ذریعہ باہمی رضامندی سے نکاح عمل میں آئے، نکاح کا انعقاد اگر چہ مرد وعورت اوران دونوں کے اولیا کی رضامندی وخوشی سے گواہوں کی موجودگی میں ہوتا ہے، لیکن انعقاد نکاح کے بعد اللہ تعالیٰ نے مردوں کو عورتوں کا قوام ومحافظ اور نگراں بنایا ہے جیسا کہ خداوند قدوس کا فرمان ہے: "الرجال قوامون علی النساء" (سورۃ النساء آیت ۳۴)۔

مردوں کی عورتوں پر فضیلت وقوامیت کا تقاضا ہے کہ رشتہ نکاح کو توڑنے اور باقی رکھنے کا اختیار مردوں ہی کے ہاتھوں میں ہو چنانچہ سورۂ بقرہ کی (آیت ۲۳۷) "الذی بیدہ عقدۃ النکاح" (وہ شخص جس کے ہاتھ میں گرہ نکاح کی ہے)، یعنی نکاح کو توڑنے یا باقی رکھنے کا اختیار جس شخص کو ہے، کی تفسیر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "ولی عقدۃ النکاح الزوج" فرما کر شوہر کو عقد نکاح کا مالک قرار دیا ہے۔

یہ حدیث حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے امام دارقطنی نے نقل کی ہے نیز یہ حدیث حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی منقول ہے (معارف القرآن ۱/ ۵۳۳)۔

مندرجہ آیت وروایت سے معلوم ہوا کہ نکاح مکمل ہوجانے کے بعد نکاح کو قائم رکھنے یا ختم کرنے کا مالک شوہر ہے، عورت کو طلاق اس کا مرد ہی دے سکتا ہے، عورت کا طلاق کے مسئلہ میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

شوہر کے سوا کسی کو یہ حق شوہر کی اجازت یا نیابت ہی سے حاصل ہوسکتا ہے، چنانچہ یہ اجازت ونیابت کبھی تو وکیل کو ہوتی ہے اور کبھی حاکم وحکم کو، چنانچہ بعض حالات میں شوہر کی غیر موجودگی میں بھی وکیل یا حاکم وحکم رشتہ نکاح کو توڑ دیتا ہے، البتہ وکیل کے ذریعہ نکاح کے توڑنے کا عمل شوہر کی رضاء سے ہوتا ہے لیکن حاکم کی طرف سے علیحدگی کا فیصلہ شوہر کی عدم رضاء کے باوجود کبھی حاکم مجبور ہو کر کرتا ہے۔

کیونکہ شوہر کے لئے کسی عورت سے نکاح کرنے کے بعد دو شرعی حکموں میں سے ایک پر عمل لازم ہے، پہلا حکم شرعی یہ ہے کہ امساک بالمعروف پر عمل کرے، یعنی عورت کو اچھی طرح رکھے، اس کے کھانے، پینے، رہنے کا بندوبست کرے، اس کی جنسی خواہش کی تکمیل کرے اور اگر ایسا نہ کرسکے تو شوہر کے لئے دوسرا حکم شرعی یہ ہے کہ تسریح بالاحسان کرے، عورت کو باعزت طریقے سے طلاق دے کر اس کا مہر وغیرہ ادا کرکے باعزت طریقے سے آبرومندانہ زندگی گزارے، لیکن اگر کوئی نالائق وظالم شوہر ایسا نہیں کرتا تو چونکہ حاکم کو ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے اس لئے حاکم دفع ظلم کرتے ہوئے شوہر کے قائم مقام ہو کر نکاح کو توڑ دے گا، بشرطیکہ عورت عدالت شرعیہ میں پہونچ کر استغاثہ کرے تو حاکم اس کی فریاد سن کر دادرسی کرتے ہوئے اگر مناسب سمجھے گا تو نکاح کو توڑ دے گا اور عورت کو عدت گزار کر دوسری جگہ شادی کرنے کی اجازت دے دیگا، چنانچہ جن اسباب وجوہ سے قاضی یا حاکم نکاح کے فسخ وتفریق کا فیصلہ کرتا ہے، ان اسباب کی مکمل تفصیل حضرت تھانوی علیہ الرحمہ نے الحیلۃ الناجزہ میں اور حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی علیہ الرحمہ نے کتاب الفسخ والتفریق میں بیان کردی ہے۔

اب یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ حاکم اگر مسلمان ہے خواہ شرعی قاضی ہو یا کوئی مسلم امیر ہو تو اس کے فیصلہ کا بالاتفاق اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ مذہب اسلام نے اس کو عامۃ المسلمین کے مفادات کو ملحوظ رکھ کر اس کی ولایت عامہ کا اعلان کیا ہے، چنانچہ حدیث نبوی ہے:

"السلطان ولی من لا ولی لہ" (ترمذی ۱/ ۲۰۸) (بادشاہ ہر اس شخص کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہ ہو)۔

---

[1] مفتی مدرسہ اسلامیہ شکرپور، بھرواره، دربھنگہ ومہتمم مدرسہ رحیمیہ فیض العلوم برہم پور۔

لہٰذا شوہر کے ظلم کے ثبوت کی صورت میں قاضی شوہر کے قائم مقام ہوکر تفریق کا فیصلہ کرسکتا ہے، چنانچہ حضرت مولانا قمر الدین صاحب نے چند آیات قرآنی نقل کرنے کے بعد "قضایا امارت شرعیہ میں" لکھا ہے:

"فإذا ثبت من هذه الآيات أن على الزوج أحد الأمرين إما أن يوفي حقوقها من النفقة والوطء وإما أن يسرحها باحسان فان لم يفعل أحدهما وجب على القاضي ووالي المسلمين ان يفرق بينهما ان طلبته... إذا لم يكن بد من التفريق اه" (قضايا امارت شرعيه جلد اول ص ۱۸۰)۔

اسی طرح درمختار باب العنین میں ہے: (فان وطی) مرة فبها (والا بانت بالتفريق) من القاضي إن أبي طلاقها (بطلبها) (قوله من القاضي إن ابي طلاقها) أي إن أبي الزوج لأنه وجب عليه التسريح بالاحسان حين عجز عن الامساك بالمعروف فاذا امتنع كان ظالمًا فناب عنه واضيف فعله إليه، الخ (الدر المختار مع رد المحتار باب العنين، ۲/ ۵۹۵)

مندرجہ تصریحات کی روشنی میں قاضی عورت کے مطالبہ پر شوہر کے طلاق دینے سے انکار کی صورت میں - مجبور ہوکر شوہر کے قائم مقام ہوکر تفریق کا فیصلہ کرسکتا ہے، اور شرعاً قاضی کا فیصلہ نافذ العمل ہوگا۔

البتہ حاکم کے غیر مسلم ہونے کی صورت میں - تفریق کا فیصلہ معتبر ہوگا یا نہیں تو اس سلسلہ میں ہندوستان میں حضرات علماء وفقہاء کی آراء عموماً عدم اعتبار کی ہے، لیکن مغربی ممالک میں جہاں برصغیر کے باشندے بڑی تعداد میں رہتے ہیں، وہاں کے حالات میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ حاکم غیر مسلم بھی تو حاکم ہے، لہٰذا ان کے فیصلوں کا بھی اعتبار کیا جانا چاہئے، ایسی صورت میں قابل غور پہلو یہ ہے کہ بعض حضرات کی مذکورہ رائے اور ان کا رجحان شرعاً معتبر ہے یا نہیں اور اس سلسلہ میں اسلامی شریعت نے مسلمانوں کو کیا ہدایت دی ہے، لہٰذا مندرجہ مسئلہ کی تحقیق کے لئے سب سے پہلے ان مسائل ومعاملات کا شرعی حکم لکھا جاتا ہے، جن کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر مسلموں سے تعلق رکھنے نہ رکھنے کے سلسلہ میں جواز وعدم جواز کا دائرہ اپنے اندر کتنی وسعت رکھتا ہے۔

سورۂ مائدہ کی (آیت ۵۷) میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبًا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء"۔

(اے ایمان والو! ان لوگوں کو دوست نہ بناؤ جنھوں نے تمہارے دین کا ٹھٹھا کیا ہے اور تمہارے دین کو کھیل کود سمجھا ہے خواہ وہ اہل کتاب میں سے ہو اور کافروں میں سے ہو)۔

مندرجہ آیت اور اس کے علاوہ اور بہت سی آیات کے پڑھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے لئے کافروں سے موالات خواہ وہ کسی قسم کے کافر ہوں ہرگز جائز نہیں ہے، موالات ولایت سے ماخوذ ہے، ولایت کے معنی نصرت ومدد، قربت اور دلی دوستی کے ہیں، ان آیات کے ذریعہ مسلمانوں کو منع کیا گیا ہے کہ وہ کسی کافر کو اپنا رازدار بنائیں، ان سے دلی دوستی رکھیں، اسی طرح کافروں سے اپنے دینی معاملات کا فیصلہ کرانا بھی شرعاً درست نہیں ہے، کیونکہ فیصل وہ ہوتا ہے جو ہمدرد ہو، جو فیصلہ کررہا ہے اس کو مانتا ہو اور جب کافر اسلامی قانون کو نہ جانتا ہے اور نہ ہی مانتا ہے، تو پھر وہ مسلمانوں کے دینی معاملات کا کیونکر فیصلہ کرے گا۔ اسی لئے تمام علماء نے کسی بھی کافر کو مسلمانوں کا قاضی، دینی معاملات کا متولی اسی طرح مسلمانوں کے دینی معاملات میں کسی کافر کو حاکم وحکم بنانے سے سخت منع کیا ہے، لہٰذا مندرجہ آیات کی عبارت النص سے یہ مسئلہ بالکل طے ہے کہ مسلمانوں کے دینی معاملات کا فیصلہ اگر کسی کافر نے کیا تو وہ شرعاً نہ معتبر ہوگا اور نہ ہی نافذ العمل ہوگا۔ چنانچہ حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے جدید فقہی مسائل طبع ہفتم کے ۵۲ پر "غیر مسلم جج کے ذریعہ تنسیخ نکاح" کے زیر عنوان لکھا ہے۔

اسلامی نقطۂ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا، فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں، اس لئے غیر مسلم جج کی طرف سے نکاح فسخ کردیا جائے تو شرعاً اس کا اعتبار نہیں، اصل یہ ہے کہ ایک بار نکاح کے وجود میں آجانے کے بعد پھر شوہر ہی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ اس رشتہ کو ختم کرے، لیکن چونکہ قاضی کو مسلمان پر عمومی ولایت حاصل ہے، اس لئے وہ بہ حیثیت ولی عورت سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے نکاح کو فسخ کردیتا ہے، اب اس بات پر اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی، بلکہ باپ خدانخواستہ مرتد ہوجائے تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی، خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"لایتخذ المومنون الکافرین أولیاء من دون المومنین ومن یفعل ذلک فلیس من اللہ فی شئ إلا أن تتقوا منھم تقۃ"

(اہل ایمان مومنوں کو چھوڑ کر کافروں کو اولیاء نہ بنائیں، اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے یہاں کسی شمار میں نہیں مگر ہاں ایسی صورت میں کہ تم ان سے کچھ اندیشہ رکھتے ہو) (سورۂ آل عمران آیت: ۲۸)۔

لہٰذا کسی غیر مسلم جج کا نکاح فسخ کر دینا غیر معتبر ہے، اور اگر عدالت اس کا فیصلہ بھی کر دے تو اپنے علاقہ کے قاضی شریعت سے رجوع ہو کر دوبارہ اپنے معاملہ کی تنقیح کرانی چاہئے (جدید فقہی مسائل جلد اول ۴۵۲ و ص ۴۵۳)۔

مندرجہ بالا تفصیلات کے پڑھنے سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ غیر مسلم حاکم وجج سے کسی مسلمان کا اپنے دینی معاملات کا فیصلہ کرانا شرعاً جائز نہیں ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ مسلمانوں کے دینی معاملات کی بابت شرعاً معتبر نہیں ہے، اگر کسی نے ایسا کرا بھی لیا تو اس پر لازم ہے کہ اس پر عمل کرنے سے پہلے کسی مسلمان قاضی یا مسلمانوں کی شرعی پنچایت سے رجوع ہو کر از سر نو فیصلہ کرا کر اس پر عمل درآمد کرے۔

یہاں دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کس قسم کے مسائل ومعاملات کے فیصلہ کے لئے کسی مسلم قاضی کی ضرورت پڑتی ہے تو اس سلسلہ کی قدرے تفصیل حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب علیہ الرحمہ کے فتاویٰ کے مجموعہ کفایت المفتی جلد دوم میں مرقوم ہے جس کا ضروری حصہ یہاں درج کیا جاتا ہے، تاکہ اس طرح کے مسائل کو سمجھنے میں سہولت ہو۔ مولانا لکھتے ہیں:

۱- آج کل بسا اوقات کسی عورت کا خاوند مفقود ہو جاتا ہے اور عورت بھی نوعمر اور محتاج ہوتی ہے متاخرین حنفیہ کے فتویٰ کے بموجب اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اپنی طبعی اور مالی مشکلات سے گلوخلاصی کی سبیل بہم پہنچائے لیکن اس کی تکمیل بغیر قاضی مسلم کے فیصلہ اور حکم کے نہیں ہو سکتی، ہزاروں عورتیں اس مصیبت میں مبتلا ہیں اور موجودہ حکومت کا قانون ان کی مصیبت رفع کرنے کے لئے ناکافی اور قاضی مسلم کا نہ ہونا ان تمام مصائب کا ذمہ دار ہے۔

۲- بہت سی نابالغہ لڑکیوں کا نکاح ان کے ولی کر دیتے ہیں نکاح شرعاً درست ہو جاتا ہے، مگر لڑکی کو بلوغ کے وقت اختیار ہوتا ہے، کہ وہ نکاح کو باقی رکھے یا فسخ کرادے مگر فسخ کے لئے قاضی کا حکم ضروری ہے اور بغیر قاضی شرعی کے حکم کے نکاح منفسخ نہیں ہوتا موجودہ عدالتوں کے غیر مسلم حاکم اگر فسخ بھی کر دیں تو شرعاً ایسے فسخ کا اعتبار نہیں۔

۳- بہت سے جاہل مسلمان اپنی بیوی پر بیجا زنا کی تہمت لگا کر اسے کسمپرسی کے عالم میں چھوڑ دیتے ہیں، شریعت مقدسہ اسلامیہ نے ایسی صورت میں اس کا علاج لعان مقرر کیا ہے، لیکن لعان کے لئے قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے اور بغیر قاضی مسلمان کے لعان کرائے ہوئے اس مشکل کا کوئی حل نہیں۔

۴- اسی طرح کوئی شریف اپنی بیوی کو بدچلنی میں مبتلا پائے اس کی سبیل بھی لعان ہے جس کے لئے قاضی مسلم ضروری ہے۔

۵- اگر کوئی جاہل اپنی ساس کے ساتھ ناجائز حرکت کرے، تو اس کی بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے لیکن ان دونوں میں تفریق قاضی شرعی کر سکتا ہے اور اس کے نہ ہونے کی وجہ سے بسا اوقات عورتیں سخت گناہ میں مبتلا رہتی ہیں اور کوئی چارۂ کار نہیں پاتیں۔

۶- بہت سی عورتوں کو ان کے خاوند معلقہ کر کے چھوڑ دیتے ہیں نان ونفقہ نہیں دیتے اور کسی طرح راہ راست پر نہیں آتے، ایسے وقت میں شرعاً بعض ائمہ کے مذہب کے موافق قاضی تفریق کر سکتا ہے، لیکن قاضی شرعی نہ ہونے کی وجہ سے ہزاروں عورتیں مبتلائے عذاب ہیں اگر غیر مسلم تفریق کا حکم بھی کر دے تاہم نکاح منفسخ نہیں ہوگا۔

۷- اگر عورت کو مرد نے طلاق نہیں دی ہے مگر عورت نے طلاق دیدینے کا دعویٰ کر دیا اور گواہ پیش کر دئے اور موجودہ عدالت نے طلاق تسلیم کر کے تفریق کا حکم کر دیا، تو یہ حکم شرعی عدالت نہ ہونے کی وجہ سے کالعدم ہے، البتہ شرعی عدالت ہوتی اور قاضی مسلم یہ حکم کرتا تو درست ہو جاتا اور عورت بعد عدت دوسرا نکاح کر لیتی تو زنا کے گناہ میں گرفتار نہ ہوتی۔

۸- عنین کے معاملہ میں اور مجنون کے معاملہ میں قاضی شرعی کا فیصلہ ضروری ہے، غیر مسلم حاکم اگر نکاح کو فسخ بھی کر دیں جب بھی وہ منفسخ نہیں ہوتا، اور زوجین یا دونوں میں سے ایک گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں۔

۹- رمضان شریف کے چاند دیکھنے اور عید کے چاند دیکھنے کی شہادت قبول کرنا اور صوم یا فطر کا حکم دینا قاضی مسلم کا کام ہے جس کے نہ ہونے سے بہت سے

جھگڑے پیدا ہوجاتے ہیں۔ اسی طرح اور بہت سے مسائل ہیں جن کا شرعی فیصلہ مسلمان قاضی پر موقوف ہے، واللہ اعلم۔

(کفایت المفتی جلد دوم کتاب القضاء والافتاء مطبوعہ کراچی ۲۶۷ وص ۲۶۸)۔

اب تک جو کچھ تحریر کیا گیا اسکے پڑھنے سے جہاں ان مسائل کا اجمالی علم ہوا جن کے فیصلہ کے لئے مسلمان قاضی کی ضرورت ہے، وہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ان مسائل میں غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعاً نہ معتبر ہے اور نہ ہی وہ نافذ العمل ہوگا۔

مذکورہ تمہیدی باتوں کے بعد فقہ اکیڈمی کے مرسلہ سوالوں کا جواب لکھا جاتا ہے:

شوہر کا غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دینا:

۱- شوہر کو خود اللہ تعالیٰ نے اپنے رشتۂ نکاح کو ختم کرنے کا اختیار دیا ہے، ایسی صورت میں شوہر کا غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دیکر نکاح کو ختم کرانا اور وہ بھی غیر مسلم جج سے ایک لایعنی عمل ہے، البتہ اگر از خود طلاق دینے کی صورت میں خطرہ ہو کہ عورت کے مقدمہ کردینے کی صورت میں غیر مسلم حکومت کا غیر مسلم جج پریشان کرسکتا ہے تو اپنے بچاؤ کی خاطر بیوی کو طلاق دیکر تفریق تو خود کردے، البتہ بربنائے احتیاط اپنے تحفظ کی خاطر غیر مسلم جج کے ذریعہ بھی اپنے فیصلہ کی تائید وتوثیق کرالے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے، جیسا کہ سورۂ آل عمران کی آیت ۲۸ میں وارد الفاظ الا ان تتقوا منهم تقة میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔

عورت کا غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دینا اور مرد کا پیشگی دستخط کر کے عدالت کے فیصلہ کو منظور کرنا:

۲- اگر عورت نے غیر مسلم عدالت میں غیر مسلم جج کے پاس رشتۂ نکاح کو ختم کردینے کی درخواست دی اور شوہر نے بخوشی عدالت کے فیصلہ کو منظور کرنے کے ثبوت کے لئے دستخط کردیا اور پھر غیر مسلم جج نے علیحدگی کا فیصلہ کردیا تو شوہر کے اس دستخط کی حیثیت تحریری طلاق کی ہوگی اگر شوہر اس فیصلہ سے رضامند ہے اور اپنی رضامندی کا اس نے اپنے دستخط کے ذریعہ اظہار کردیا ہے تو ایسی صورت میں عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔

كما قال الفقهاء: الكتاب كالخطاب في حق الغائب والحاضر (هدايه جلد چهارم. مسائل شتى)

قال في رد المحتار: ولو قال: أكتب طلاق امرأتي كان اقرارًا بالطلاق وان لم يكتب (رد المحتار ۲/ ۴۶۵)۔

عورت کا فسخ نکاح کی درخواست غیر مسلم جج کے پاس دینا اور مرد کا عدالت کے فیصلہ پر رضامند نہ ہونا:

۳- اگر عورت نے غیر مسلم جج کے پاس فسخ نکاح کی درخواست دی اور مرد عدالت میں نہیں آیا یا آیا مگر اس کو عدالت کا فیصلہ منظور نہیں ہے اور نہ ہی اس نے کوئی دستخط کیا ہے تو ایسی صورت میں غیر مسلم جج کا نکاح کو فسخ کرنا شرعاً معتبر نہیں ہے، اگر عورت مرد سے علیحدہ رہنا چاہتی ہے تو اسے چاہئے کہ اگر وہاں کوئی شرعی قاضی ہے تو اس کے پاس درخواست دیکر اپنا نکاح فسخ کرائے اور اگر شرعی قاضی نہیں ہے تو شرعی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کر کے مسلم پنچوں کے ذریعہ اپنا نکاح فسخ کرائے (ملاحظہ ہو جدید فقہی مسائل ۱/ ۴۵۳، الحیلۃ الناجزہ للتھانوی)۔

غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت میں مسلم جج کا فیصلہ فرقت:

غیر مسلم حکومت کی غیر مسلم عدالت میں اگر کوئی جج مسلمان ہے اور اس کو مسلمانوں کے مسائل کا شریعت اسلامی کے مطابق فیصلہ کرنے کا اختیار ملا ہوا ہے، اور وہ کسی عورت کے فسخ نکاح کی درخواست کو سن کر اسلامی شریعت کا لحاظ کرتے ہوئے نکاح کو فسخ کردیتا ہے تو شرعاً اس کا فیصلہ فرقت معتبر ہوگا، چنانچہ شامی میں ہے: ''إذا ولى الكافر عليهم قاضيا ورضيه المسلمون صحت توليته بلا شبهة'' (ردالمحتار مطلب في تولية القضاء في بلاد الخ) (جب کسی غیر مسلم حاکم نے کسی مسلمان جج کو مسلمانوں کا قاضی مقرر کیا اور مسلمانوں کو وہ پسند ہو تو بلاشبہ اس کا قاضی بنایا جانا صحیح ہے)۔

جن مسائل ومعاملات میں قاضی یا مسلم حاکم کے فیصلہ کی ضرورت پڑتی ہے وہاں تو غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہے، البتہ عام دنیاوی معاملات میں جہاں قضائے قاضی کی ضرورت نہ ہو، غیر مسلم جج کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا محمد جعفر ملی رحمانی[1]

۱- اگر شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے، اور اس کے بعد عدالت باضابطہ کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کردیتی ہے، تو یہ صورت تحکیم کی ہے، جو شرعاً درست نہیں، کیوں کہ شرعاً غیر مسلم جج مسلمانوں کا حکم نہیں بن سکتا، لہٰذا غیر مسلم جج کا فیصلہ بھی غیر معتبر ہوگا۔

ما فی ''القرآن الکریم'' ''ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به، ويريد الشيطن أن يضلهم ضللًا بعيدا}

(کیا آپ نے ان لوگوں پر نظر نہیں کی جو دعوی رکھتے ہیں کہ وہ اس (کتاب) پر ایمان لے آئے ہیں، جو آپ پر نازل کی گئی ہے، اور آپ سے ماقبل نازل ہوچکی ہے، (لیکن) چاہتے یہ ہیں کہ اپنے مقدمہ طاغوت کے پاس لے جائیں (بجائے اس کے کہ اسے شریعت کی عدالت میں لائیں، ماجدی)، حالانکہ انہیں حکم مل چکا ہے کہ اس کے مقابلہ میں کفر اختیار کریں، اور شیطان تو چاہتا ہی یہ ہے کہ انہیں بھٹکا کر بہت دور دراز لے جائے) (سورۃ النساء:۶۰)۔

وقوله تعالى أيضا: "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم" (سو آپ کے پروردگار کی قسم ہے کہ یہ لوگ ایماندار نہ ہوں گے جب تک یہ لوگ اس جھگڑے میں جو ان کے آپس میں ہو، آپ کو حکم نہ بنالیں) (سورۃ النساء:۶۵)۔

مافی ''التفسير المنير'': كانت الآيات السابقة تنديدًا بموقف المنافقين الذين أعرضوا عن التحاكم إلى الرسول وآثروا عليه التحاكم إلى الطاغوت، وهنا أراد الله تعالىٰ تقرير مبدأ عام وهو فرضية طاعة الرسول بل وكل رسول مرسل

(شیخ وہبہ زحیلی تفسیر منیر میں فرماتے ہیں کہ آیاتِ سابقہ میں ان منافقین کے موقف کی برائی ظاہر کی گئی ہے جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم بنانے سے اعراض کیا اور آپ کے مقابلہ میں طاغوت کو حکم بنانے کا فیصلہ کیا) (۳/۱۴۴)۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسر قرآن مولانا عبد الماجد دریابادیؒ فرماتے ہیں: ''بعد وفات آپ کی شریعت حکم بننے کے لیے کافی ہے، فقہاء نے اس آیت سے یہ استنباط کیا ہے کہ جو کوئی اللہ یا اس کے رسول کے کسی حکم میں شک وشبہ کرے یا ماننے سے انکار کرے، وہ دائرۂ اسلام سے خارج ہے''۔

وفی هذه الآية دلالة على أن من رد شيئا من أوامر الله تعالىٰ أو أوامر رسول ﷺ فهو خارج من الإسلام، سواء رده من جهة الشك فيه أو من جهة ترك القبول والامتناع من التسليم۔ ''جصاص'' (تفسیر ماجدی مع ترجمہ)۔

مافی ''الموسوعة الفقهية الكويتيه'': شروط المحكم: أن يكون أهلا لولاية القضاء، وعلى ذلك اتفاق المذاهب الأربعة ... ومن ذلك: أنه يشترط فى المحكم الإسلام إن كان حكمًا بين مسلمين، أو كان أحدهما مسلمًا (۱۰/ ۲۳۷)۔

---

[1] جامعہ اشاعت العلوم اکل کوا۔

ما فی ''تبیین الحقائق للزیلعی'' فیشترط فیه (أی فی الحکم) ما یشترط فی القاضی۔ إلخ -- زیلعی۔ (۵/ ۱۱۸، کتاب القضاء، باب التحکیم، دار الکتب العلمیة بیروت)۔

وما فی ''حاشیة الشلبی علی التبیین'': (أهله أهل الشهادة) ... قال الشلبی: وإنما شرط شرائط الشهادة من الحریة والعقل والبلوغ والعدالة فی القضاء لأن القضاء ولایة کالشهادة بل القضاء ولایة عامة. فلما اشترط فی الشهادة من الصفات کان اشتراطها فی القضاء أولی اهـ (۵/ ۸۱، کتاب القضاء، الدر المختار مع رد المحتار: ۸/ ۲۳، کتاب القضاء، الفتاوی الهندیة: ۳/ ۳۰۷، کتاب أدب القاضی، الباب الأول ... الخ، مکتبه زکریا)۔

وما فی ''الحیلة الناجزة'' ولأن الکافر لیس بأهل للقضاء علی المسلم کما هو مصرح فی جمیع کتب الفقه
یعنی کافر مسلمان کے فیصلے کرنے کا مجاز نہیں ہے، جیسا کہ کتب فقہ میں وضاحت ہے۔ (ص ۶۰، مکتبہ رضی دیوبند)۔

وما فی ''نوادر الفقه'': فی الأحکام السلطانیة للإمام الماوردی: فلا یجوز تقلید القضاء إلا لمن کملت فیه سبع شرائط: الذکورة والبلوغ والعقل والحریة والإسلام والعدالة والسلامة فی السمع والبصر والعلم. وأما الإسلام فلأن الفاسق المسلم لا یجوز أن یلی فأولی أن لا یلی الکافر ... وفی حاشیة الأحکام السلطانیة: قال الله تعالیٰ: '' ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا'' (۲/ ۲۹۲، کراچی، فتاوی محمودیة: ۱۳/ ۱۷۰، باب الفسخ والتفریق. فتاوی رحیمیه: ۸/ ۳۷۷، کفایت المفتی: ۶/ ۱۶۶، فتاوی عثمانی: ۲/ ۴۵۹)۔

۲- اگر عورت غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتی ہے کہ میرا رشتۂ ازدواج ختم کردیا جائے، اور عدالت شوہر کو بلا کر اسے دستخط لیتی ہے، کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا، اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کردیا جاتا ہے، تو یہ صورت بھی تحکیم کی ہے، جو شرعاً درست نہیں ہے (حوالہ سابق)
کیوں کہ صورتِ اولیٰ میں جب زوجین کی آپسی رضامندی کے باوجود تحکیمِ غیر مسلم جج درست نہیں، تو اس صورت میں جس میں جبراً شوہر سے دستخط لی جاتی ہے، بدرجۂ اولیٰ تحکیمِ غیر مسلم درست نہیں۔

ما فی ''الفتاوی الهندیة'' رجل أکره بالضرب والحبس علی أن یکتب طلاق امرأته فلانة فکتب امرأته فلانة بنت فلان طالق لا تطلق. کذا فی فتاوی قاضیخان۔ (۱/ ۳۷۹، کتاب الطلاق، الفصل السادس فی الطلاق بالکتابة)۔

ما فی ''رد المحتار مع الدر المختار'' وفی البحر أن المراد الإکراه علی التلفظ بالطلاق. فلو أکره علی أن یکتب طلاق امرأته فکتب لا تطلق. لأن الکتابة أقیمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا

(۴/ ۴۴۰، کتاب الطلاق، مطلب فی الإکراه علی التوکیل بالطلاق) (فتاوی رحیمیه: ۸/ ۳۰۹، فتاوی مفتی محمود ۶/ ۸۲)۔

۳- عورت نے عدالت میں درخواست دی، مگر شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا مگر دستخط وتفویض پر تیار نہیں ہوا، درعدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کردیا، تو شرعاً فرقت واقع نہیں ہوگی، کیونکہ شرعاً طلاق کا حق مرد کو حاصل ہے نہ کہ عورت کو، جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ''طلاق کا مالک وہ شخص ہے جس نے ساق یعنی پنڈلی کو لازم پکڑا''۔

(۴) مافی القرآن الکریم: "لاجناح علیکم إن طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فریضة"
(تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنہیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لیے مہر مقرر کیا طلاق دے دو) (سورۃ البقرۃ/ ۲۳۶)۔

ما فی ''أصول الشاشی'': قال صاحب أصول الشاشی: وظاهر فی استبداد الزوج بالطلاق۔ (ص: ۲۲ فصل فی المتقابلات، مکتبہ بلال بکڈپو دہلی)۔

ما فی ''السنن لإبن ماجة'' عن عکرمة عن ابن عباس قال: ''أتی النبی ﷺ رجل فقال: یا رسول الله! سیدی

زوجني أمته وهو يريد أن يفرق بيني وبينها، قال: فصعد رسول الله ﷺ المنبر فقال: يأيها الناس ما بال أحدكم يزوج عبده من أمته ثم يريد أن يفرق بينهما، إنما الطلاق لمن أخذ بالساق'' (۱/ ۱۵۱، باب طلاق العبد، مكتبه بلال ديوبند، فتح القدير ۴/ ۴۷۶، كتاب الطلاق، فصل ويقع طلاق كل زوج اهـ دار الكتب العلمية بيروت)۔

ما فی ''إنجاح الحاجة علی ہامش ابن ماجة'' قوله: ''إنما الطلاق لمن أخذ بالساق'' كناية عن الجماع أي إنما يملك الطلاق من يملك الجماع، فليس للسيد جبر على عبده إذا أنكح أمته۔ (۱/ ۱۵۱)۔

ما فی ''فقه السنة لسيد سابق'': جعل الإسلام الطلاق من حق الرجل وحده۔ (۲/ ۲۸۲، كتاب الطلاق، الطلاق من حق الرجل وحده، الفتح للإعلام العربي القاهرة)۔

وما فی ''الدر المنثور للسيوطی'' وأخرج عبد بن حميد وابن أبي حاتم عن أبي مالك: ''وللرجال عليهن درجة'' قال: يطلقها وليس لها من الأمر شئ۔ (۱/ ۴۹۴، سورة البقرة/ الآية: ۲۲۸، دار الكتب العلمية بيروت)۔

وما فی ''التفسير الكبير للرازی'': والسابع: أن الزوج قادر على تطليقها، وإذا طلقها فهو قادر على مراجعتها، شاءت المرأة أم أبت، أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج، وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج، ولا تقدر أيضا على أن تمنع الزوج من المراجعة۔ (۲/ ۴۴۱، مكتبه علوم اسلاميه لاہور، منتخبات نظام الفتاوى ۲/ ۲۲۵، فتاوى محموديه ۱۳/ ۱۷۰)

۴- اگر غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت نے کسی مسلمان کو جج بنایا، اور اسے عمومی فرائضِ منصبی کے تحت فسخ وتفریق کا کام بھی سونپا ہو، تو اس کو مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت دی جائے گی۔

فتاوی رحیمیہ میں ہے: ''جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلم جج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو، اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے، تو اس کا فیصلہ بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے'' (۸/ ۳۸۳، کفایت المفتی ۶/ ۱۳۰، الحیلۃ الناجزۃ ص ۶، مکتبہ رضی دیوبند)

''ومافی ''الدر المختار'' ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرًا'' (ص ۴۶۵، كتاب القضاء، دار الكتب العلمية بيروت)۔

نیز اس صورت میں اس کا فیصلۂ فرقت بھی معتبر ہوگا، بشرطیکہ وہ شرعی بنیادوں پر مبنی ہو، کیوں کہ ایسا قاضی وحاکم جس کو مسلم حکومت عہدۂ قضاء پر فائز کرے، اور وہ غیر شرعی فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ نافذ ومعتبر نہیں ہوتا، تو جس قاضی وحاکم کو غیر مسلم حکومت وعدالت فسخ وتفریق کا کام سونپے اور وہ غیر شرعی بنیادوں پر فیصلہ کرے، تو اس کا فیصلہ بھی بدرجۂ اولیٰ نافذ ومعتبر نہیں ہوگا، جیسا کہ فقہ کا قاعدہ ہے کہ جب مخالف اجماع کسی شئ کا فیصلہ کیا جائے تو وہ نافذ نہیں ہوتا ہے۔

''ما فی ''قواعد الفقه'' إذ قضى بشئ مخالف للإجماع لاينفذ'' (ص ۵۷، قاعدہ نمبر: ۲۴)۔

اجماع دلائل شرعیہ میں سے ایک دلیل ہے، اور اس کے خلاف فیصلہ نافذ ومعتبر نہیں ہوتا، اور اس عدم اعتبار وعدم نفاذ کی علت ''اس فیصلہ کا غیر شرعی اصولوں پر مبنی ہونا ہے''، تو ہر ایسا فیصلہ جو غیر شرعی بنیادوں پر مبنی ہو وہ بھی نافذ ومعتبر نہیں ہوگا، نیز فقہ کا یہ قاعدہ ہے: کہ جو چیز فاسد پر مبنی ہو وہ خود بھی فاسد ہوتی ہے، اور جس چیز کی اساس وبنیاد صحیح ہو وہ خود بھی صحیح ہوتی ہے۔

''ما فی ''موسوعة قواعد الفقهية'': المبنى على الفاسد فاسد ... ما بنى على فاسد أو باطل فهو فاسد وباطل وذلك في التصرفات القولية والعقود، وما كان أساسه صحيحًا كان صحيحا'' (۹/ ۴۳۹)۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالتوں کی طلاق

مولانا خورشید احمد اعظمی [1]

اسلامی شریعت کا مرجع واساس کتاب اللہ اور سنت رسول ہیں، اور کسی بھی امر میں تنازع کے وقت ان ہی کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا گیا ہے:

"یا أیها الذین آمنوا أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم فإن تنازعتم فی شیٔ فردوه إلی الله والرسول إن کنتم تومنون بالله والیوم الآخر، ذلك خیر وأحسن تاویلا" (النساء:۵۹)۔

(اے لوگو! جو ایمان لے آئے، اللہ کی اطاعت کرو، اور رسول کی اور حاکموں کی جو تم میں سے ہیں ان کی اطاعت کرو، اور اگر تم کسی چیز میں اختلاف کر بیٹھو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹاؤ، اگر تم اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہی بہتر ہے اور اچھا ہے انجام کے اعتبار سے)۔

کیونکہ کتاب وسنت کے ذریعہ اللہ کا حکم معلوم ہوتا ہے، اور اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ نہ کرنا (یا نہ چاہنا) فسق وظلم اور کفر کا کام بتایا گیا ہے۔

''ومن لم یحکم بما أنزل اللہ ولئک ھم الفاسقون'' نیز ایک آیت کریمہ میں یہ ارشاد ہے:

"فلا وربك لایومنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم ثم لایجدوا فی أنفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما" (نساء:۶۵)۔

(تو قسم ہے آپ کے رب کی وہ مومن نہیں ہوں گے یہاں تک کہ آپ کو حکم اور منصف بنائیں اس جھگڑے میں جو ان کے درمیان پیدا ہو، پھر آپ کے فیصلہ سے اپنے جی میں کوئی تنگی محسوس نہ کریں، اور تسلیم کرلیں اس کو پورے طور پر)۔

اللہ اور رسول یعنی کتاب وسنت کے ذریعہ کسی امر میں فیصلہ ہوجائے تو پھر کسی مومن مرد یا عورت کو اب اس میں اپنا کوئی اختیار نہیں رہتا، نیز اللہ اور رسول کے فیصلہ کو نظر انداز کرکے اپنا اختیار چلانا معصیت وگناہ ہے، اور گمراہی وضلالت ہے جیسا کہ سورہ احزاب آیت ۳۶ کے مضمون سے پتہ چلتا ہے۔

لہٰذا اہل ایمان کے مابین جب بھی کسی امر میں نزاع اور مشاجرت پیدا ہو، اور اس کے لئے کسی حکم یا جج کی ضرورت پیش آئے تو انہیں اپنا معاملہ غیر مسلم عدالت میں لے جانے سے پرہیز کرنا چاہئے، کیونکہ فیصلہ کرنا یہ بھی ایک طرح کی ولایت ہے اور کسی غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں، قاضی یا حکم ہونے کے لئے اسلامی شریعت میں کچھ قیود وشرائط ہیں جن کا پایا جانا ضروری ہے:

''ولاتصح ولایة القاضی حتی یجتمع فی المولی شرائط الشهادة'' (ہدایہ ۳/ ۱۱۴)۔

(اور قاضی کی ولایت درست نہیں ہوگی یہاں تک کہ قاضی مقرر کئے گئے شخص کے اندر شہادت کی شرائط جمع پائی جائیں)۔

''وحاصله: أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل، والبلوغ، والحریة، وعدم العمی والحد فی القذف شروط لصحة تولیته، ولصحة حکمه بعدها ومقتضاه أن تقلیدا لکافر لایصح'' (شامی ۸/ ۲۳)۔

(اور اس کا حاصل یہ ہے کہ شہادت کی شرائط یعنی مسلمان ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا، آزاد ہونا، اور اندھا نہ ہونا، محدود فی القذف نہ ہونا قاضی کی تقرری کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہیں، نیز اس کے بعد اس کے فیصلہ کے صحیح ہونے کے لئے بھی، اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ کافر کو یہ منصب دینا صحیح نہیں ہوگا)۔

[1] محلہ رگھوناتھ پورہ، مئو۔

اسی طرح غیر مسلم کو حکم بنانا بھی درست نہیں، اس کے لئے بھی وہی شرائط ہیں جو قاضی کے لئے ہیں:

''ولا یجوز تحکیم الکافر والعبد والذمی والمحدود فی القذف والفاسق والصبی لانعدام أھلیة القضاء'' (ھدایہ ۳/۱۲۷)۔

(اور حکم بنانا جائز نہیں کافر کو، غلام کو، ذمی کو، محدود فی القذف کو اور فاسق کو، اور نابالغ کو، قضا کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے)۔

لہٰذا رشتۂ نکاح سے متعلق امور میں زوجین کو اپنے نزاع غیر مسلم ممالک میں عدالتوں تک لے جانے سے اجتناب کرنا چاہئے، اور ان ممالک میں جن میں کفار و مشرکین کا غلبہ ہو، مسلمانوں کو اپنی ایک پنچایت بنالینی چاہئے، اور باہمی اتفاق سے اپنا کوئی سربراہ اور امیر مقرر کرلینا چاہئے جو ان سب امور میں ان کے درمیان فیصلہ کرسکے، علامہ ابن الہمامؒ فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

''یجب علیھم أن یتفقوا علی واحد منھم یجعلونه والیًا فیولی قاضیا أو یکون ھو الذی یقضی بینھم وکذا ینصبوا لھم إماما یصلی بھم الجمعة'' (۶/ ۳۶۵)۔

(مسلمانوں پر لازم ہے کہ اپنے میں سے کسی ایک پر اتفاق کرلیں اور اسے والی بنالیں، جو قاضی کو مقرر کرے یا وہ خود ہی ان کے درمیان فیصلہ کرے، ایسے ہی کسی کو امام بنالیں جو انہیں جمعہ کی نماز پڑھائے)۔

فتح القدیر کی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد علامہ شامی رحمہ اللہ نہر کے حوالہ سے لکھتے ہیں: (شامی ۸/ ۴۴)۔

''وھٰذا ھو الذی تطمئن النفس إلیه فلیعتمد، نھر''۔

(اور یہی وہ رائے ہے جس پر نفس مطمئن ہوتا ہے لہٰذا اس پر اعتماد کیا جائے)، اس تمہید کے بعد یہ عرض ہے کہ:

۱- اگر شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے، اور اس کے بعد عدالت، ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کردیتی ہے تو محض عدالت کے فیصلہ کی وجہ سے عورت مطلقہ نہیں ہوگی جب تک شوہر خود طلاق نہ دے، اور عدالت میں اسکی یہ درخواست تفویض نہیں مانی جائے گی۔

۲- عورت عدالت میں درخواست دے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کردیا جائے اور عدالت کی طلب پر شوہر بھی دستخط کردیتا ہے کہ جو فیصلہ ہوگا منظور ہوگا، یہ تحکیم کی صورت ہوگی، اور غیر مسلم کو حکم بنانا درست نہیں ہے، کیونکہ حکم کے اندر وہ اہلیت پائی جانی چاہئے، جو گواہی کے لئے ہے اور غیر مسلم اسی اہلیت سے محروم ہے، اس لئے اس کا فیصلہ اثر انداز نہیں ہوگا، اس کے فیصلہ سے دونوں میں فرقت اور طلاق نہیں ہوگی، شوہر اسے طلاق دینے پر راضی ہے تو خود اپنے الفاظ سے طلاق دے۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا مگر وہ دستخط پر تیار نہیں ہوا، اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کردیا تو معتبر نہیں ہوگا، اور طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں۔

ایسے ہی ایک مسئلہ میں کہ عورت نے کنیڈا میں کورٹ میں درخواست دی کہ میں اپنے شوہر کے ساتھ رہنا نہیں چاہتی، مگر شوہر طلاق دینا نہیں چاہتا، اسی لئے اس نے کورٹ میں دستخط نہیں کئے اس کے جواب میں مولانا مفتی عبدالرحیم صاحب لکھتے ہیں:

''کورٹ نے عورت کی درخواست پر فسخ نکاح کا فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ شرعی اعتبار سے غیر معتبر ہے اور اس سے نہ نکاح فسخ ہوگا، اور نہ عورت پر طلاق واقع ہوگی، اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے۔ اور جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلم جج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے یا پھر دیندار مسلمانوں کی شرعی پنچایت (جماعت مسلمین) جس میں کم از کم ایک دو مستند عالم بھی ہوں یہ پنچایت شرعی تحقیق کے بعد فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوتا ہے، غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ ایسے معاملات میں معتبر نہیں ہوتا۔

لہٰذا صورت مسئولہ میں عورت یا تو شوہر سے طلاق حاصل کرے، اگر وہ انکار کرے تو خلع کرے، یا پھر شرعی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کر کے ان کے فیصلہ کے مطابق عمل کرے'' (فتاوی رحیمیہ ۸ / ۴۰۴)۔

عورت کے مطلقہ ہونے کے لئے ضروری ہے کہ شوہر خود زبانی طلاق دے یا خود کوئی تحریر لکھے، یا پھر کسی کو وکیل بنائے، یا شرعی قاضی یا حکم اس کے طلاق کا فیصلہ کرے، غیر مسلم عدالت میں غیر مسلم قاضی پر شرعی قاضی کا اطلاق نہیں ہوگا۔

۴- غیر مسلم عدالت میں کوئی مسلمان جج ہے، اور وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے، تو اس کے فیصلۂ فرقت سے دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے گی، کیونکہ غیر مسلم حاکم کا مسلمان شخص کو جج اور قاضی بنانا درست اور جائز ہے۔

''ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرًا'' (در مختار ۸/ ۴۳)۔

(اور عادل حاکم وظالم حکمراں اگر چہ وہ کافر ہو اس کی طرف سے قاضی مقرر ہونا جائز ہے)۔

''ولکن إذا ولی الکافر علیهم قاضیا ورضیه المسلمون صحت تولیته بلاشبهة. تأمل. ثم إن الظاهر أن البلاد التی لیست تحت حکم سلطان، بل لهم أمیر منهم مستقل بالحکم علیهم بالتغلب أو باتفاقهم علیه یکون ذلك الأمیر فی حکم السلطان فیصح منه تولیة القاضی علیهم'' (شامی ۸/ ۴۴)۔

(لیکن جب کافر حکمراں ان پر کسی کو قاضی مقرر کردے اور مسلمان اس سے راضی ہو تو تقرری کرنا، بلاشبہ درست ہوگا، پھر ظاہر یہ ہے کہ وہ ممالک جو کسی سلطان کے ماتحت نہیں ہیں، بلکہ ان پر انکا اپنا کوئی مستقل حاکم ہے، غلبہ پا کر یا ان کے اس اتفاق کر لینے کی وجہ سے تو یہ امیر سلطان کے حکم میں ہوگا، اور اس کا ان پر قاضی مقرر کرنا درست ہوگا)۔

۵- وہ امور جو مسلمانوں کے مابین خاص ہیں، اور وہ معاملات غیر مسلم کے ساتھ درست نہیں مثلاً نکاح، طلاق، وراثت وغیرہ امور ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں آباد ہونے والے مسلمانوں کی ذمہ داریاں

اور ان کے حق میں غیر مسلم حکام کے فیصلے

مفتی محمد اقبال ٹنکاروی[۱]

اسلام ایک جامع اور آفاقی دین ہے، اس میں انسان کی رہنمائی ہر اعتبار سے ہے، اس کی افادیت روز روشن کی طرح عیاں ہے، اس دین میں اجتماعی نظام کی بڑی اہمیت ہے، جہاں "واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا" کا حکم الٰہی ہے وہیں حضرت عمرؓ کا قول "لا إسلام إلا بجماعة, ولا إمارة إلا بطاعة" ہے، اسی اجتماعیت کے لئے "اولو الأمر" کی اطاعت کو فرض کیا گیا ہے، اسی کے ساتھ ساتھ قرآن مجید میں فریقین کے نزاعات کو حل کرنے کے لئے عدل وانصاف قائم کرکے حقوق کی حفاظت اور اسلامی شریعت کے احکام کی تنفیذ کا حکم دیا گیا ہے؛ کیوں کہ قانون کو زندگی میں نافذ کرکے ہی ہم قیام عدل کا فریضہ انجام دے سکتے ہیں، اور "مشینری" جو اللہ کی شریعت کو انسانوں پر نافذ کرتی ہے اور ان کے باہمی تنازعات کو خدا کے اتارے ہوئے قانون کے مطابق فیصل کرتی ہے، شریعت کی اصطلاح میں اسے "قضاء" کہتے ہیں اور جو شخص اس منصب پر فائز ہو اسے "قاضی" کہتے ہیں۔

چوں کہ سوال نامہ کا یہ شق "غیر مسلم حاکم اور جج کے اختیارات مسلمانوں کے حق میں" جیسے مضامین سے متعلق ہے، اس مناسبت سے یہاں "اولوالامر" سے مراد شرعی حاکموں کی صفات، حاکم شرعی، قاضی شرعی کی صفات، مغربی ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کی ذمہ داریاں، تفویض طلاق، خلع کی تعریف اور شکلیں اور غیر مسلم حاکم کے اختیارات مسلمانوں کے حق میں" جیسے عناوین پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

اولوالامر:

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ، اس کے رسول ﷺ اور "اولوالامر" کی اطاعت امت پر فرض اور ضروری قرار دیا ہے "اولوالامر" سے امیر المؤمنین اور اس کے نائبین قضاۃ شرعی مراد ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"

(اے ایمان والو! اللہ اور رسول اور اولوالامر کی اطاعت کرو) (نساء:۵۹)۔

صاحب موسوعہ "اولوالامر" کی مراد کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأصح القول الواردة في المراد بأولي الأمر قولان: الأول أصل القرآن والعلم وهو اختيار مالك ونحوه ... قالوا: هم الفقهاء والعلماء في الدين۔

الثاني: هو أولى الأقوال بالصواب هم الامراء والولاة ... ويشتمل أمراء المسلمين في عهد الرسول وبعده. ويندرج فيهم الخلفاء والسلاطين والأمراء والقضاة وغيره ممن له ولاية عامة" (موسوعة: ۶/ ۱۸۹)۔

"اولوالامر" کے سلسلہ میں دو صحیح اقوال منقول ہیں:

(۱) اس سے اہل قرآن اور اہل علم مراد ہیں، اسی کو حضرت امام مالکؒ نے پسند کیا ہے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے فقہاء اور علماء مراد ہیں۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے امراء، ولاۃ مراد ہیں، اور اس میں خلفاء، سلاطین، امراء، قضاۃ اور وہ لوگ بھی داخل ہیں جنہیں ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے۔

[۱] مہتمم دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ، گجرات، الہند۔

مولانا تھانویؒ لکھتے ہیں:

"اولو الأمر" سے مراد خلفاء اسلام (یعنی مسلمان حکام مراد) ہیں "ومنکم" اس کی کھلی دلیل ہے (اسلامی حکومت ودستور مملکت: ۱۰۲)۔

حکمین شرعی کی صفات:

اگر میاں بیوی میں اختلاف اور کشیدگی بڑھ جائے اور بظاہر میل وملاپ کی کوئی صورت نظر نہ آئے تو ایسے نازک موڑ پر دونوں کی طرف سے دو ایسے (حکمین) مقرر کرنے کی ترغیب ہے جو تصفیہ کی لیاقت رکھتے ہوں۔

"وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكمًا من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما" (نساء: ۳۵)۔

(اگر تم دونوں (میاں بیوی میں) کشیدگی کا اندیشہ ہو تو تم لوگ میاں بیوی دونوں کے اہل سے ایک حکم کو بھیجو؛ اگر وہ مصالحت چاہیں گے، اللہ تعالیٰ ان دونوں کے مابین موافقت پیدا کردے گا)۔

حکمین کے سلسلہ میں صاحب قرطبی رقمطراز ہیں:

''والحكمان لايكونان إلا من أهل الرجل والمرأة ... ويكونان من أهل العدالة وحسن النظر والبصيرة في الفقه'' (۳/ ۱۵۳)۔

(دونوں حکم میاں بیوی کے اہل سے ہوں، اور دونوں عادل اور فقہ میں گہری نظر اور بصیرت رکھتے ہوں)۔

اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ صاحب قرطبی نے حکمین کے لئے جن تین صفات کا حامل ہونا ضروری قرار دیا ہے مسلمان کے علاوہ غیر مسلم حاکم میں ہونا ناممکن ہی نہیں بلکہ محال ہے؛ لہٰذا غیر مسلم کو حاکم بنانا اور قاضی شریعت کا اختیار دینا اور انکے فیصلے کو مسلمانوں کے حق میں معتبر ماننا درجہ ذیل وجوہ سے صحیح نہیں ہے:

۱- غیر مسلم حاکم دینی علوم، اصول قضاء، اور مسلم پرسنل لا (یعنی مسلمانوں کے عائلی مسائل) سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں۔

۲- اس کے دل میں نہ خوف خدا ہوتا ہے، نہ منصب قضاء کی اہمیت ہوتی ہے؛ اس لئے وہ فریقین کے نزاعات کو حل کرنے میں عدل وانصاف کا معاملہ کرنے کے بجائے عام طور پر اتباع نفس کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں۔

مولانا تھانویؒ لکھتے ہیں: یورپ کے ممالک میں انگریزی کا غلبہ ہے وہاں نہ ادب ہے، نہ خلوص ومروت، نہ سادگی، ہر شخص فرعون بے سامان نظر آتا ہے (اسلامی حکومت دستور مملکت/ ۸۳)۔

اس لئے غیر مسلم حاکم کو مسلمانوں کے عائلی مسائل میں خاص طور پر فیصلہ کا اختیار نہیں ہوگا؛ اگر کوئی غیر مسلم عدالت دو مسلمان میاں بیوی کے معاملہ میں تفریق کا حکم جاری کرے، یا کسی کا نکاح فسخ کردے، یا کسی کو طلاق دلوادے، تو ان میں سے کوئی بھی شرعاً معتبر نہیں ہوگا۔ چنانچہ ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں:

''لأن القضاء ولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم فلا تقبل شهادته عليه لقوله تعالى: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وأجاز أبوحنيفة تقليد غير المسلم القضاء بين أهل دينه''۔

(یقیناً قضاء ایک ولایت ہے، غیر مسلم کو مسلمانوں کے خلاف ولایت درست نہیں، اسی وجہ سے اس کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول نہیں کی جاتی۔ اللہ تعالیٰ کا قول: ''اللہ تعالیٰ نے کافر کو مؤمنین کے خلاف کوئی حق نہیں دیا ہے'') (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/ ۴۴۷)۔

اور قرآن وحدیث میں جہاں بھی فریقین کے نزاعات کو حل کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ہر جگہ اس کے مخاطب انبیاء کرام، صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین، دین کے فقہاء اور علماء ہیں جنہیں ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے، حضرت داؤد علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے زمین کا خلیفہ بنایا، اور لوگوں کے درمیان حق وانصاف کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دیا ہے، ارشاد الٰہی ہے:

"یاداؤد إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله" (سورۂ ص: ۲۶)۔

(اے داؤد ہم نے بنایا تجھے نائب ملک میں، فیصلہ کر لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ اور نہ چل خواہش نفس پر کہ وہ تجھ کو اللہ کے راستہ سے بھٹکا دے)۔

دوسری جگہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حق کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے:

"وأنزلنا إليك الكتاب بالحق فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم" (مائدة:۴۸)۔

(اور تجھ پر ہم نے سچی کتاب اتاری ہے تو ان کے درمیان اس کے موافق فیصلہ کر جو اللہ نے اتارا ہے اور ان کی خوشی پر مت کر)۔

"وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" (نساء:۵۹)۔

(اور جب آپ لوگوں کے درمیان فیصلہ کریں تو انصاف کے مطابق فیصلہ کریں)۔

حاکم شرعی اور قاضی کی صفات:

علامہ کاسانی لکھتے ہیں: حاکم شرعی اور قاضی کے لئے جن صفات کا ہونا ضروری ہیں ان میں ایک مسلمان بھی ہے۔

''الصلاحية للقضاء لها شرائط، منها العقل، ومنها الاسلام، ومنها الحرية'' (بدائع: ۹/ ۴۰۷۹)۔

(اہل قضاء کے لئے چند شرطیں ہیں ان میں سے صاحب عقل، مسلمان اور آزاد ہونا ہے)۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

''إعلم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاءه على المسلم حال كفره'' (رد المحتار ۴/ ۴۱۴)۔

(جان لو! کافر کو قاضی بنانا درست ہے؛ لیکن ان کا مسلمانوں کے خلاف قاضی بنانا صحیح نہیں ہے)۔

صاحب موسوعہ قلمبند کرتے ہیں:

''الإسلام هو أحد الشروط التي يشترطها الفقهاء فيمن تقلد القضاء فلا يجوز تولية الكافر لقوله تعالى: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا'' (سورہ نساء/ ۱۴، موسوعہ ۳۳/ ۲۵۹)۔

(جس شخص کو منصب قضاء پر فائز کیا جائے اس کا مسلمان ہونا شرط ہے، فقہاء کے مقرر کردہ شرطوں میں سے ایک یہ بھی شرط ہے؛ لہٰذا کافر کو حاکم (قاضی) بنانا مسلمان کے حق میں درست نہیں)۔

دوسری جگہ پر صاحب موسوعہ لکھتے ہیں:

''شرط الفقهاء لصحة تولية القاضي شرطًا معينة ويتفقون فيما بينهم على اشتراط كون القاضي مسلما، عاقلا، بالغا، حرا'' (موسوعہ ۳۳/ ۲۹۱)۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں:

''القضاء ولاية عامة ... أما الشروط المتفق عليها بين أئمة المذاهب فهي أن يكون القاضي عاقلا، بالغا، حرا، مسلما، سميعا، بصيرا، عالما بالأحكام الشرعية'' (الفقه الإسلامي وأدلته: ۶/ ۴۸۳)۔

(قضاء ایک ولایت عام ہے...... جن شرطوں پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے وہ یہ ہیں: قاضی کے لئے عاقل، بالغ، آزاد، مسلمان، سامع، بصیر اور احکام شرعی کو جاننے والا ہونا ضروری ہے)۔

غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کی ذمہ داریاں:

قرآن وحدیث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے احکام کی پیروی اور باہمی نزاعات میں قانون الٰہی کو فیصل قرار دینے کا مطالبہ صرف ان مسلمانوں سے نہیں ہے جو مسلم اکثریتی ممالک میں آباد ہوں؛ بلکہ دنیا کے تمام مسلمانوں سے ہے، خواہ وہ کسی بھی ملک اور خطۂ ارض میں رہتے ہوں، خواہ وہ اکثریت میں ہوں یا اقلیت میں، اس لئے ہر ملک کے مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ اپنے نزاعات کا فیصلہ اور تصفیہ کرانے کے لئے نظام

قضاء قائم کریں، اور قاضی کے فیصلوں کو بسر وچشم تسلیم کریں، سیدنا حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے مکتوب میں سیدنا ابوموسی اشعریؓ کو تحریر فرمایا کہ قضاء محکم فریضہ اور قابل تقلید سنت ہے۔

''إن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة'' (سنن کبری ۱۰/ ۱۸۲)۔
(قضاء محکم فریضہ اور قابل تقلید سنت ہے) (بدائع ۷/ ۹)۔

وأما بلاد عليه ولاة كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد ويصير القاضي قاضيا بتراضي المسلمين فيجب عليهم أن يلتمسوا واليا مسلما منهم'' (رد المحتار ۸/ ۴۳)۔

مسلمانوں کی زندگی میں بالخصوص ان کے معاشرتی مسائل میں بہت سے ایسے ایسے امور ہیں جن کا فیصلہ قاضی ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے، مثلاً اگر حرمت مصاہرت کی صورت پیدا ہوجائے یا نکاح کے بعد رضاعت کا علم ہو اور ان دونوں صورتوں میں شوہر ازدواجی تعلقات ختم کرنے پر تیار نہ ہو یا عورت خیار بلوغ کا حق استعمال کرنا چاہے یا مفقود الخبر شخص کی بیوی اپنا نکاح ختم کرنا چاہے، ان تمام شکلوں میں قضاء قاضی کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں ورنہ معاشرہ بدترین گناہوں کا گھر بن جائے گا۔

دور حاضر میں مسلمانوں کی کم از کم ایک تہائی تعداد ان ملکوں میں آباد ہے جہاں زمام حکومت دوسروں کے ہاتھ میں ہے، جیسے برطانیہ وغیرہ وہاں مسلمان اقلیت کی حیثیت سے رہ رہے ہیں، پھر بھی ان میں اس بات کی کیسے گنجائش ہوگی کہ وہ لوگ اسلام کے عدالتی نظام کی خوبیوں اور برکتوں سے محروم رہیں، اور اپنے نزاعات کا تصفیہ غیر مسلم عدالت سے کرائیں؟ جس شخص کی بھی کتاب وسنت، مقاصد شریعت، ورفقہاء کی تصریحات پر نظر ہوتی ہے وہ بلا تامل یہی جواب دے گا کہ اسلام کے نظام عدل سے محرومی اور نظام قضاء سے روگردانی کسی ملک کے مسلمانوں کے لئے جائز نہیں۔

مطلب یہ ہے کہ ایسے ممالک کے مسلمانوں پر قیام قضا شرعاً واجب ہے؛ تاکہ وہ اپنی جماعت میں سے ایک شخص کو ولی بنالے، ولی ان کے لئے قاضی مقرر کرے یا خود ہی عہدہ قضاء کی خدمت انجام دے اور مسلمانوں کے مقدمات کے فیصلہ کرے جیسا کہ طحاوی میں ہے:

''قال في مجمع الفتاوى: غلب على المسلمين ولاة الكفار يجوز للمسلمين إقامة الجمعة والأعياد ويصير القاضي قاضيا بتراضي المسلمين، ويجب عليهم أن يلتمسوا واليا مسلما (حاشية الطحاوي، الدر المختار باب الجمعة ۱/ ۳۲۹)۔

(مجمع الفتاوی میں ہے (کہ ایسی صورت میں کہ) مسلمانوں پر کفار کے حکام غالب ہوگئے ہوں (یعنی حکومت کافرہ قائم ہوگئی ہو) تو مسلمانوں کو (ایسے مقام) پر جمعہ وعیدین پڑھنا جائز ہے (اور اس وقت مسلمانوں کی رضامندی سے قاضی ہوگا اور مسلمانوں پر واجب ہے کہ والی کی جستجو کریں)۔

بہر حال محکمہ قضاء ہی وہ محکمہ ہے جس کے ذریعہ خالق کی شریعت مخلوق پر نافذ ہوتی ہے، اس لئے ''یہ مصالح مسلمین'' کا وہ اہم شعبہ ہے جس سے مسلم آبادی کبھی بے نیاز نہیں ہوسکتی۔

صاحب مبسوط لکھتے ہیں:

إعلم بأن القضاء بالحق من أقوى الفرائض بعد الإيمان بالله تعالى، وهو من أشرف العبادات لأجله أثبت الله تعالى آدم عليه السلام إسم الخلافة ... وأثبت ذلك لداؤد عليه السلام (المبسوط ۱۶/ ۶۱،۶۰)۔

غیر مسلم عدالتوں اور حکام کے فیصلے کا اعتبار مسلمانوں کے حق میں:

اوپر حاکم شرعی اور حاکم غیر شرعی دونوں کی صفات، دونوں میں فرق، مغربی ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کی ذمہ داریاں جیسے مضامین کی قرآن و حدیث اور فقہاء کے اصول کی روشنی میں مختصراً وضاحت کی گئی ہے، اس کی روشنی میں یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ ہر جگہ حاکم، حکمین اور امیر اور قاضی سے مراد امیر شرعی اور قاضی شرعی ہیں، ''جنہیں امامت کبری اور ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے'' اور ان ہی کا اختیار اور فیصلے مسلمانوں کے حق میں معتبر ہیں، اور غیر مسلم حاکم کے فیصلے مسلمانوں کے حق میں شرعاً معتبر نہیں، البتہ وہ ممالک جہاں غیر مسلم حاکم ہیں، حکومت کا باگ ڈور انہیں کے ہاتھ میں ہے، مسلمان وہاں اقلیت میں ہیں اور حکومتی اعتبار سے مسلمانوں کا کوئی وزن نہیں نہ اقلیت کے مذہبی قوانین کا کوئی پاس ولحاظ ہے، ایسے حالات میں مسلمانوں کے پرسنل لا (یعنی عائلی مسائل نکاح،

طلاق، خلع، وقف، ہبہ، وراثت، وصیت وغیرہ) جیسے مسائل میں (جہاں قضائے قاضی ضروری ہے) مسلمان اپنے شرعی حاکم کے فیصلے کے مطابق ہی عمل کریں گے، البتہ اس کے علاوہ(Dreminial Code) میں اسے حکومت کے فیصلے کے مطابق عمل کی گنجائش ہوگی۔

تفویض کی تعریف:

جس طرح مرد کو طلاق کا اختیار ہے، اسی طرح وہ اپنا اختیار دوسروں کو سونپ سکتا ہے اگر اس نے یہ اختیار اپنی بیوی کو دیا کہ وہ اپنی طرف سے اپنے اوپر طلاق واقع کرلے یا کسی اور شخص کو اس بات کا اختیار دیا کہ اگر وہ چاہے تو اس کی بیوی کو طلاق دیدے تو یہ تفویض ہے۔

لیکن اگر کسی دوسرے عاقل بالغ کو طلاق دینے کا حکم دے اور اس کے اختیار پر نہ چھوڑے تو یہ توکیل ہے؛ یہ سپردگی اگر طلاق کے لفظ کے ساتھ ہے تو تفویض و توکیل صریح ہوگی اور اگر ایسے لفظ کے ساتھ ہے، جو طلاق کے لئے صریح نہیں ہے تو اس میں شوہر کی نیت کا اعتبار ہوگا۔

"فالتفويض مما يوقعه غيره بإذنه وأنواع مايوقعه الغير ثلاثة" (الفقه الحنفی فی ثوبه الجدید ۲/ ۱۷۳)۔

اگر دوسرا شخص کسی مرد کی اجازت سے اس کی بیوی کو طلاق دیتا ہے تو یہ تفویض ہے اس کی تین قسمیں ہیں: تفویض، توکیل اور رسالہ۔

علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

"أن يكون ذلك بمباشرة الزوج بنفسه بطريق الإصالة أو بغيره بإذنه أو أمره وذلك نوعان:

توكيل وتفويض، أما التفويض فنحو قول الرجل لإمرأته: أمرك بيدك، إختاري، أنت طالق إن شئت (بدائع الصنائع ۳/ ۱۱۲، ۱۱۳)۔

(قال لها: إختاري أو أمرك بيدك ينوي) تفويض (الطلاق) لأنهما كناية فلا يعملان بلانية (در مختار ۲/ ۶۵۳ علی ہامش رد المحتار تفويض الطلاق)۔

تفویض اور توکیل میں فرق:

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو ہمیشہ کے لئے اختیار نہیں دیا اور کوئی مدت متعین نہیں کی تو ایسی صورت میں اسی مجلس تک عورت کو رد اور قبول کا اختیار رہے گا۔

لیکن اگر اس نے کسی کو وکیل بنایا تو جب تک اسے وکالت سے معزول نہیں کرے گا، اس وقت تک طلاق دینے کا اختیار وکیل کو رہے گا۔

تفویض طلاق مجلس تفویض تک محدود رہتی ہے، اگر عورت اس مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی کام میں مشغول ہوگئی تو یہ اعمال تفویض کے رد پر دلالت کریں گے، مگر توکیل مجلس کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اسی طرح تفویض میں رجوع جائز نہیں؛ لیکن توکیل میں جائز ہے۔

"ومثل التفويض في الحكم، قوله لها: أمرك بيدك فتشترط له النية ويتقيد بمجلس التفويض ولايملك الزوج الرجوع عنه ويبطل تفويضها بقيامها عن المجلس أو فعلها... بتفويض الطلاق" (الفقه الحنفی فی ثوبه الجدید ۲/ ۱۷۳)۔

تملیک اور توکیل میں فرق:

مرد اپنی عورت کو حق طلاق سپرد کرتا ہے وہ شرعاً تفویض طلاق ہے، اسی طرح شوہر کو اس بات کا بھی اختیار ہے کہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دیدے، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت "تملیک طلاق" کی ہے اور دوسری صورت توکیل طلاق کی، پہلی صورت میں شوہر رجوع نہیں کرسکتا مگر دوسری صورت میں رجوع کرسکتا ہے۔

عدالت کو تفویض طلاق کا حکم:

جس طرح مرد کو اختیار ہے کہ عورت کو حق طلاق سپرد کرے یا کسی اور شخص سے کہے کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دیدے اسی طرح دار القضاء یا محکمہ شرعیہ کو طلاق سپرد کرنا بہتر ہے، بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا "توکیل" ہے اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے، لیکن اگر کسی تیسرے شخص کی چاہت و

مشیت پر طلاق کے استعمال کو موقوف کر دیا جائے تو ''توکیل'' کے بجائے ''تفویض'' ہوگی اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا۔

فتاوی بزازیہ میں ہے:

''لو قال لأجنبي: طلاقها بيدك أو طلقها إن شئت كقوله أمرك بها بيدك يقتصر ولا يملك الرجعة'' (بدائع ۳/ ۲۲۴)

(اگر کسی شخص سے کہا کہ عورت کا حق طلاق تمہارے ہاتھ میں ہے یا یہ کہے کہ اگر تم چاہو تو طلاق دے دو ''تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں'' کہنے کی طرح ہے کہ اس میں اختیار مجلس میں محدود رہے گا اور شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا)۔

مذکورہ بالا بحث اور تفصیلات کی روشنی میں خلاصہ کلام درج ذیل ہے:

خلاصہ کلام:

۱- اگر شوہر نے غیر مسلم عدالت میں درخواست دی کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں؛ لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، اور عدالت ضروری کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے تو اس درخواست کو تفویض وتحکیم مانا جاسکتا ہے، کیونکہ اس میں قضاء قاضی ضروری نہیں ہے، اس لئے غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

۲- اس صورت میں عورت نے اگر کسی مال کے عوض اپنے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کی درخواست دی، اور عدالت کے سامنے شوہر نے اس مال کے عوض خود طلاق یا خلع کا لفظ استعمال کرنے کے بعد دستخط کر دیا تو اس کی حیثیت خلع کی ہوگی۔

۳- عورت کی درخواست آنے کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آیا مگر دستخط وتفویض پر تیار نہیں ہوا تو ایسی صورت میں اگر عدالت کا قاضی تحقیق کے ذریعہ اس نتیجہ پر پہنچ جائے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم نہیں کرسکیں گے تو عدالت شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کرسکتی ہے۔

۴- اگر غیر مسلم حکومت یا غیر مسلم عدالت کا جج مسلمان ہے تو اس کو مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت اس وقت دی جائے گی جبکہ اس کے فیصلے قرآن وحدیث اور اصول قضاء کے مطابق ہوں۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا اشتیاق احمد اعظمی [1]

۱- غیر مسلم جج کی عدالت میں شوہر کی طرف سے مذکورہ بالا درخواست کو تفویض مانا جاسکتا ہے، کیونکہ تفویض کے اندر، مفوَّض الیہ کا مسلمان ہونا شرط نہیں، اس لئے کہ تفویض سے مراد، تملیک طلاق ہوا کرتی ہے، یعنی کسی کو طلاق دینے کا مالک بنانا (والمراد بالتفویض تملیک الطلاق) (شامی ۴/ ۴۱۴) ،شوہر جیسے اپنی بیوی کو طلاق کا مالک بنا سکتا ہے، ایسے ہی بیوی کے علاوہ کسی اور کو بھی طلاق دینے کا مالک بنا سکتا ہے، خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم، صورت مسؤلہ میں شوہر، غیر مسلم عدالت میں صراحۃً طلاق دینے کا اختیار، غیر مسلم جج کے سپرد کر رہا ہے، ایسی صورت میں اگر عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ صادر کردیتی ہے تو اسے شوہر کی طرف سے تفویض مان کر تسلیم کیا جاسکتا ہے، کیونکہ شوہر بسا اوقات، بیوی کی طرف سے طلاق کے بعد آنے والی کسی پریشانی سے بچنے کے لئے عدالتی چارہ جوئی پر مجبور ہوتا ہے، ورنہ وہ خود ہی طلاق کی کارروائی مکمل کردیتا۔

مذکورہ بالا صورتِ مسئلہ کو تحکیم ماننا درست اس لئے نہیں کہ کافر کی تحکیم جائز نہیں، ہدایہ میں مذکور ہے:

''ولا یجوز تحکیم الکافر و العبدو الذمی والمحدود فی القذف و الفاسق و الصبی لانعدام أهلیة القضاء اعتبارًا بأهلیة الشهادة'' (۳/ ص ۱۴۴)۔

کافر کی تحکیم اس لئے بھی درست نہیں کہ جب وہ خود شریعت کا پابند نہیں تو دوسرے کے اوپر شرعی فیصلہ کرنے کا کیسے مجاز ہوسکتا ہے، جبکہ یہ فرمانِ الٰہی موجود ہے: ''ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلاً'' (نساء: ۱۴۱)۔

موسوعہ فقہیہ میں مذکور ہے کہ: ''محکّم'' کی شرائط میں سے ولایت قضاء کی اہلیت کا ہونا بھی ہے:

''ومن شروط المحکم: أن یکون أهلًا لولایة القضاء'' (۱۰/ ۲۳۷) اور اسی میں ہے: ومن اهلیة القضاء: الاسلام۔

اس لئے مسؤلہ بالا صورت میں تفویض ماننا تو صحیح ہوسکتا ہے، لیکن تحکیم پر محمول کرنا درست نہیں ہوسکتا۔

۲- مذکورہ بالا مسؤلہ صورت میں فیصلہ کے شرعی طور پر معتبر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جج نہ صرف یہ کہ مسلمان ہو، بلکہ اسلامی شریعت کے احکام سے بھی واقف ہو، اور تفریق کی جملہ کارروائی شرعی اصول وضوابط کے مطابق انجام دے، تو ایسی صورت میں مسلمان جج کا فیصلۂ تفریق وطلاق نافذ ہوگا، ورنہ عدالت کا فیصلۂ تفریق عورت کے لئے ناکافی ہوگا، بالخصوص جبکہ غیر مسلم عدالت کا جج بھی غیر مسلم ہو تو اسکے فیصلۂ تفریق کا تو بالکل اعتبار نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں عورت کو عدالتی فیصلہ کے بعد پھر کسی شرعی پنچایت یا امارت شرعیہ یا دار القضاء میں اپنے کیس کو لے جاکر فسخ نکاح کرالینا چاہئے۔ جہاں تک شوہر کے دستخط کردینے کا مسئلہ ہے تو اسے تفویض طلاق پر محمول کیا جانا بھی مشکل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کا دستخط عموماً عدالتی دباؤ کے سبب، شوہر کرنے پر مجبور ہوجاتا ہے۔

دوسرا امر یہ کہ غیر مسلم جج کا کیا ہوا فیصلہ شرعی لحاظ سے معتبر بھی نہیں، حضرت تھانویؒ تحریر فرماتے ہیں کہ: ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضیٔ شرعی موجود ہیں، وہاں تو معاملہ سہل ہے اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی موجود نہیں، ان میں وہ حکام، جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے،

---

[1] استاذ فقہ وحدیث دار العلوم مئو، یوپی۔

لما فی الدر المختار: ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کان کافرًا ذکره مسکین وغیره،
لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہوتو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے فسخ وغیرہ بالکل نہیں ہوسکتا۔

لأن الکافر لیس بأهل القضاء علی المسلم کما هو مصرح فی جمیع کتب الفقه'' (الحیلۃ الناجزہ/ص۴۵)۔

درج بالا عبارت سے مذکورہ بالا مسئولہ صورت میں کافر جج کے فیصلہ کا غیر معتبر ہونا بالکل واضح ہوگیا۔ ایسے مقامات پر عورت کو یا تو خلع کا سہارا لینا چاہئے یا پھر اسے شرعی پنچایت، دارالقضاء اور امارت شرعیہ جیسے اداروں سے رابطہ کرکے اپنے قضیہ کا تصفیہ کرانا چاہئے۔

۳- مولانا محمد یوسف لدھیانویؒ نے اپنی کتاب ''آپکے مسائل اوران کا حل'' میں مذکورہ مسئلہ جیسی صورت میں، جس کے اندر ایک عورت، فیملی کورٹ میں فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرتی ہے اور جج صاحب مقدمہ کی ساعت کے بعد عورت کے حق میں فیصلہ دیدیتے ہیں، کے بارے میں رقم طراز ہیں: ''فیملی کورٹ کا فیصلہ اگر شرعی قواعد کے مطابق ہوتو وہ فیصلہ بھی شرعاً نافذ ہوگا اور اگر مقدمہ کی ساعت یا فیصلہ میں شرعی قواعد کو ملحوظ نہیں رکھا گیا تو شرعی نقطۂ نظر سے وہ فیصلہ کالعدم ہے، شرعاً نکاح فسخ نہیں ہوگا اور عورت کو نکاح ثانی کی اجازت نہ ہوگی۔

شرعی قواعد کے مطابق فیصلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت کی شکایت پر عدالت شوہر کو طلب کرے اور اس سے عورت کے الزامات کا جواب طلب کرے، اگر شوہران الزامات سے انکار کرے تو عورت سے گواہ طلب کئے جائیں، یا عورت گواہ نہیں پیش کرسکتی تو شوہر سے حلف لیا جائے، اگر شوہر حلفیہ طور پر اس کے دعویٰ کو غلط قرار دے تو عورت کا دعویٰ خارج کردیا جائیگا اور اگر عورت گواہ پیش کردے تو عدالت شوہر کو بیوی کے حقوق شرعیہ ادا کرنے کی تاکید کرے اور اگر عدالت اس نتیجہ پر پہنچتی ہے کہ ان دونوں کا یکجا رہنا ممکن نہیں تو شوہر کو طلاق دینے کا حکم دیا جائے اور اگر وہ طلاق دینے پر آمادہ نہ ہو جبکہ وہ عورت کے حقوق واجبہ بھی ادا نہیں کرتا تو عدالت ازخود فسخ نکاح کا فیصلہ کرسکتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ فیصلہ کرنے والا جج مسلمان ہو، ورنہ اگر جج غیر مسلم ہوتو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا'' (آپ کے مسائل اوران کا حل ۵/ ۲۵۲)۔

مولانا لدھیانویؒ کی مذکورہ بالا تحریر کی روشنی میں صورت مسئولہ کا جواب واضح ہوگیا کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ کالعدم ہوگا، اور اگر غیر مسلم عدالت میں فیصلہ دینے والا جج مسلمان بھی ہوتب بھی اس کا نفاذ نہ ہوتا، کیونکہ مذکورہ بالا مقدمہ کے تصفیہ میں ضابطہ کی کارروائی عمل میں نہیں لائی گئی ہے، کیونکہ ضابطہ کی کارروائی میں یہ بھی ہے کہ عورت کے الزامات کا جواب شوہر سے طلب کیا جائے، اور یہاں اس کی نوبت ہی نہیں آئی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا:

''لاتقض لأحد الخصمین ما لم تسمع کلام الآخر'' (بدائع ۵/ ۲۲۲)۔

مذکورہ بالا صورت میں عورت کو چاہئے کہ شوہر سے علاحدگی اختیار کرنے کے لئے خلع کرائے یا امارت شرعیہ، شرعی پنچایت یا دارالقضاء کا سہارا لے کر اپنا معاملہ حل کرائے۔

۴- جج اگر مسلمان ہے، خواہ وہ غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت میں فیصلہ کرنے پر مامور ہے اور وہ احکام شرعیہ سے واقف بھی ہے اور وہ فیصلے شریعت کے مطابق کیا کرتا ہے تو ایسی صورت میں وہ مسلمان جج، مسلم حاکم یا قاضی کے قائم مقام ہوسکتا ہے، اسی مسئلہ کی وضاحت حضرت تھانوی علیہ الرحمہ یوں فرماتے ہیں: ''اگر گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں، ان میں وہ حکام، جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے، اس قسم کے معاملات میں فیصلے کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قواعد کے مطابق فیصلہ کریں تو انکا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔

لما فی الدر المختار: ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کان کافرًا ذکره مسکین وغیره
لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہوتو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے فسخ وغیرہ بالکل نہیں ہوسکتا'' (ص ۴۵ الحیلۃ الناجزہ)۔

معلوم ہوا کہ مسلمان جج اگر شرعی اصول وضوابط کے مطابق فیصلہ کیا کرتا ہے تو اس کا فیصلہ شرعاً معتبر ہوگا خواہ اسکا تقرر مسلم عدالت میں ہو یا غیر مسلم عدالت میں۔

۵- کسی بھی غیر مسلم ملک میں جہاں مسلمان بودوباش اختیار کئے ہوئے ہیں، وہاں عدلیہ کا مکمل بائیکاٹ نہیں کرسکتے۔ ایسے ممالک میں حتی الوسع مسلمانوں کو اپنے معاملات وتنازعات اور ہر قسم کے مسائل میں مل جل کے بیٹھ کر حل کئے جانے کی کوشش ہونی چاہئے، ایسے ممالک میں علماء وفقہاء اور دانشوران ملت کو آپسی تنازعات کے حل کے لئے شرعی پنچایت قائم کرنی چاہئے اور اس جیسی پنچایتوں کے توسط سے آپسی تنازعات کا حل نکالنے کی سعی پیہم ہونی

چاہئے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله و الرسول (نساء/۵۹)

رد الی اللہ و الرسول کا مطلب یہ ہے کہ اپنے معاملات کا تصفیہ قرآن وسنت کی روشنی میں تلاش کرنا چاہئے، غیر مسلم ممالک میں یہ چیز وہاں کی عدالتوں میں چونکہ مفقود ہوا کرتی ہے، اس لئے ایسی جگہوں میں مسلمان امارت شرعیہ، دار القضاء اور شرعی پنچایتوں کے توسط سے اپنے مسائل کا حل ڈھونڈیں گے۔

دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کا پاک ارشاد ہے: فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم (انفال:۱)......ایک اور جگہ ارشاد ہے: فأصلحوا بينهما بالعدل و أقسطوا (حجرات:۹)......اور ایک جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحا (نساء:۱۲۸)......ایک دوسری آیت میں اخوت ایمانیہ کو مہمیز لگاتے ہوئے اصلاح بین المسلمین کا حکم ہوتا ہے: انما المؤمنون أخوة فاصلحوا بين أخويكم (حجرات:۱۰) ان تمام آیات میں خطاب کا رخ امت مسلمہ کی طرف ہے کہ جب بھی ان میں آپسی تنازعہ قائم ہو تو مسلم امہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ ایسے معاملات کو صلح ومصالحت اور آپسی افہام وتفہیم سے اس کا حل نکالیں۔

اللہ تعالیٰ نے کتاب وسنت کی پیروی کو امت مسلمہ پر لازمی قرار دیا ہے اور ان تمام راستوں سے بچنے کی تلقین فرمائی ہے، جو منہی عنہ ہیں، ارشاد باری ہے:

وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (حشر/۷) اور اللہ اور اس کے رسول کے علاوہ سے فیصلہ لینے جانے والوں کو تحاکم الی الطاغوت (الشیطان) قرار دیا ہے، جیسا کہ فرمان باری ہے: ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به (نساء/۶۰)۔

شریعت اسلامیہ نے معاملات کے تصفیہ کے لئے بہت سے اصول وضوابط مقرر فرمائے ہیں، ظاہر ہے ان ضوابط پر چل کر ہی ہم اللہ اور اس کے رسول کے منشاء کو پورا کر سکتے ہیں، غیر مسلم عدالتوں میں ان اصولوں پر نہ تو عمل ہوتا ہے اور اگر کچھ ہو بھی تو غیر مسلم کے ذریعہ ایک مسلمان پر کوئی حکم نہیں چل سکتا:

ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (نساء:۱۴۱)۔

فوجداری (جرائم سے متعلق معاملات) دیوانی (مالیاتی معاملات) میں اگر مسلمان آدمی آپسی صلح ومصالحت سے حق کو حاصل نہ کر سکے، کیونکہ شرعی پنچایتوں اور امارت شرعیہ وغیرہ جو غیر مسلم ممالک میں مسلمان قائم کرتے ہیں، ان کے پاس قوت نافذہ کا فقدان ہوا کرتا ہے، اس لئے وہ اپنے جائز حقوق کی وصولیابی کے لئے غیر مسلم عدالت میں بھی جا سکتا ہے، کیونکہ حکومت کے پاس قوت نافذہ ہوا کرتی ہے، وہ اپنے پاور سے اس قسم کے مسائل میں فیصلہ کا نفاذ کیا کرتی ہے، اس طرح کے معاملات میں اگر مسلمان غیر مسلم عدالت میں جاتا ہے تو اس کے لئے عدالت کا فیصلہ اسی صورت میں قابل قبول ہوگا جب کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے بیان کردہ اصول وقوانین کے مطابق ہوگا، بصورت دیگر ایسے فیصلے مسلمان کے لئے ہرگز قابل قبول نہ ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ نے ما انزل اللہ کے بغیر فیصلہ لینے والوں کو ایک آیت میں کافرون، دوسری میں ظالمون اور تیسری آیت میں فاسقون قرار دیا ہے:

ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (مائدہ:۴۴)

ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون (مائدہ:۴۵) ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون (مائدہ:۴۷)۔

شیخ عبد القادر عودہ نے مخالف شریعت وضعی قوانین کے بطلان پر نصوص شرعیہ سے استدلال کیا ہے، جو مختصراً درج ذیل ہے:

۱- اللہ اور رسول کی بیان کردہ شریعت پر نہ چلنے والا درحقیقت متبع ہوی ہے بنص القرآن:

فإن لم يستجيبوا لك فاعلم إنما يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله (القصص:۵۰)۔

۲- اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی بھی ایمان والے کے لئے اس کی گنجائش نہیں کہ وہ غیر اللہ کے حکم پر راضی ہو یا ما انزل اللہ کے علاوہ کہیں اور تحاکم کے لئے جائے، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به (نساء:۶۰)۔

۳- اللہ ورسول کے فیصلہ اور حکم آجانے کے بعد کسی بھی مؤمن اور مومنہ کے لئے انحراف کی کوئی گنجائش نہیں، فرمان باری ہے:

وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم (احزاب: ۳۶)

نیز اللہ ورسول کے فیصلے سے اگر کسی کے دل میں ذرہ برابر تنگی آتی ہے تو یہ عدم ایمان کی علامت قرار دی گئی ہے: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليمًا" (نساء: ۶۵)۔

سنت نبویہ میں بھی اولوالامر کی اطاعت کی حدود متعین کردی گئی ہیں، صحیح حدیث رسول میں ہے: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق" اور فرمایا: "انما الطاعة في المعروف"، یہ اور اس جیسی اور کئی نصوص شرعیہ سے مخالف شریعت قوانین کو غیر معمول بہا ہونے کو ثابت کیا ہے

(دیکھئے: التشریع الجنائی الاسلامی/ص ۲۲۵ تا ۲۳۷)۔

غیر مسلم دیوانی عدالت میں مالی معاملات کے تصفیہ کے لئے اگر مسلمان جاتا ہے اور معاملہ وکیل کے حوالہ ہوتا ہے اور وکیل دباؤ بنا کر موکل سے جھوٹی گواہی پیش کرکے اس کے حق میں فیصلہ دلا دیتا ہے تو وکیل کی چرب زبانی اور جھوٹی گواہی کے نتیجہ میں ملنے والی ڈگری اور فیصلہ شرعاً بالکل غیر معتبر ہوگا، کیونکہ اس طرح کی جھوٹی گواہی اور مدعی یا اس کے وکیل کی چرب زبانی سے ناجائز چیز کو اگر اسلامی عدالت میں بھی جائز اور حق ثابت کردیا جائے، تب بھی وہ چیز مدعی کے لئے حلال اور جائز نہیں ہوسکتی، کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

"قال: إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فلا يأخذنه فانما اقطع له قطعة من النار" (متفق علیہ / مشکاۃ ص ۳۲۷ ج ۲)۔

معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اگر مقدمہ کی سماعت کی اور مدعی کے زور بیان اور قوت دلائل کو سن کر کسی کے حق میں فیصلہ فرما دیا کہ یہ چیز فلاں کی ہے، حالانکہ حقیقت حال اس کے برعکس ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے باوجود بھی وہ اگر اس کا صحیح معنوں میں سامان نہیں ہے تو اس کے لئے اس کا لینا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عالم الغیب نہیں تھے، ظاہر کو دیکھ کر فیصلہ فرمایا کرتے تھے، تو اس قسم کا غلط فیصلہ غیر مسلم عدالتوں سے جرائم یا مالی معاملات میں صادر ہو اور حقیقت اس کے بالکل برعکس ہو تو اس فیصلہ پر کیونکر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔ حفظ دماء اور حفظ اموال ہی کے پیش نظر شریعت نے مقدمہ کے فیصلہ کے لئے متعدد اصول وضوابط بنائے ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

"لو يعطى الناس بدعويهم لادعى ناس دماء رجال وأموالهم ولكن اليمين على المدعى عليه (رواه مسلم)

○ وفي رواية: عن ابن عباس مرفوعًا: لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر" (مشکاۃ ص ۳۲۶ ج ۲)۔

علامہ طیبیؒ اس حدیث کی تشریح کے ضمن میں فرماتے ہیں:

هذه قاعدة شريفة كلية من قواعد أحكام الشرع ففيه أنه لا يقبل قول الانسان فيما يدعيه بمجرد دعواه بل يحتاج إلى بينة أو تصديق المدعى عليه فله ذلك وقد بين ﷺ الحكمة في كونه لا يعطى بمجرد دعواه، لأنه لو أعطى بمجردها لادعى قوم دماء قوم وأموالهم واستبيح ولا يتمكن المدعى عليه من صون ماله ودمه (ص ۲۶۰۹ ج ۸ شرح الطیبی)۔

مالیاتی اور جرائم سے متعلق معاملات میں غیر مسلم کی قسم اور حلف معتبر ہوا کرتی ہے جیسا کہ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے:

عن الأشعث بن قيس. قال: كان بيني وبين رجل من اليهود أرض فجحدني. فقدمته إلى النبي ﷺ فقال: ألك بينة؟ قلت: لا. قال لليهودي: احلف. قلت: يا رسول الله إذن يحلف ويذهب بمالي. فأنزل الله تعالى: إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنًا قليلًا... الآية (رواه ابو داؤد و ابن ماجه)

قال الطيبي: وفيه دليل على ان الكافر يحلف في الخصومات كما يحلف المسلم (ص ۲۶۱۷ ج ۸)

نیز جرائم کے معاملات میں بھی غیر مسلم کی حلف کا اعتبار ہوا کرتا ہے، جیسا کہ قسامت کے باب میں نصوص سے ثابت ہے۔

☆☆☆

غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا عطاء اللہ قاسمی [1]

نکاح مرد وعورت کے درمیان انجام پانے والا ایک فطری عمل اور پاکیزہ معاہدہ ہے، پاسدار فطرت اسلامی شریعت نے اسے انتہائی مقدس معاہدہ قرار دیا ہے۔ کیونکہ نکاح کے ذریعہ دو اجنبی مرد وعورت باہم مودت ومحبت کے ماحول میں اور باہمی اعتماد کی فضا میں زندگی گزارنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اس سے انسانی سماج میں عفت وپاکدامنی کا ماحول پیدا ہوتا ہے، اسلام رشتۂ نکاح کو مستحکم اور پائیدار دیکھنا چاہتا ہے، اس لئے مقاصد نکاح کو ملحوظ رکھتے ہوئے نکاح کے لئے مناسب اور ضروری شرطیں عائد کی ہیں، دونوں کی فطرت وصلاحیت کو مدنظر رکھ کر دونوں کے حقوق وفرائض خالق کائنات نے خود متعین فرمادی ہیں، ان بنیادی حقوق وفرائض کی تعیین اس لئے بھی ضروری تھی تا کہ مضبوط فریق، کمزور فریق کا استحصال نہ کر سکے، اور ایک فریق دوسرے فریق کی کمزوری کا فائدہ اٹھا کر راہ فرار نہ اختیار کر سکے۔

البتہ خدانخواستہ حالات ایسے پیدا ہوجائیں کہ آپسی نباہ مشکل ہوجائے، خوشگوار زندگی ناممکن بن جائے، رشتہ نکاح کو ختم کردینا ہی بہتر ہو تو ایسی صورت میں شریعت نے رشتۂ نکاح کو ختم کرنے کے لئے موقعہ ومحل کی مناسبت سے تین متبادل رکھا ہے: (۱) طلاق (۲) خلع (۳) فسخ وتفریق

طلاق:

یہ نکاح کو ختم کرنے کا ایک ذریعہ ہے، طلاق کا اختیار صرف اور صرف مرد کو حاصل ہے۔ اس کے لئے عورت کی رضامندی اور مشورہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے، شریعت نے طلاق کو ابغض المباحات قرار دیا ہے، حق طلاق استعمال کرنے کے لئے مرد کو واضح احکامات عطاء کیا ہے، ان احکامات کا لحاظ تو اس کے لئے ضروری ہے لیکن عدالت (اگر چہ اسلامی ہو) سے اجازت لینے کی قطعاً ضرورت نہیں۔ شیخ الاسلام ابوبکر بن علی بن محمد حدادیمنیؒ متوفی ۸۰۰ھ نے اس سلسلہ میں ایک حدیث شریف نقل کی ہے۔

''الطلاق بید من ملک الساق'' (الجوہرۃ النیرۃ ج۲/ ۱۰۲، مکتبہ حقانیہ پاکستان)۔

(طلاق اس شخص کے قبضے میں ہے جو بضع کا مالک ہے)۔

۱- سوالنامہ میں جو صورت مسئلہ ذکر کی گئی ہے وہ سراسر غیر شرعی ہے، عدالت کے فیصلہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی؟ طلاق واقع ہونے کے لئے مرد کا اپنی زبان سے طلاق دینا لازمی ہے۔ شوہر کا عدالت میں رشتۂ نکاح کے انقطاع کی درخواست دینا فقہی نقطہ نظر سے ''تفویض'' یا ''تحکیم'' ہرگز نہیں مانا جاسکتا۔

تفویض:

شوہر طلاق کا مالک ہے وہ اگر اپنی بیوی کو حق طلاق کا مالک بنادے تو اسے ایسا کرنے کی شرعاً اجازت ہے، فقہی اصطلاح میں اس کو تفویض طلاق کہتے ہیں:

''وتفویض وھو تملیک الزوجۃ الطلاق'' (حاشیہ شرح وقایہ ۲/ ۷۹)۔

(شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق کا مالک بنادینا تفویض ہے)۔

---

[1] صدر مدرس مدرسہ کوپاگنج، مئو، یوپی

معلوم ہوا کہ تفویض طلاق ایک حق ہے جو صرف اپنی منکوحہ کے لئے استعمال کرسکتا ہے۔ عدالت کے لئے نہیں۔

تحکیم:

جب دو شخص آپسی اختلاف کے وقت کسی تیسرے کو اپنا حاکم، ثالث اور فیصل تسلیم کرلیں اور اس کے فیصلہ پر رضامندی کا متفقہ اظہار کردیں تو اسے تحکیم کہتے ہیں، اس ثالث کی حیثیت قاضی کی ہوجائے گی اور اس کا فیصلہ فریقین کے لئے واجب التسلیم ہوگا۔ صاحب ہدایہ اس سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

''وھذا إذا کان المحکم بصفة الحاکم، لأنه بمنزلة القاضی فیما بینھما فیشترط اھلیة القضاء ولایجوز تحکیم الکافر'' (ھدایه ۳/ ۱۲۷)۔

(اس ثالث اور فیصل میں حاکم کی صفت لازمی ہے، کیونکہ اس کی حیثیت قاضی کی ہے لہٰذا قضاء کی اہلیت شرط ہوگی، کسی کافر کو حکم اور ثالث بنانا جائز نہیں ہے)۔

حاصل یہ ہے کہ حکم اور ثالث کا مسلمان ہونا شرط اولین ہے، اس کو نظر انداز کر کے تحکیم کا عمل باطل ہوگا، لہٰذا غیر مسلم عدالت کے غیر مسلم جج کو حکم کی حیثیت حاصل نہ ہوگی اور نہ ہی اس کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

۲- اگر عورت اپنے شوہر کو اتنا ناپسند کرتی ہو کہ کسی قیمت پر اس کے ساتھ رہنے کو تیار نہیں ہے تو اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ وہ شوہر کو سمجھا بجھا کر طلاق کے لئے آمادہ کرے اور ایسی صورت میں شوہر کو بھی چاہئے کہ جب رشتہ نکاح کی مٹھاس اور خوشگواری ختم ہوچکی ہے اور یہ رشتہ ناقابل برداشت بوجھ بن چکا ہے تو شرافت کے ساتھ اپنی بیوی کو ایک طلاق دے کر چھوڑ دے۔

لیکن اگر شوہر اس بات پر راضی نہ ہو تو عورت کو ''خلع'' کا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ شوہر کو کچھ مالی معاوضہ پیش کر کے اسے طلاق پر آمادہ کرسکتی ہے۔

دوسرے تمام شرعی معاملات کی طرح خلع بھی ایجاد وقبول کے ذریعہ انجام پاتا ہے۔ یہ معاملہ زوجین از خود باہمی رضامندی سے کرسکتے ہیں، عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں۔ لہٰذا عورت کی طرف سے رشتۂ نکاح ختم کرنے کی عدالت میں درخواست دینا اور اس پر کارروائی کرتے ہوئے علاحدگی کا فیصلہ شرعی نقطۂ نظر سے باطل ہے۔ اس سے رشتہ نکاح ختم نہ ہوگا بلکہ باقی رہے گا۔ عورت اگر شوہر سے علاحدگی چاہتی ہے تو اسے خلع کا راستہ اپنانا ہوگا۔

۳- عورت کی طرف سے عدالت میں علاحدگی کی درخواست آئی، اور شوہر نہ تو عدالت میں حاضر ہوا اور نہ ہی علاحدگی کی بابت آمادگی کا اظہار کیا، اس لئے عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ باطل اور معدوم ہے، کیونکہ یہ معاملہ ''تفریق بین الزوجین'' کا بنتا ہے، اور یہ معاملہ غیر مسلم عدالت کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا، فقہاء کے یہاں اس کی صراحتیں موجود ہیں۔

علامہ ابن رشد القرطبی (م ۵۹۵) تحریر فرماتے ہیں:

''فأما الصفات المشترطة فی الجواز فأن یکون حرًا مسلمًا بالغًا ذکرًا عاقلًا عدلًا'' (بدایة المجتھد ۲/ ۴۵۲ (باب من یجوز قضائه)۔

(فیصلہ جائز ہونے کے لئے قاضی میں جن صفتوں کا پایا جانا ضروری ہے وہ یہ ہیں کہ قاضی آزاد ہو مسلمان ہو، بالغ مرد ہو اور عاقل وعادل ہو)۔

اس بات پر علماء وفقہاء کا اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ باپ اگر (نعوذ باللہ) مرتد ہوجائے تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت ختم ہوجائے گی۔

لہٰذا کسی غیر مسلم جج کا نکاح فسخ کردینا غیر معتبر ہے، اور اگر عدالت اسکا فیصلہ کردے تو اپنے علاقہ کی شرعی پنچایت سے رجوع کر کے اپنا نکاح فسخ کرایا جائے۔

۴- ''جج'' اگرچہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کا ہے مگر مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت مسلمانوں کے نکاح کے فسخ وتفریق کا کام بھی کرتا ہے تو اسے مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت حاصل ہوگی اور اس کا فیصلہ فرقت معتبر ہوگا۔

غیر مسلم حکومت کے ذریعہ مقرر کردہ مسلمان جج کو قاضی و مسلم حاکم کی حیثیت اس لئے حاصل ہوگی کہ

(الف) اس کی پشت پر قوت نافذہ وقاہرہ موجود ہے۔

(ب) اس کی تقرری پر مسلمان راضی ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ جمہوری حکومتوں میں مسلمان بھی اقتدار اعلیٰ میں شریک ہیں۔

(الف) قضاء اور قوت نافذہ:

حکومت وامارت کا مقصد اصلی عدل وانصاف کا قیام ہے، حکومتیں منجانب اللہ عدل وانصاف کی ہی بناء پر بنائی اور بگاڑی جاتی ہیں، کفر وایمان کی بنیاد پر نہیں، مطلب یہ ہے کہ عدل وانصاف کا تقاضہ جس حکومت سے پورا ہوتا ہے وہ برقرار رکھی جاتی ہے، اگر چہ غیر مسلم ہی ہو۔ اور جس حکومت سے یہ مقصد پورا نہ ہوتا ہو اسے ختم کر دیا جاتا ہے اگر چہ وہ حکومت مسلمانوں کی ہو۔

''دار القضاء'' اور عدالتیں یہ حکومت وامارت کا کلیدی شعبہ ہیں جس کے ذریعہ حکومتیں عدل وانصاف قائم کرتی ہیں۔ یہ عدالتیں حکومت کے ماتحت کام کرتی ہیں اور ثبوت وشواہد کی بنیاد پر حق وباطل کا تعین کرتی ہیں، عدل وانصاف کے ساتھ فیصلہ کرتی ہیں۔ حکومت قیام عدل وانصاف میں عدالت اور دار القضاء کی محتاج ہیں، جب کہ عدالت اور دار القضاء اپنے فیصلے کو سماج میں نافذ کرانے کے لئے قوت قاہرہ ونافذہ (حکومت) کی محتاج ہے۔

دار القضاء کی پشت پر قوت نافذہ (حکومت) کا ہونا از حد ضروری ہے اگر چہ غیر مسلم ہی ہو۔ فقہاء کرام بغیر قوت نافذہ کے قضاء کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے۔

''ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كان كافرًا'' (درمختار ۴/ ۳۲۲، مطبوعہ دیوبند)۔

(سلطان کے لئے قاضی کا تقرر کرنا جائز ہے، اگر چہ وہ انصاف پرور ہو یا ظالم یا کافر ہو)۔

علامہ شامی اس کے تحت تحریر فرماتے ہیں:

''وهذا ظاهر في اختصاص تولية القضاء بالسلطان ونحوه كالخليفة'' (شامی ۴/ ۳۲۲)۔

(مصنفؒ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی کی تقرری سلطان یا خلیفہ کے لئے مخصوص ہے)۔

آگے مزید تاکید کے لئے تحریر فرماتے ہیں:

''حتى لو اجتمع أهل بلدة على تولية واحد القضاء لم يصح'' (شامی ۴/ ۳۲۲)۔

(اگر کسی شہر کے لوگ متفق ہو کر کسی کو قاضی بنادیں تو یہ صحیح نہیں ہوگا، (وہ قاضی شرعی قاضی نہیں ہوگا)۔

عدالت اور دار القضاء کی پشت پر اگر قوت نافذہ نہیں ہوگی تو مظلوموں کو انصاف ملنا مشکل ہو جائے گا، عدل وانصاف کا قیام ناممکن بات ہوگی۔ ہر فرد اپنے سے کمتر کو دبائے گا، اس کی کمزوری کا فائدہ اٹھا کر اپنے فریضہ سے پہلوتہی کرے گا۔ اس طرح سماج میں بدامنی، انتشار اور نراجیت پھیلنے اور پھولنے لگے گی۔

امن وامان اور نظم ونسق کی بحالی کتنی ضروری ہے؟ فقہاء نے اسکا بھر پور احساس کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر اس موقعہ پر جہاں اجتماع ہوتی کہ اجتماعی عبادتوں کی ادائیگی کے موقعہ پر بھی قوت نافذہ کے نمائندہ کی موجودگی شرط قرار دیتے ہیں:

''ولا يجوز إقامتها إلا للسلطان ولمن أمره السلطان لإنها تقام بمجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقدم والتقديم وقد تقع في غيره فلا بد منه'' (ہدایہ ۱/ ۱۶۸)۔

(جمعہ قائم ہونے کے لئے سلطان یا اس کے نائب کا ہونا ضروری ہے کیونکہ جمعہ میں مجمع زیادہ ہوتا ہے، ایسے موقعہ پر امام بننے اور امام بنانے پر جھگڑا ہو جاتا ہے، اس لئے امام کا ہونا ضروری ہے)۔

ظاہر ہے فقہاء کرام جمعہ اور اسی طرح صلوۃ کسوف کے موقعہ پر سلطان کا ہونا ضروری قرار دیتے ہیں تو یہ صرف اس لئے کہ اجتماع کے موقعہ پر نقض امن و

امان اور فتنہ کا خطرہ بہر حال ہوتا ہے۔ اور اس کو ختم کرنے کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ ہے قوت نافذہ کی موجودگی، معلوم ہوا کہ قوت نافذہ کی موجودگی امن وامان کے لئے لازمی، نظم ونسق کی پاسبان اور عدل گستری وانصاف پروری کی ضامن ہے۔ چنانچہ فقہاء قوت نافذہ کے لئے اسلام کی شرط بھی ضروری نہیں مانتے۔

''وفی التتارخانیة: الإسلام لیس بشرط فیه أی فی السلطان الذی یقلد'' (شامی ۲/ ۳۴۲)۔

(جو سلطان قاضی مقرر کرسکتا ہے اس کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں)۔

(ب) قضا اور تراضی مسلمین:

ان تصریحات سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ وہ ممالک جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں اور اقتدار اعلیٰ تنہا مسلمانوں کے پاس نہ ہو تو اقتدار اعلی کی طرف سے ایک مسلمان قاضی وحاکم کی تقرری کا مطالبہ کرنا لازمی ہوگا۔ اگر غیر مسلم اقتدار اعلیٰ نے کسی مسلمان قاضی کی تقرری کردی اور مسلم رائے عامہ اس پر راضی ہو تو وہ بھی قاضی اور حاکم شرعی مانا جائے گا۔ اور اسے فسخ وتفریق کا حق حاصل ہوگا۔

علامہ شامی لکھتے ہیں:

وأما بلاد علیها ولاة کفار فیجوز للمسلمین إقامة الجمع والأعیاد ویصیر القاضی قاضیًا بتراضی المسلمین فیجب علیهم أن یلتمسوا والیا مسلما منهم (شامی ۴/ ۳۴۲)۔

(وہ ممالک جہاں کفار حاکم ہیں تو وہاں مسلمانوں کے لئے جمعہ اور عیدین کا قیام جائز ہے اور (کافر حاکم، کا مقرر کردہ قاضی) قاضی شرعی مانا جائے گا جبکہ مسلمان اس پر راضی ہوں، تو واجب ہے مسلمانوں پر کہ کافر حکومت سے مسلمان حاکم وقاضی کا مطالبہ کریں)۔

آگے تحریر فرماتے ہیں:

''ولکن إذا ولی الکافر علیهم قاضیا ورضیه المسلمون صحت تولیته بلا شبهة'' (۴/ ۳۴۲)۔

(اور کافر حکومت جب مسلمانوں پر کسی قاضی کو مقرر کردے اور مسلمان اس پر راضی ہوں تو اس کا قاضی بننا صحیح ہے)۔

مذکورہ بالا فقہی نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تراضی مسلمین سے ''قاضی شرعی'' وجود میں نہیں آئے گا، لیکن امیر اور والی کا نصب وتعین تراضی مسلمین سے جائز بلکہ بعض حالات میں واجب ہوتا ہے، وجہ صاف ہے کہ نصب امیر کے ساتھ ساتھ قوتِ نافذہ لازمًا ثابت ہوجائے گی جبکہ نصب قاضی سے قوت نافذہ ممکن نہیں کہ حاصل ہو۔

چنانچہ کافر حکومت کا مقرر کردہ قاضی چونکہ اپنی پشت پر قوت نافذہ رکھتا ہے اور پھر مسلمانوں کی رضامندی نے اس کو اور زیادہ قوت عطاء کردی ہے اس لئے فقہاء اسے قاضی شرعی تسلیم کرتے ہیں، فقہاء کرامؒ کے یہاں اس کی صراحت ملتی ہے کہ اگر کسی صوبہ یا کسی شہر میں کوئی حاکم ہو اور وہ کسی اقتدار اعلیٰ کے ماتحت نہ ہو تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنا امیر اور والی منتخب کرلیں ظاہر ہے کہ جب مسلمان کسی کی ولایت وامارت پر متفق ہوجائیں گے تو اس امیر کو قوت نافذہ حاصل ہوجائے گی اور وہ قضاۃ کا تقرر کرسکتا ہے۔ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

''ثم إن الظاهر أن البلاد التی لیست تحت حکم سلطان بل لهم أمیر منهم مستقل بالحکم علیهم بالتغلب أو بإتفاقهم علیه یکون ذالك الأمیر فی حکم السلطان فیصح منه تولیة القاضی علیهم'' (رد المحتار ۴/ ۴۲، ۴۳، طبع دیوبند)۔

(وہ بلاد وامصار جو کسی سلطان کے ماتحت نہیں ہے بلکہ انکا مستقل امیر ہے (خواہ) قہر وغلبہ کے ذریعہ (امیر بنا ہو) یا ان لوگوں کی اتفاق رائے سے (امیر بنا ہو) بہر صورت وہ امیر سلطان کے حکم میں ہے اور اسکی طرف سے قاضی کی تقرری صحیح ہوگی) (شامی مکتبہ فیض القرآن دیوبند)۔

معلوم ہوا کہ وہ بلاد وامصار جو کسی اقتدار اعلیٰ کے ماتحت نہ ہو وہاں مسلمانوں کے لئے نصبِ امیر واجب اور ضروری ہے، کیونکہ وہاں پر امیر کو قوت نافذہ

حاصل ہوجائے گی برخلاف ان بلاد وامصار کے جو اقتدار اعلیٰ کے ماتحت ہیں، جمہوری پارلیمنٹ کے ماتحت ہیں جیسے ہندوستان کے وہاں پر انتخاب امیر جائز نہیں ہے کیونکہ قوت نافذہ کا حصول ناممکن ہے۔ لہٰذا ان جگہوں پر تقرر قاضی بدرجہ اولیٰ درست نہیں معلوم ہوتا۔ ایسی جگہوں پر صرف دو متبادل موجود ہیں: (۱) جمہوری حکومت سے مسلم قاضی کی تقرری کرائی جائے یا پھر (۲) امام مالکؒ کے مذہب کے مطابق شرعی پنچایت قائم کر کے اپنے مسائل حل کئے جائیں۔

غیر مسلم عدالتیں و حکام اور مسلمان:

مسلمان جہاں کہیں بھی ہوں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسولؐ اور مسلمان حاکم وامیر کی اطاعت وفرمانبرداری انکا دینی و مذہبی فریضہ ہے، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

"یا أیہا الذین اٰمنوا أطیعوا اللہ واطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم" (سورہ نساء)۔

(اے ایمان والو! اللہ کی پیروی کرو اور رسول کی پیروی کرو، اور اپنے میں سے اہل اختیار (حاکم) کی پیروی کرو)۔

قرآن کریم کے نزدیک انسانی زندگی کے مسائل میں فیصل اور حاکمیت کی حیثیت نہ فرد کو حاصل ہے نہ جماعت کو بلکہ اللہ کو حاصل ہے: إن الحکم الا اللہ (حکم دینا صرف اللہ کا حق ہے) اس کے بعد اللہ کے بھیجے ہوئے اس رسول کو حاصل ہے جن کی اطاعت اور پیروی خود اللہ کی اطاعت ہے۔

وما أرسلنٰک إلا لیطاع بإذن اللہ۔

اس کے بعد ان لوگوں کی اطاعت فرض ہے جو خدا اور اس کے رسول کے قانون، اور امر و نواہی کو نافذ کرنے کی غرض سے حکومت الٰہیہ کے سربراہ مقرر کئے گئے ہوں۔ جن کو قرآن نے اپنی اصطلاح میں "أولو الأمر" کہا ہے۔

اولوالامر کی تنصیب، خلافت وامارت کا قیام ہے یہ مسلمانوں کا شرعی فریضہ اور مذہبی ذمہ داری ہے، قرآن کریم نے اسی کو اقامت دین سے تعبیر کیا ہے:

"أقیموا الدین ولا تتفرقوا" (شوریٰ)۔ اسی لئے فقہائے کرام نے امارت وخلافت کے قیام کو مسلمانوں کا اجتماعی فریضہ قرار دیا ہے۔

روئے زمین کا وہ خطہ جہاں مسلمانوں کو اقتدار حاصل ہے حکومت الٰہیہ قائم ہے وہ بہت خوش نصیب خطہ ہے، اسے "دار الاسلام" کہتے ہیں اور وہ خطہ جہاں مسلمان حاکم نہیں محکوم ہیں، غالب نہیں بلکہ مغلوب اور مجبور ہیں۔ ایسا خطہ دو طرح کا ہے یا تو وہاں غیر مسلموں کے ساتھ معاہدہ ہوگیا ہو جس کے تحت انہیں مذہبی آزادی حاصل ہوئی ہے تو اسے "دار الامان" (موجودہ دور کی سیکولر جمہوری حکومتیں بہرحال دار الامان نہیں، کیوں کہ اس طرح کی حکومتوں میں تمام اقلیتوں بشمول مسلم اقلیت کو مذہبی آزادی حاصل ہوتی ہے، اپنے ملی تشخصات، دینی روایات، اور مذہب وثقافت پر عمل کرنے نیز ان کی حفاظت اور تبلیغ واشاعت کی اجازت ہوتی ہے) کہتے ہیں (قاموس الفقہ ۱/ ۴۸۶)، اور اگر معاہدہ نہ ہوسکے، مذہبی آزادی نہ مل سکے تو اسے "دار الحرب" کہتے ہیں۔ ایسی جگہوں سے ہجرت فرض ہوجاتی ہے۔

دار الاسلام میں چونکہ مسلمانوں کو اقتدار حاصل ہے، حکومت الٰہیہ قائم ہے، اس لئے اطاعت الٰہی، اطاعت رسول اور اطاعت اولوالامر تینوں پر بخوبی قدرت حاصل ہے۔

دار الامان میں جہاں مسلمان تنہا اقتدار کے مالک نہیں ہیں بلکہ معاہدہ کے تحت اقتدار میں شریک ہیں وہاں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت میں کوئی دشواری نہیں ہوگی، کیونکہ ان کو مذہبی آزادی حاصل ہے، لیکن اطاعت اولوالامر کے فریضہ پر عمل ممکن نہیں ہوگا کیونکہ وہاں حکام غیر مسلم ہوں گے، عدالتیں غیر مسلم ہوں گی تو وہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عدالتیں وحکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کرسکتے ہیں یا مسلمان کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار کرسکتے ہیں۔

اس طرح کی صورتحال صرف اور صرف دار الامان میں پیش آئے گی، اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ دار الامان سے متعلق تمام ضروری مباحث اور بنیادی اصولوں پر روشنی ڈالی جائے اور اس سے متعلق جزئیات وفروعات کو سامنے لایا جائے تا کہ جمہوری ممالک کی مسلم اقلیت کو درپیش

حالات میں رہنمائی حاصل ہوسکے۔

دارالأمان اور قرآن کریم:

ان ممالک میں جہاں مسلمان اقتدار اعلی سے محروم ہیں اسلامی شریعت حکم دیتی ہے کہ ''بر'' اور ''قسط'' کی بنیاد پر غیروں کے ساتھ معاہدہ کریں اور جمہوری اداروں کے ساتھ اشتراک وتعاون کریں، اور پوری ایمانداری کے ساتھ اس کے تقاضوں پر عمل کریں، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے:

"لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظلمون" (سورہ ممتحنہ آیت ۹-۸، پارہ ۲۸)۔

(اللہ تعالیٰ تم کو ان لوگوں کے ساتھ احسان اور انصاف کا برتاؤ کرنے سے منع نہیں کرتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑتے اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا۔ اللہ تعالیٰ انصاف کا برتاؤ کرنے والوں سے محبت رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ صرف ان لوگوں کے ساتھ دوستی کرنے سے تم کو منع کرتا ہے جو تم سے دین کے بارے میں لڑتے ہوں (خواہ بالفعل یا بالعزم) اور تم کو تمہارے گھروں سے نکالا ہو، اور نکالا بھی نہ ہو لیکن تم کو نکالنے میں نکالنے والوں کی مدد کی ہو، اور جو شخص ایسوں سے دوستی کرے گا سو وہ ظالم ہیں)۔

یہ آیتیں صرف ان غیر مسلموں کے ساتھ صلح وآشتی کا ہاتھ بڑھانے سے روک رہی ہیں جو:

(الف) مسلمانوں سے دین کی بنیاد پر جنگ کریں۔

(ب) مسلمانوں کو ان کے وطن سے نکالیں۔

(ج) مسلمانوں کو ان کے وطن سے نکالنے میں امداد کریں۔

ان تین قسموں کے علاوہ تمام غیر مسلموں کے ساتھ اجازت دے رہی ہیں کہ ''بر'' اور ''قسط'' کے اصولوں پر ان سے معاہدہ کریں، ان کے ساتھ ملکی نظم ونسق میں تعاون اور نظام زندگی میں اشتراک اور امداد باہمی عمل میں لائیں۔

اسلامی حکومت اور سیکولر حکومت:

اس موقعہ پر یہ حقیقت اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ وہ حکومت جس کا دستور اساسی کتاب اللہ ہے، آپ اس کو خلافت راشدہ کہیں یا اسلامی حکومت کہیں وہ عملی طور پر سیکولر اور غیر فرقہ وارانہ حکومت ہوگی کیونکہ اسلامی حکومت میں:

۱) غیر مسلموں کی جان، مال، عزت وآبرو اسی طرح محفوظ ہوگی جس طرح مسلمانوں کی۔

۲) غیر مسلموں کو مذہبی آزادی حاصل ہوگی، وہ اپنے ضمیر، اپنی رائے اور مذہب پر عمل کریں گے اور اپنی عبادت گاہوں کی حفاظت بھی کریں گے۔

۳) ملک اور اہل ملک کی حفاظت مسلمانوں کا مذہبی فریضہ ہوگا، غیر مسلموں کو جبراً فوج اور پولس میں بھرتی نہیں کرسکیں گے۔

۴) کاروبار میں غیر مسلموں کو مسلمانوں سے زیادہ آزادی حاصل ہوگی، مثلاً شراب، خون، مردار وغیرہ کی تجارت مسلمان ہرگز نہیں کرسکتے جبکہ غیر مسلموں کو اس کی اجازت ہوگی، اسی طرح یہ لوگ بیرونی تجارت میں بھی آزاد ہوں گے البتہ 'سود' عام طور پر قانوناً حرام ہوگا۔

۵) جس طرح کسی مسلمان کو ستانا نقصان پہنچانا حرام ہے، اسی طرح غیر مسلموں پر بھی کسی طرح کا ظلم حرام ہوگا۔ فقہاء کرام کا فیصلہ ہے:

''ظلم الذمي اشد من المسلم'' (شامی ۵/۲۹۶)۔

(ذمی پر ظلم کرنا مسلمان پر ظلم کرنے کی بہ نسبت، بہت سخت برا ہے)۔

خود حق تعالیٰ شانہٗ کا ارشاد ہے:

"لا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدوًا بغیر علم"۔

(برا مت کہو ان لوگوں کو جو اللہ کے علاوہ دوسروں کو پوجتے ہیں۔ ورنہ دشمنی میں وہ لوگ بغیر علم کے اللہ کو برا کہنے لگیں گے)۔

بلاشبہ غیر مسلموں کو دعوت حق دیں گے مگر نہایت خوش اسلوبی اور نرمی کے ساتھ جبر و اکراہ، اور دل خراشی ہرگز جائز نہیں۔

دار الامان اور مسلمان:

مسائل شرعیہ تین طرح کے ہیں:

(۱) وہ مسائل جو اسلامی حکومت اقتدار سے متعلق ہیں (۲) وہ مسائل جو دار الامان سے متعلق ہیں (۳) وہ مسائل جو دار الحرب میں جاری ہوتے ہیں۔

(۱) دار الامان میں مسلمانوں کو صرف مذہبی آزادی حاصل ہوگی، حکومت و اقتدار اعلیٰ کلی طور پر حاصل نہیں ہوگا، لہٰذا دار الاسلام سے متعلق احکامات نافذ کرنے کے لئے مسلمان مکلف نہیں ہوں گے۔ "لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها"۔ اللہ تعالیٰ لوگوں کو طاقت کے مطابق ہی مکلف بناتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ اس کے لئے اسلامی حکومت و اقتدار شرط ہے۔ مثلاً اسلامی حدود، تعزیرات یعنی قتل عمد، قتل خطا، زنا، تہمت، چوری ڈکیتی شراب نوشی کی وہ مخصوص سزائیں جو اسلام نے مقرر کی ہیں اسلامی نظام حکومت کے بغیر ان کا نفاذ شرعاً واجب نہیں ہے۔

اسلام ان جرائم کو انسانیت کے لئے زہر قاتل اور لعنت قرار دیتا ہے، وہ ایک لمحہ بھی مہذب سماج میں ان جرائم کا ادنیٰ سا شائبہ برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں ہے، اس لئے ان جرائم کی سزائیں اتنی سخت اور عبرتناک مقرر کی ہیں کہ اگر صحیح طور پر اس کا نفاذ ہو جائے تو دل و دماغ ان جرائم کے تصور سے مدتوں لرزتے رہیں گے۔ دوسری قوموں کے نافذ العمل قوانین میں ان کی سزائیں اتنی سخت نہیں ہیں لیکن ان جرائم کی قباحت کو ہر مذہب اور ہر قانون تسلیم کرتا ہے اور صالح معاشرہ کے لئے ان کا انسداد ضروری سمجھتا ہے، لہٰذا اگر کوئی غیر مسلم حکومت ان جرائم کے انسداد کے لئے قانون بنائے تو باوجودے کہ ہمارے عقیدہ کے لحاظ سے وہ قانون عدل و انصاف کے اعلیٰ معیار سے کمتر ہوگا مگر چونکہ مقصد بہتر ہوگا لہٰذا تعاون و اشتراک میں مضائقہ نہیں ارشاد ہے:

"وتعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان" (مائدہ:۲)۔

(ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو)۔

اگر ان جرائم کا ارتکاب کسی مسلمان سے ہو تو غیر مسلم عدالتیں و حکام کا فیصلہ مسلمان کے لئے قابل تسلیم ہوگا۔

(۲) معاملات یعنی خرید و فروخت، لین دین، اجرت، شرکت، ملازمت چونکہ افراد سے متعلق ہیں ان کے لئے حکومت و شوکت کی ضرورت نہیں، لہٰذا ان کے احکام میں کوئی خاص فرق نہیں ہوگا۔ مثلاً شراب، خنزیر، مردار وغیرہ کی خرید و فروخت جس طرح دار الاسلام میں مسلمان کے لئے حرام ہے اسی طرح دار الامان بلکہ دار الحرب میں بھی حرام رہے گی۔ قمار، جوا، سٹہ وغیرہ کی حرمت بدستور رہے گی۔ یہ شیطانی اعمال ہیں ان کی خباثت اور شیطنت کسی ملک یا کسی دار کے ساتھ مخصوص نہیں؛ ارشاد الٰہی ہے:

"إنما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطن فاجتنبوه"۔

(شراب، جوا، بت اور تیروں سے فال نکالنا گناہ ہے شیطان کا کام ہے لہٰذا تم اس سے پرہیز کرو)۔

دھوکا، فریب، بلیک مارکیٹنگ صرف معاملات کے لحاظ سے ہی جرم نہیں بلکہ اخلاقی جرم بھی ہیں وہ ہر حالت میں اور ہر جگہ ممنوع رہیں گے۔

اسی طرح ان امور سے اجتناب لازم ہوگا جن کا ارتکاب معصیت اور گناہ ہے مثلاً عصمت فروشی، رقص، سرود، سحر، کہانت، نجوم، جیوتش وغیرہ یہ تمام کام ہر جگہ اور ہر حال میں حرام ہے، با معاوضہ ہوں یا بلا معاوضہ، اسی طرح وہ سارے معاملات بھی ممنوع اور حرام ہوں گے جن سے جرائم کی پرورش ہوتی ہے اور

معصیت پروان چڑھتی ہے، مثلاً مورتیوں اور تصاویر کی خرید وفروخت، آلات لہو ولعب وغیرہ۔

یہ تمام وہ امور ہیں جن کی شریعت مطہرہ نے شدت کے ساتھ ممانعت کی ہے، ان کی حرمت اسلامی اقتدار وحکومت پر موقوف نہیں ہے اور نہ ہی دار الاسلام کی حدود میں محدود ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ دار الاسلام میں ان کی ممانعت اور حرمت کے لئے قانون ہوگا، دار الحرب یا دار الامان میں مسلمانوں کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہوگی کہ قانوناً ممنوع کرسکیں اور ان جرائم کو اسلامی حدود وتعزیرات کے دائرہ میں لاسکیں مگر مذہبی نقطۂ نظر سے ان کی حرمت میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

اگر دار الامان میں ان امور کو جرم قرار دے کر قانوناً ممانعت کردی جائے ان کے ارتکاب کرنے والے کو قابل سزا قرار دیا جائے تو مسلمان ان معاملات میں غیر مسلم عدالتوں اور غیر مسلم حکام کے بہرحال پابند ہوں گے۔

۳- رہ گئے وہ تمام مسائل جو عبادات اور اخلاقیات سے متعلق ہیں چونکہ ہر مسلمان بحیثیت مسلمان ان احکامات کا مکلف ہے، لہٰذا ملک اور سیاسی حالات کی تبدیلیوں کا ان پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، ہر حالت اور ہر جگہ مسلمان ان احکامات کے مکلف ہوں گے۔ سچائی، دیانت داری، رحم، انصاف، سخاوت ومروت جیسے اخلاق جمیلہ مسلمانوں پر ایسے ہی فرض ہیں جیسے نماز، روزہ، حج، زکوۃ وغیرہ۔ جھوٹ، فریب، ظلم، بخل، خیانت وغیرہ ایسے ہی ممنوع ہوں گے جیسے کفر و شرک، اصنام پرستی، بدعات وغیرہ، لہٰذا ان کے احکامات میں اختلاف دار سے کوئی تفاوت نہیں ہوگا۔ اخلاق وعبادات سے متعلق احکامات مذہبی احکام ہیں جو مذہبی آزادی کے تحت ہیں۔ لہٰذا غیر مسلم عدالتیں اور حکام کو اس سلسلہ میں مداخلت کا دستوری اعتبار سے کوئی حق نہیں، بصورت دیگر مذہب میں مداخلت متصور ہوگا، مسلمان بہرصورت معاملے میں غیر مسلم عدالتوں وحکام کے پابند نہیں ہوسکتے۔

☆☆☆

غیر مسلم ملکوں میں عدالت کے ذریعہ حاصل کئے گئے طلاق کا شرعی حکم

مولانا محمد شاہ جہاں ندوی[1]

بلاشبہ اصل یہ ہے کہ مسلمان اپنے فیصلہ طلب امور میں صرف مسلم قاضی یا اس کے قائم مقام کی طرف رجوع کریں، کیونکہ غیر مسلم مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنے کی اہلیت نہ قاضی کی حیثیت سے رکھتا ہے، اور نہ ہی حکم کی حیثیت سے، ارشاد الٰہی ہے:

"ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً" (النساء: ۱۴۱)۔

(اور اللہ کافروں کو مومنوں پر کوئی راہ نہ دے گا)۔

شاطبی تحریر کرتے ہیں: "إن حمل على أنه إخبار، لم يستمر مخبره، لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيرا، بأسره وإذلاله، فلا يمكن أن يكون المعنى إلا على ما يصدقه الواقع، ويطرد عليه، وهو تقرير الحكم الشرعي؛ فعليه يجب أن يحمل" (الموافقات للشاطبي: إبراهيم بن موسى (۷۹۰ھ)، المقدمة الثالثة عشرة ۱/۱۵۶، ط: دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى ۱۴۱۷ھ- ۱۹۹۷م)۔

(اگر اس کلام الٰہی کو خبر پر محمول کیا جائے، تو جس چیز کی خبر دی گئی ہے اس میں استمرار نہیں رہے گا، کیونکہ کافر کو مومن پر قید اور ذلیل کرنے کے ذریعہ بہت دفعہ راہ مل جاتی ہے، لہٰذا وہی معنی مراد ہوں گے، جس کی حقیقت حال تصدیق کرتی ہو، اور اس میں تسلسل ہو، اور وہ حکم شرعی کو ثابت کرنا ہے، لہٰذا اسی پر محمول کیا جانا چاہئے)۔

یعنی آیت خبر کی صورت میں وارد ہے، اور اس سے مراد امر ہے، اور مطلب یہ ہے کہ شرعی اعتبار سے یہ درست نہیں کہ کافر کو مسلمانوں پر قانونی تسلط حاصل ہو، لہٰذا کافر میں مسلمانوں کے تعلق سے شہادت اور فیصلہ کی اہلیت نہیں ہے، چنانچہ اس پر اتفاق ہے کہ غیر مسلم سے مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنے کی اہلیت مسلوب ہے۔

لیکن اس وقت دنیا کے بہت سے ممالک میں مسلمان اقلیت کی حیثیت سے رہتے ہیں، جہاں ان کو اسلامی عدالت قائم کرنے کی اجازت نہیں ہے، کہ وہ اس کے سامنے اپنا مقدمہ لے جاسکیں، جس کی بنا پر ان کے مقدمات پوری طرح اس ملک کے جج کے قوانین کے تابع ہیں، جہاں وہ رہتے ہیں، چنانچہ ان کے حالات "ضرورت" کے دائرہ میں آتے ہیں، جس کے مخصوص احکام ہیں، اور جو مصلحت کو حکم کا معیار بناتی ہے، اور امکان واستطاعت کو مکلف بنانے کی اساس قرار دیتی ہے، اس لیے کہ ارشاد الٰہی ہے: "فاتقوا الله ما استطعتم" (التغابن: ۱۶) (سو اللہ سے ڈرتے رہو، جہاں تک ہو سکے) چنانچہ اس پس منظر میں غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ دی جانے والی طلاق پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

اس تمہید کے بعد ہم سوالات کے جوابات تحریر کرتے ہیں:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میں اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے، تو اس درخواست کو تفویض مطلق یا توکیل نہیں مان سکتے ہیں کیونکہ تفویض مطلق مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے، الدرالمختار میں ہے:

"والفرق بينهما في خمسة أحكام: ففي التمليك لا يرجع، ولا يعزل ولا يبطل بجنون الزوج، ويتقيد بمجلس،

---

[1] جامعہ اسلامیہ شانتاپورم، مالاپورم، کیرالا۔

لا بعقل، فیصح تفویضه بمجنون، وصبی لا یعقل، بخلاف التوکیل'' (الدر المختار ۴/ ۵۵۶،۵۵۵، ۱۴۱۵ھ)۔

(اور دونوں یعنی تملیک اور توکیل کے درمیان فرق پانچ احکام میں ہے، چنانچہ تملیک میں (۱) رجوع نہیں کر سکتا ہے۔(۲) اور معزول نہیں کر سکتا ہے (۳) اور تملیک شوہر کے مجنون ہونے سے باطل نہیں ہوتی ہے۔(۴) اور تملیک مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے (۵) عقل کے ساتھ مقید نہیں ہوتی ہے، لہٰذا مجنون کو طلاق کی تفویض صحیح ہے، اور ایسے بچہ کو طلاق کی تفویض صحیح ہے جو عقل والا نہ ہو، برخلاف پانچوں مسائل میں توکیل کے) اور اس درخواست کو توکیل بھی نہیں قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کے فیصلہ میں خود مختار ہوتی ہے، جبکہ وکیل موکل کی چاہت کے مطابق کام کرتا ہے۔

رد المحتار میں ہے: ''والوکیل مطلوب منه الفعل شاء أو لم یشاء'' (رد المحتار لابن عابدین محمد أمین (۱۲۵۲ھ) کتاب الطلاق، باب تفویض الطلاق ۴/ ۵۵۵، ط: دار الکتب العلمیة، بیروت، الطبعة الأولی ۱۴۱۵ھ، ۱۹۹۴م)۔

(وکیل سے فعل مطلوب ہوتی ہے، چاہے یا نہ چاہے)۔

اور اس درخواست کو تحکیم بھی نہیں مان سکتے ہیں، کیونکہ حکم کا مسلم ہونا شرط ہے۔

البحر الرائق میں ہے: ''ومن جهة المحکم- بالفتح- صلاحیته للقضاء، بکونه أهلا للشهادة. فلو حکما عبدًا، أو صبیا أو ذمیا أو محدودًا فی قذف لم یصح، وتشترط الأهلیة وقته، ووقت الحکم جمیعا. فلو حکما عبدًا، فعتق، أو صبیا، فبلغ، أو ذمیا فأسلم، ثم حکم لم ینفذ، کما فی المقلد'' (البحر الرائق لابن نجیم المصری، زین الدین بن إبراهیم (۹۷۰ھ)، کتاب الحوالة، باب التحکیم ۷/ ۴۱، ط: الهند)۔

(تحکیم کی شرط محکم (کاف کے فتح کے ساتھ) کے لحاظ سے اس کے اندر قضاء کی صلاحیت ہونا ہے، اس طرح کہ وہ شہادت کی اہلیت رکھتا ہو، سو اگر غلام یا بچہ یا ذمی کافر، یا تہمت زنا لگانے کی وجہ سے سزا یافتہ کو حکم بنایا، تو صحیح نہیں، اور اہلیت کی شرط تحکیم اور فیصلہ دونوں کے وقت ہے، تو اگر فریقین نے غلام کو حکم بنایا، پھر وہ آزاد ہو گیا، یا بچہ کو حکم بنایا اور وہ بالغ ہو گیا، یا ذمی کافر کو حکم بنایا، پھر وہ اسلام لے آیا، اور اس نے فیصلہ کیا، تو فیصلہ نافذ نہ ہوگا، جیسا کہ قاضی میں بھی یہی شرط ہے)

ہاں البتہ اس کو تفویض مقید جو کہ مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی ہے، مان سکتے ہیں گویا درخواست دینے والا شوہر غیر مسلم جج کو عدالتی کارروائی مکمل کر کے طلاق دینے کا مالک بنا رہا ہے، البحر الرائق میں ہے:

''وتمسك ابن المنذر لمن لم یشترطه بقوله (علیه السلام) لعائشة رضی الله عنها: ''لا تعجلی، حتی تستأمری أبویك، ضعیف؛ لأن اختارت نفسها، طلقها بدلیل قوله تعالی: ''فتعالین أمتعکن وأسرحکن سراحا جمیلا'' (الأحزاب: ۲۸) وأجاب فی المعراج بأنه (علیه السلام) جعل لها الخیار، إلی غایة استشارة أبویها، لا مطلقًا، وکلامنا فی المطلق'' (البحر الرائق، کتاب الطلاق، باب تفویض الطلاق ۳/ ۵۳۹)۔

(ابن منذر کا ان لوگوں کے لیے جنہوں نے مجلس کے ساتھ تفویض کے مقید ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، حضرت عائشہؓ سے نبی کریم ﷺ کے قول ''جلدی نہ کرنا، یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لینا'' سے استدلال کمزور ہے، کیونکہ یہ تخییر اس مسئلہ سے نہیں، جس میں اختلاف ہے، اور وہ یہ کہ عورت خود سے طلاق واقع کرے، بلکہ وہ اس پر محمول ہے کہ اگر وہ اپنے آپ کو اختیار کرتی ہیں، تو نبی کریم ﷺ ان کو طلاق دے دیں گے، اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: (تو آؤ، میں تمہیں دے دلا کر عمدگی و خوبی اور خوبصورتی کے ساتھ، رخصت کر دوں)، اور ''المعراج'' میں جواب دیا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان کو اپنے والدین سے مشورہ کرنے تک اختیار دیا تھا، مطلق اختیار نہیں دیا تھا، اور ہماری گفتگو مطلق اختیار دینے کے بارے میں ہے)۔ اور یہ تملیک صریحی انداز میں ہی ہے، لہٰذا اس حدیث سے اعتراض نہیں وارد ہوتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''الثیب تعرب عن نفسها'' (سنن ابن ماجه، کتاب النکاح، باب استئمار البکر والثیب، حدیث نمبر ۱۸۷۲)

عن عدی بن عمیرة، وقال البوصیری فی الزوائد: فیه انقطاع، ولکن الحدیث له شواهد صحیحة)۔

پھر بھی احتیاط اس میں ہے کہ عدالت کے طلاق وفرقت کے فیصلہ کے بعد خود سے بھی شوہر طلاق دے دے۔

۲- عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آئے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کردیا جائے، اور عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لے کہ جو فیصلہ ہو، وہ تم کو منظور ہوگا، تو ایسی صورت میں شوہر کی دستخط کی حیثیت صرف یہ ہوگی کہ حاکم کا فیصلہ بہ حیثیت مامور اسے منظور ہے، اسے تفویض نہیں کہیں گے، پھر اگر عدالت کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کردے، تو اگر غیر مسلم جج کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق صحیح ہو، پھر بھی وہ نافذ نہیں، لیکن غیر مسلم اقلیتوں کے احوال کو دیکھتے ہوئے، جو حد ضرورت میں داخل ہیں، اس فیصلہ کی تنفیذ لازم ہوگی، وہ اس طرح کہ شوہر بیوی کو خود طلاق دے دے، تا کہ بیوی معصیت پر برقرار نہ رہے۔

اور اگر غیر مسلم جج کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق صحیح نہ ہو، اور عورت شوہر کے ساتھ رہنے پر کسی حال میں تیار نہ ہو، اور نہ خلع پر تیار ہو تو مسلم اقلیتوں کے احوال کو دیکھتے ہوئے شوہر پر لازم ہوگا کہ وہ خود طلاق دے دے، اور اگر ایسا نہ کرے تو اسلامی پنچایت یا اسلامی مرکز اس کی طرف سے طلاق کا فیصلہ کردے، ابن حمی اللہ "مجموع النوازل الموریتانیۃ" کی نظم میں کہتے ہیں:

و لا يحل ترك ناشز على عصيانها، والزوج حتمًا قبلا
فداءها بما أحب ممكنا إلا يطلقها عليه الأمناء

(الخلاصة فی فقه الأقليات۔ جمع و إعداد:- علی بن نایف الشحود، صناعة الفتوی وفقه الأقليات ۳/۳۶، من المكتبة الشاملة)

(شوہر کی نافرمانی کرنے والی عورت کو اس کی نافرمانی پر چھوڑنا، حلال نہیں ہے، اور شوہر کو ممکن طریقہ سے اپنی پسند کے مطابق اس عورت سے لازمًا فدیہ قبول کرنا ہے، ورنہ عدول کی جماعت اس کی بیوی کو طلاق دے دے گی) اور مجبوری کے تحت مالکیہ کے مذہب کو اختیار کیا جائے گا، جیسا کہ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے "الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة" میں اختیار کیا ہے۔

۳- اگر عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہ آئے یا آئے، مگر دستخط و تفویض پر تیار نہ ہو، اور عدالت حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کردے، اور عدالت کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہو، تو بھی شرعًا یہ فیصلہ نافذ نہیں ہے، لیکن مسلم اقلیتوں کے احوال کو دیکھتے ہوئے جو "حد ضرورت" میں داخل ہیں، اس تفریق کی تنفیذ لازم ہوگی، اور وہ اس طرح کہ شوہر پر بیوی کی تطلیق کو لازم قرار دیا جائے، تا کہ عورت نافرمان بن کر معصیت پر برقرار نہ رہے، اور اگر شوہر طلاق نہ دے تو مسلم پنچایت یا اسلامی مرکز جس میں علماء بھی ہوں، وہ لازمًا اس طلاق کا فیصلہ کردیں، تا کہ بیوی معصیت پر نہ رہے، کیونکہ اسی میں فساد کو دور کرنا ہے، اور اسی میں رفع حرج ہے، اور اسی میں قواعد شریعت کی پابندی ہے جو کہ تخفیف، تیسیر، دفع ضرر اور دفع فساد پر مبنی ہیں، اور اسلامی عدالت نہ ہونے کی صورت میں، مسلم قاضی کے قائم مقام مسلمانوں کی جماعت ہے، اور عدالت کے فیصلہ کی تنفیذ خواہ غیر اسلامی عدالت ہو، مصالح کی خاطر اور مفاسد کو دور کرنے اور انارکی ختم کرنے کے لیے جائز ہے، اور یہ مالکیہ کا مذہب ہے، اور مجبوری کے تحت میں اسی کو اختیار کیا جائے گا، جیسا کہ گزرا۔

عز بن عبد السلام تحریر کرتے ہیں: ''ولو استولى الكفار على إقليم عظيم، فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذی يظهر إنفاذ ذلك كله، جلبا للمصالح العامة، ودفعا للمفاسد الشاملة، إذ يبعد عن رحمة الشارع، ورعايته لمصالح عباده، تعطيل المصالح العامة، وتحمل المفاسد الشاملة لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها، لمن هو أهل لها، وفی ذلك احتمال بعيد''۔ (قواعد الأحكام فی مصالح الأنام، لأبی محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (۶۶۰ھ)، فصل فی معاملة من أقربان أكثر مافی يده حرام ۱/ ۷۳، ط: دار المعارف بيرت)

(اور اگر کفار کا وسیع خطہ پر تسلط ہو جائے، اور وہ قضاء کی ذمہ داری ایسے شخص کے سپرد کردیں، جو مسلمانوں کی عمومی مصلحتوں کو انجام دے، تو جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ ہے کہ ان سب کو نافذ کیا جائے گا، عمومی مصلحت حاصل کرنے، اور ہمہ گیر مفسدہ کو دور کرنے کی خاطر، کیونکہ شارع کی رحمت اور اپنے بندوں کے مصالح کی رعایت سے بعید ہے کہ عمومی مصالح معطل ہو جائیں، اور ہمہ گیر مفاسد کو انگیز کیا جائے، اس شخص کے اندر کمال کے فوت ہونے کی وجہ سے، جو اہل کو عہدہ سپرد کرتا ہے، اور یہ امکان سے بعید تر ہے)۔

بلاشبہ اقلیتوں کی ضرورت کو دیکھتے ہوئے، مسلمانوں کی جماعت کو قاضی کے قائم مقام درجہ دیا جاسکتا ہے، کیونکہ شریعت اسلامی نے لوگوں کے معاملات کی بنیاد حکمت اور مصلحت پر رکھی ہے، اور ذمہ داریوں کی تعیین کردی ہے، اور ان کو مخصوص اداروں کے حوالہ کیا ہے، یقیناً یہ شرعی نظام ہے، اور ان شرعی نظاموں میں سے ایک نظام عدالت ہے، جس کی ذمہ داری قضاۃ سنبھالتے ہیں، جن کا تقرر خلیفہ یا اس کا نائب یا سلطان مشہور صفات کی بنیاد پر کرتا ہے، جن میں علم و دیانت

اہم ہیں، چونکہ غیر مسلم ممالک میں شرعی قضاۃ موجود نہیں ہیں، لہٰذا اسلامی پنچایت یا اسلامی مراکز کو بعض تنازعات کے حل کے لیے شرعی درجہ دے سکتے ہیں، فقہاء اس کا نام 'عدول' یا مسلمانوں کی جماعت رکھتے ہیں، جو قاضی کی نیابت کرتی ہے، کیونکہ امام اصل میں جماعت کا نائب ہے تو جب امام کا وجود دشوار ہو، تو بعید نہیں کہ اس کی عدم موجودگی میں جماعت اس کے قائم مقام ہو جائے، کیونکہ حضرت ابن مسعود کے اثر میں ہے:

''ما رآہ المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن'' (المستدرک للحاکم، حدیث نمبر ۴۴۶۵، حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے اور ذہبی نے حاکم کی موافقت کی ہے، نیز 'المعجم الکبیر' للطبرانی، حدیث نمبر ۸۵۰۴، و'مسند احمد' حدیث نمبر ۳۶۰۰، اور شعیب ارنوط کا کہنا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے)۔

(جسے مسلمان اچھا سمجھیں، تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے)۔

اور فقہ مالکی میں جابجا اس کی صراحت ملتی ہے کہ قاضی کی عدم موجودگی میں مسلمانوں کی جماعت قاضی کے قائم مقام ہو جائے گی، اور بعض نادر حالات میں قاضی کی موجودگی میں بھی قاضی کے قائم مقام ہو سکتی ہے، مفقود کی بیوی کے احکام کے باب میں خلیل مالکی تحریر کرتے ہیں:

''ولزوجة المفقود الرفع للقاضي والوالي، ووالي الماء، وإلا فلجماعة المسلمين'' (مختصر خلیل ۱/۱۳۶، من المکتبة الشاملة)

(اور مفقود کی بیوی قاضی، والی اور پانی کے والی کے پاس معاملہ لے جائے، ورنہ مسلمانوں کی جماعت کے پاس معاملہ لے جائے)۔

اور خطاب مالکی تحریر کرتے ہیں: ''وأما جماعة المسلمين، فظاهر كلامه، أنه لا يصح ضربهم الأجل أي لزوجة المفقود، إلا عند فقد من ذكر القاضي (الوالي) ووالي الماء'' (مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، فصل لزوجة المفقود الرفع للقاضي ۱۱/ ۴۵۹، من المكتبة الشاملة)۔

(رہا مسلمانوں کی جماعت، تو مصنف کے کلام سے بظاہر یہ بات نکلتی ہے کہ ان کے لئے مدت مقرر کرنا درست نہیں ہے، مگر جبکہ قاضی، والی اور پانی کا والی موجود نہ ہو)۔

اور ''التاج والا کلیل'' میں ہے: ''لو كانت المرأة في موضع، لا سلطان فيه، رفعت أمرها إلى صالحي جيرانها، ليكشفوا عن خبر زوجها، ويضربوا لها أربعة أعوام، ثم عدة الوفاة، وتحل للأزواج؟ لأن فعل الجماعة في عدم الإمام كحكم الإمام'' (التاج والإكليل لمختصر خليل، فصل في زوجة المفقود ۶/ ۲۲۸، من المكتبة الشاملة)۔

(اگر عورت ایسی جگہ ہو، جہاں سلطان نہ ہو، تو وہ اپنے نیک پڑوسیوں کے پاس معاملہ لے جائے، تا کہ وہ اس کے شوہر کا پتہ لگائیں، اور اس کے لیے چار سال کی مدت مقرر کر دیں، پھر عدت وفات گزارے، اور مردوں کے لیے وہ حلال ہو جائے گی، کیونکہ جماعت کا فعل امام کی عدم موجودگی میں امام کے حکم کی طرح ہے)۔

اور زرقانی مالکی مصنف کے قول ''فلجماعة المسلمين'' کی شرح میں تحریر کرتے ہیں:

''من صالحي جيرانها، وغيرهم العدول من معظم البلد؛ لأنهم كالإمام الواحد'' (الخلاصة في فقه الأقليات ۳/ ۳۲)۔

(اپنے نیک پڑوسیوں یا ملک کے دوسرے عدول کے پاس لے جائے، کیونکہ وہ امام واحد کی طرح ہیں)۔

صاوی مالکی تحریر کرتے ہیں: ''إن رفعت أمرها للحاكم، إن كان ثم حاكم شرعي ''أو لجماعة المسلمين عند عدمه'' ولو حكما، كما في زمننا بمصر، إذ لا حاكم فيها شرعي، ويكفي الواحد من جماعة المسلمين، إن كان عدلا، معروفا شأنه، أن يرجع إليه في مهمات الأمور بين الناس، لا مطلق واحد، وهو محمل كلام العلامة الأجهوري، وهو ظاهر، لا خفاء به، والاعتراض عليه تعسف'' (حاشية الصاوي على الشرح الصغير، الزوج المفقود في دار الإسلام ۶/ ۶۹، من المكتبة الشاملة)۔

(اگر وہ اپنا معاملہ حاکم کے پاس لے جاتی ہے، اگر وہاں حاکم شرعی ہو، یا حاکم کی عدم موجودگی میں مسلمانوں کی جماعت کے پاس اپنا معاملہ لے جاتی ہے، اگر چہ حکمی اعتبار سے ہو، جیسا کہ ہمارے زمانہ میں مصر کا حال ہے، کیونکہ یہاں کوئی حاکم شرعی نہیں ہے، اور مسلمانوں کی جماعت سے ایک بھی کافی ہے، اگر عادل

ہو، اس کا مرتبہ معروف ہو کہ اس کی طرف لوگوں کے درمیان پیش آنے والے اہم معاملات میں رجوع کیا جائے، مطلق ایک کا اعتبار نہیں ہے، اور یہی علامہ اجھوری کے کلام کا مصداق ہے، اور یہ بالکل ظاہر ہے، اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے، اور ان پر اعتراض بے جا ہے)۔

واضح رہے کہ صاوی نے اپنے آخری کلام کے ذریعہ بنانی کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ ایک شخص قاضی کا قائم مقام کیسے ہوسکتا ہے؟ اور ابو عمران مالکی کا قول ہے کہ:

''أن المكاتب إذا بعث لسيده بكتابته، فلم يقبلها، لايخرج عن الرق، حتى يقضى عليه القاضى. بذلك، إلا أن يكون ببلد لاحاكم فيه، فليشهد، ويكون ذلك كالحكم'' (مواهب الجليل فى شرح مختصر خليل. فرع: المرأة يغيب عنها زوجها. ۱۲/ ۷۴. جلد اور صفحہ نمبر مکتبہ شاملہ کے مطابق ہے)۔

(اگر اپنے آقا کو بدلِ کتابت بھیجے، اور اس نے قبول نہیں کیا، تو وہ غلامی سے نہیں نکلے گا، یہاں تک کہ اس کا فیصلہ قاضی کرے، مگر یہ کہ ایسے شہر میں ہو، جہاں حاکم نہ ہو، تو گواہ بنالے، اور یہ قاضی کے فیصلہ کی طرح ہوگا)۔

چنانچہ یہ بالکل واضح ہے کہ ابو عمران نے گواہ بنانے کو فیصلہ کے قائم مقام قرار دیا ہے، اور یہی حکم بیع فاسد کے فسخ کرنے، محارب اور قصاص و دیت کے بارہ میں ہے، اور اگر مرنے والا بیٹی اور عصبہ چھوڑے، اور دونوں میں اختلاف ہوجائے، اور امام نہ ہو، تو یہی حکم ہے، اور ابن یونس نے کتاب الحمالۃ میں ذکر کیا ہے کہ عدول کی جماعت امام کے قائم مقام ہوجاتی ہے۔ (مرجع سابق ۱۲/ ۷۴)۔

اور ''مواہب الجلیل'' میں ایک دوسری جگہ ہے: ''إذا تحرج الناس لعدم القضاة، أو لكونهم غير عدول، فجماعتهم كافية فى الحكم فى جميع ماوصفته، وفى جميع الأشياء، فيجتمع أهل الدين والفضل، فيقومون مقام القاضى فى ضرب الآجال، والطلاق وغير ذلك'' (مصدر سابق ۱۲/ ۷۵)۔

(قاضیوں کے نہ ہونے سے لوگوں کو حرج ہو، یا اس وجہ سے کہ وہ عادل نہ ہوں، تو مسلمانوں کی جماعت ان تمام باتوں میں فیصلہ کے لیے کافی ہے، جو تم نے بیان کیا، اور تمام چیزوں میں، چنانچہ اہل دین و فضل جمع ہو کر مدت مقرر کرنے اور طلاق وغیرہ کے سلسلہ میں قاضی کی نیابت کریں گے)۔

اور ''التاج'' میں ہے: ''وأما إن رفعت إلى عدول بلدها، والثقات من جيرانها، ولم ترفع أمرها إلى السلطان، فإحدى الروايتين أن ذلك ليس بشئ، وعلى هذه الرواية العمل، وبها الفتيا، وصوب الشيخ أبو الحسن الرواية الأخرى، وأن رفعها إلى الجيران كرفعها إلى السلطان، وكثير من النساء لاترضى الرفع للسلطان، وتراه معرة وفسادا مع زوجها، إن قدم. ابن عرفة: الذى استمر عليه عمل قضاة بلدنا أن الرفع إلى العدول كالرفع إلى السلطان، والرفع للجيران لغو'' (التاج والإكليل لمختصر خليل، من أسباب النفقة النكاح ۶/ ۲۰۷)۔

(رہا اگر عورت اپنے شہر کے عدول اور اپنے معتبر پڑوسیوں کے پاس معاملہ لے جائے، اور معاملہ سلطان کے پاس نہ لے جائے، تو ایک روایت کے مطابق اس کا اعتبار نہیں ہے، اور اسی روایت پر عمل ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور شیخ ابو الحسن نے دوسری روایت کو صحیح قرار دیا ہے کہ پڑوسیوں کے پاس معاملہ لے جانا بادشاہ کے پاس معاملہ لے جانے کی طرح ہے، اور بہت سی عورتیں سلطان کے پاس معاملہ لے جانا پسند نہیں کرتی ہیں، اور اسے عار تصور کرتی ہیں، اور اپنے شوہر کے ساتھ بگاڑ کا ذریعہ سمجھتی ہیں، اگر شوہر آجائے، اور ابن عرفہ کہتے ہیں کہ جس پر ہمارے شہر کے قاضیوں کا عمل جاری ہے، وہ یہ ہے کہ عدول کے پاس مقدمہ لے جانا سلطان کے پاس معاملہ لے جانے کی طرح ہے، اور پڑوسیوں کے پاس معاملہ لے جانا لغو ہے)۔

اور ابن فرحون مالکی تحریر کرتے ہیں: ''تنعقد ولاية القضاء بإجماع ذوى الرأى، وأهل العلم والمعرفة والعدالة لرجل منهم، كملت فيه شروط القضاء، وهذا حيث لايمكنهم مطالعة الإمام في ذلك ولا أن يستدعوا منه ولايته ويكون عقدهم له نيابة عن عقد الإمام الأعظم، أو نيابة عمن جعل الإمام له ذلك، للضرورة الداعية إلى ذلك''

(تبصرة الحكام في أصول الأقضية، ومناهج الأحكام، فصل القضاء ينعقد بأحد وجهين ۱/ ۴۱، جلد اور صفحہ نمبر مکتبہ شاملہ کے مطابق ہے)

(قضاء کی ولایت اہل علم وعدل اور اصحاب رائے کے اتفاق سے منعقد ہوجاتی ہے، ان ہی میں سے کسی ایسے شخص کے لیے جن میں قضا کی شرطیں کامل درجہ میں ہوں، اور یہ وہاں ہوگا، جہاں امام سے رجوع ممکن نہ ہو، اور نہ ہی اس سے ولایت کا مطالبہ ممکن ہو، اور ان کا اس شخص کو عہدۂ قضاء پر تقرر کرنا، امام اعظم کی نیابت یا اس شخص کی نیابت میں ہوگا جس کی ذمہ داری میں قاضی کا تقرر کرنا بھی شامل ہو، کیونکہ ضرورت موجود ہے جو اس کی محرک ہے)۔

اگر شہر میں قاضی نہ ہو، تو شہر کے صالحین ان کا نکاح کردیں گے، جو نکاح کرنا چاہیں، اور ابوجعفر احمد بن نصر داودی سے اس عورت کے بارہ میں پوچھا گیا جو نکاح کرنا چاہے، اور وہ ثیبہ ہو، اور شہر میں حاکم نہ ہو، اور اس کے اولیاء بھی غائب ہوں، کیا وہ اپنا معاملہ شہر کے فقہاء کے پاس لے جائے، کہ وہ کسی کو حکم دیں، جو اس کا نکاح کردے، اور اس صورت کا کیا حکم ہے کہ شہر میں نہ عالم ہو، اور نہ قاضی، اپنا معاملہ باکرہ اور ثیبہ دونوں صورت میں شہر کے عدول کے پاس لے جائے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ شہر میں قاضی نہ ہو، تو شہر کے صالحین جمع ہوکر اس کے نکاح کرانے کا حکم دیں، اور ان سے ملک ''مصامدة'' کے بارہ میں پوچھا گیا کہ بسا اوقات ان کا سلطان نہیں ہوتا ہے، اور چوروں اور شراب نوشوں اور دیگر اہل فساد پر حد واجب ہوتی ہے، تو کیا اس جگہ کے عدول اور فقہاء حدود قائم کرسکتے ہیں، جبکہ سلطان نہ ہو، اور کیا وہ یتیموں اور غیر موجود لوگوں اور کم عقلوں کے اموال کی نگرانی کرسکتے ہیں؟

توانہوں نے یہ کہتے ہوئے جواب دیا کہ ان کو یہ حق حاصل ہے، اور ہر ملک جس میں سلطان نہ ہو، یا سلطان ہو جو حدود ضائع کرتا ہو، یا سلطان غیر عادل ہو تو اس جگہ کے عادل اور اہل علم ان تمام امور میں سلطان کے قائم مقام ہوجائیں گے۔

اور ان سے ایسے ملک کے بارہ میں پوچھا گیا، جہاں نہ قاضی ہو، اور نہ سلطان تو کیا وہاں کے عدول خرید وفروخت اور نکاح کے بارہ میں فیصلہ انجام دے سکتے ہیں؟

توانہوں نے جواب دیا کہ عدول قاضی اور والی کے قائم مقام ہوجائیں گے، اس جگہ میں جہاں امام اور قاضی نہ ہو، اور ابوعمران فاسی کہتے ہیں کہ جماعت کے فیصلے، جس کے سر سلطان کے عدم موجودگی میں معاملات کی ذمہ داری آجائے، ان میں سے ہر وہ معاملہ نافذ ہے، جو صحت کے ساتھ ہو، ہر ایسے معاملات میں، جن میں سلطان کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے، اور ایسے ہی ہر وہ معاملہ نافذ ہے، جو گھروں کے عمال وذمہ دار صحت کے ساتھ انجام دیں، کیونکہ ان کو فیصلہ کا اختیار ہے)

(المعيار المعرب لأحمد بن يحي الونشريسي (۹۱۴ھ) مبحث: إذا لم يكن بالبلد قاض، ۱۰/ ۱۰۳-۱۰۲، ط: دار الغرب الإسلامي، بيروت)۔

جبکہ دیگر مذاہب فقہیہ میں صرف اشارہ پائے جاتے ہیں:

علامہ شامی تحریر کرتے ہیں: ''فلو الولاة كفارًا، يجوز للمسلمين إقامة الجمعة، ويصير القاضي قاضيا بتراضي المسلمين، ويجب عليهم أن يلتمسوا واليا مسلما'' (رد المحتار، كتاب الصلاة، باب الجمعة، مطلب في جواز استنابة الخطيب ۳/ ۱۴)

(سو اگر حکام کفار ہوں، تو مسلمانوں کے لیے جمعہ قائم کرنا جائز ہے، اور قاضی مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی ہوجائے گا، اور ان پر لازم ہے کہ مسلم حاکم طلب کریں)۔

اور علامہ شامی محقق ابن ہمام کا حوالہ دیتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

''وفي الفتح: وإذا لم يكن سلطان، ولا من يجوز التقلد منه، كما هو في بعض بلاد المسلمين، غلب عليهم الكفار، كقرطبة الآن، يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم، يجعلونه واليا، فيولي قاضيا، أو يكون هو الذي يقضي بينهم، وكذا ينصبوا إماما يصلي بهم، وهٰذا هو الذي تطمئن النفس إليه، فليعتمد، نصر'' (رد المحتار، كتاب القضاء، مطلب في حكم تولية القضاء في بلاد تغلب عليها الكفار ۸/ ۴۳)۔

(''فتح القدیر'' میں ہے کہ اگر کسی ملک میں کوئی مسلمان سلطان نہ ہو، اور نہ کوئی ایسا حاکم ہو جس کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہو، جیسا کہ آج بعض مسلم ممالک مثلاً قرطبہ وغیرہ کا حال ہے، جہاں غیر مسلموں کا تسلط واقتدار ہے، ایسی صورت میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو اپنے

اتفاق ورضامندی سے اپنا والی وامیر مقرر کرلیں، جو ان کے لیے قاضی مقرر کردے، یا خود وہ والی ہی ان کے مقدمات کا فیصلہ کیا کرے، ابن ہمام کا کلام ختم ہوا، اور اسی پر نفس کو اطمینان ہوتا ہے، تو اسی پر اعتماد کیا جائے ''النہر الفائق'' میں ایسا ہی مذکور ہے)۔

اور علامہ ابویعلی فراء حنبلی تحریر کرتے ہیں: ''ولو أن أهل بلد، قد خلا من قاض، أجمعوا على أن قلدوا عليهم قاضيا، نظرت. فإن كان الإمام موجودًا، بطل التقليد، وإن كان مفقودًا، صح، ونفذت أحكامه عليهم''

(الأحكام السلطانية لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (۴۵۸ھ) . ص ۷۳. ط: دار الكتب العلمية، بيروت ۱۴۲۱ھ۔ ۲۰۰۰م)۔

(اور اگر کسی ایسے شہر کے باشندگان، جو قاضی سے خالی ہوجائے، کسی کو قاضی بنانے پر اتفاق کرلیں، تو غور کیا جائے گا، سو اگر امام موجود ہو، تو عہدۂ قضا پر تقرر کرنا باطل ہے، اور اگر مفقود ہو، تو تقرری صحیح ہے، اور اس کے فیصلے ان پر نافذ ہوں گے)۔

اور اگر غیر مسلم عدالت کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق نہ ہو، اور عورت کسی بھی حال میں شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی نہ ہو، اور نہ خلع پر راضی ہو، تو غیر مسلم ممالک میں رہنے والی مسلم اقلیت کے حالات کے پیش نظر جو حد ضرورت میں داخل ہیں، اس فیصلہ کی تنفیذ لازم ہوگی، وہ اس طرح کہ شوہر خود طلاق دے دے، ورنہ اسلامی پنچایت یا اسلامی مرکز اس کی جانب سے طلاق کا فیصلہ کردے، تاکہ عورت معصیت پر برقرار نہ رہے۔ جیسا کہ گزرا۔

غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کے مسلم جج کو مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت نہیں دے سکتے ہیں، کیونکہ اس کا تقرر مسلم قاضی کی حیثیت سے نہیں کیا گیا ہے، اور کافر حاکم کا کسی مسلمان کو مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنے کے لیے قاضی کی حیثیت سے تقرر کرنا، اگرچہ صحیح ہے، علامہ شامی تحریر کرتے ہیں:

''في التاتارخانية: الإسلام ليس بشرط فيه: أي في السلطان الذي يقلد'' (رد المحتار، كتاب القضاء، مبحث: يجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر، ولو كافرا، ۸/ ۴۳)۔

(تاتارخانیہ میں ہے کہ جو بادشاہ قاضی کا تقرر کرتا ہے، اس کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے)۔ اور دوسری جگہ تحریر کرتے ہیں:

''والإشارة بقوله: ''وهذا'' إلى ما أفاده كلام الفتح من عدم صحة تقلد القضاء من كافر، على خلاف مامر عن التاتارخانية، ولكن إذا ولى الكافر عليهم قاضيا'' (۸/ ۴۴)۔

(اور اسی پر نفس کو اطمینان ہوتا ہے، اس کے ذریعہ اشارہ، اس بات کی طرف ہے، جو ''فتح القدیر'' کی گفتگو سے نکلتی ہے، یعنی کافر کی طرف سے عہدۂ قضا پر تقرری درست نہیں ہے، اور یہ اس کلام کے برخلاف ہے جو تاتارخانیہ سے منقول ہوکر گزرا، لیکن اگر کافر مسلمانوں کا قاضی کسی کو بنادے، اور مسلمان اس پر راضی ہوجائیں، تو بلاشبہ اس کی تقرری درست ہوگی، اور ''البحر الرائق'' میں ہے:

''وأطلق في الجائر، فشمل المسلم والكافر، كما ذكره مسكين معزيا إلى الأصل، وظاهره صحة سلطنة الكافر على المسلمين، وصحة توليته للقضاة'' (البحر الرائق، كتاب القضاء، فصل في التقليد ۶/ ۲۶۱)۔

(اور ظالم سلطان کو مطلق رکھا ہے، تو یہ مسلمان اور کافر دونوں کو شامل ہے، جیسا کہ ملا مسکین نے ''مبسوط'' کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، اور اس سے بظاہر یہ نکلتا ہے کہ مسلمانوں پر کافر کی سلطنت صحیح ہے، اور اس کا قاضی کا تقرر کرنا بھی صحیح ہے)۔

ان عبارتوں سے پتہ چلا کہ کافر سلطان اگر مسلمان جج کا تقرر عمومی معاملات کے لیے کرے، تو اسے مسلم قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ہے۔

البتہ اگر مسلم جج اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت مسلم میاں بیوی کے درمیان فیصلۂ فرقت کرے، اور وہ فیصلہ اسلامی قانون کے لحاظ سے درست ہو، تو ''رفع ضیق'' اور ''دفع مفسدہ'' کے تحت اس کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، تاکہ مسلمان عورت معصیت پر نہ رہے۔

لیکن بہتر یہ ہے کہ اس فیصلہ کی تنفیذ اسلامی پنچایت یا اسلامی مرکز کے ذریعہ ہو۔

۵- معاملات تین طرح کے ہیں: (۱) دیوانی معاملات (۲) تعزیری معاملات (۳) خانگی معاملات۔

اور قاضی کا مسلمان ہونا ان سارے معاملات میں شرط ہے، کیونکہ غیر مسلم کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں ہے، اور اس لیے بھی کہ قانون اسلامی کی روح کو وہی پہچان سکتا ہے، جو اس پر ایمان بھی رکھتا ہو، نیز شریعت کے مقاصد واہداف کا ادراک وہی کرسکتا ہے جو اس پر عقیدہ رکھتا ہو، اور اس کی تطبیق کا خواہاں ہو، چنانچہ غیر مسلم جج اگر چہ اسلامی قانون کا علم رکھتا ہو، وہ اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کرنے کے لیے وہ ذہنی سرگرمی صرف نہیں کرسکتا ہے، جو کہ مطلوب ہے۔

تنویر الأبصار میں ہے: ''وأهله أهل الشهادة'' (تنوير الأبصار ۸/۲۳) (اور قضا کی اہلیت وہی رکھتا ہے، جو مسلمانوں کے خلاف شہادت کی ادائیگی کی اہلیت رکھتا ہے)۔

اور رد المحتار میں ہے: ''وحاصله: أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل والبلوغ والحرية، وعدم العمى، والحد فى القذف، شروط لصحة توليته، ولصحة حكمه بعدها، ومقتضاه أن تقليد الكافر لايصح'' (رد المحتار ۸/ ۲۳، ۲۴)

(حاصل کلام یہ کہ شہادت کی شرطیں یعنی اسلام، عقل، بلوغ، آزادی، اندھا پن نہ ہونا، اور تہمت زنا میں سزا یافتہ نہ ہونا، قاضی بنائے جانے کی صحت کی، اور اس کے بعد اس کے فیصلہ کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ کافر کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے)۔

اور ''البحر'' کے حوالہ سے تحریر کرتے ہیں: ''قال: فى البحر: وبه علم أن تقليد الكافر صحيح، وإن لم يصح قضاؤه على المسلم، حال كفره'' (رد المحتار، كتاب القضاء ۸/ ۲۴)

''البحر الرائق'' میں لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ کافر کو قاضی بنانا صحیح ہے، اگر چہ کفر کی حالت میں مسلمان کے حق میں اس کا فیصلہ صحیح نہیں ہے)۔

اور ایک جگہ تحریر کرتے ہیں: ''ظهر من كلامهم حكم القاضى المنصوب فى بلاد الدروز فى القطر الشامى، ويكون درزيا، ويكون نصرانيا، فكل منهما، لايصح حكمه على المسلمين، فإن الدرزى لاملة له، كالمنافق والزنديق، وإن سمى نفسه مسلما، وقد أفتى فى الخيرية بأنه لاتقبل شهادته على المسلم، والظاهر أنه يصح حكم الدرزى على النصرانى، وبالعكس تأمل'' (رد المحتار، كتاب القضاء ۸/ ۲۴)۔

(فقہاء کے کلام سے اس قاضی کا حکم ظاہر ہو گیا جو ملک شام کے دروز علاقے میں مقرر ہے، جو درزی ہوتا ہے اور نصرانی ہوتا ہے، تو دونوں میں سے ہر ایک کا فیصلہ مسلمانوں کے معاملات میں درست نہیں ہے، کیونکہ درزی کا کوئی مذہب نہیں ہے، جیسے منافق اور زندیق کا حال ہے، اگر چہ وہ اپنے آپ کو مسلمان کہیں اور ''الخیریہ'' میں فتوی دیا ہے کہ درزی کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول نہیں ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ نصرانی پر درزی کا فیصلہ اور برعکس صحیح ہے، غور کرو)۔

جہاں تک کہ غیر مسلم عدالت کے فیصلہ کے اعتبار کا تعلق ہے، تو اصل یہ ہے کہ ایک مسلمان غیر مسلم عدالت کی طرف رجوع نہ کرے، کیونکہ ایسی عدالت کی طرف مقدمہ لے جانا، جو غیر الٰہی قانون کے مطابق فیصلہ کرے، طاغوت کی طرف مقدمہ لے جانا ہے، جس کے انکار کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، ارشاد الٰہی ہے:

"ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك، وما أنزل من قبلك، يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت، وقد أمروا أن يكفروا به. ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالًا بعيدًا" (النساء: ۶۰)۔

(کیا آپ نے ان لوگوں پر نظر نہیں کی، جو دعوی رکھتے ہیں کہ وہ اس (کتاب) پر ایمان لے آئے ہیں، جو آپ پر نازل کی گئی ہے، اور جو آپ سے قبل نازل ہو چکی ہے (لیکن) چاہتے یہ ہیں کہ اپنے مقدمات طاغوت کے پاس لے جائیں، حالانکہ انہیں حکم مل چکا کہ وہ اس کا انکار کریں، اور شیطان تو چاہتا ہی یہ ہے کہ انہیں دور دراز کی گمراہی میں ڈال دے)۔

لیکن جو شخص غیر اسلامی عدالت میں جانے پر مجبور کر دیا گیا ہو، اس طرح کہ اس کے خلاف دعوی قائم کر دیا گیا ہو، تو وہ مکرہ و مجبور کے حکم میں ہے، اور اس پر گناہ نہیں ہے، ارشاد الٰہی ہے: "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان" (النحل: ۱۰۶) (سوائے اس کے جس پر جبر کیا گیا ہو، اور اس کا دل ایمان پر جما ہوا ہو)۔

بہتر یہ ہے کہ مسلمان آپس میں ہی صلح کرلیں یا کسی عالم دین یا اسلامی مرکز کے ذریعہ اپنے معاملات حل کرلیں، البتہ چونکہ سارے وضعی قوانین اسلامی

شریعت کے مخالف نہیں ہیں، لہٰذا اگر کسی کا حق ہو، یا وہ ظلم کا شکار ہو، اور حق کی وصولیابی یا ظلم کو دور کرنا قانونی عدالت میں مقدمہ لے جائے بغیر ممکن نہ ہو، تو اس کو اپنا حق وصول کرنے اور ظلم کو دور کرنے کے لیے غیر مسلم عدالت میں مقدمہ لے جانا درست ہوگا:

''لأن الضرورات تبيح المحظورات'' (ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں)۔

اور اگر غیر مسلم عدالت کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہو تو مالی معاملات میں اس کا اعتبار ہوگا، عز بن عبد السلام تحریر کرتے ہیں:

''بل لو تعذرت العدالة في جميع الناس، لما جاز تعطيل المصالح المذكورة، بل قدمنا أمثل الفسقة فأمثلهم، وأصلحهم للقيام بذلك، فأصلحهم، بناء على انا إذا أمرنا بأمر أتينا منه بما قدرنا عليه، ويسقط عنا ما عجزنا عنه، ولاشك أن حفظ البعض أولى من تضييع الكل وقد قال شعيب۔ عليه السلام: ''إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت'' (ہود: ۸۸) وقال الله : ''فاتقوا الله ما استطعتم'' (التغابن: ۱۶)، '' فعلق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة، فكذلك المصالح كلها'' (قواعد الأحكام، فصل فيما يقدم في الظنون من ... ۲/ ۲۷، ط: دار المعارف، بيروت)۔

(بلکہ اگر عدالت تمام لوگوں میں متعذر ہو جائے، پھر بھی ذکر کردہ مصالح کو معطل کرنا درست نہ ہوگا، بلکہ فاسقوں میں سے بہتر کو مقدم کریں گے، پھر جو اس کے بعد بہتر ہو، اور شہادت کو انجام دینے کے لیے جو زیادہ لائق ہو، پھر اس کے بعد جو زیادہ لائق ہو، اس بنیاد پر کہ ہمیں جب کسی کام کا حکم دیا جائے، تو ہم اس میں سے اس کو انجام دیں گے، جس پر ہمیں قدرت ہوگی، اور ہم سے وہ چیز ساقط ہو جائے گی جس سے ہم عاجز ہوں گے، اور اس میں شک نہیں کہ بعض کی حفاظت کل کو ضائع کرنے سے بہتر ہے، اور شعیب-علیہ السلام- نے فرمایا: ''میں تو صرف اپنی قدرت بھر اصلاح کرنا چاہتا ہوں''، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''سو جہاں تک تمہارے بس میں ہو، اللہ سے ڈرتے رہو'' تو اللہ تعالیٰ نے تقوی کے مصالح کی تحصیل کو استطاعت پر معلق کیا ہے، تو ایسے ہی سارے مصالح کا حکم ہوگا)۔

اور عبد اللہ شنقیطی تحریر کرتے ہیں: ''شهادة اللفيف، حيث وجد المستورون، أما إذا كان أهل البلد كلهم فساقًا، فقد نقل القرافي في الذخيرة عن ابن أبي زيد، إن لم يوجد في جهة إلا غير العدول، أقيم أصلحهم، وأقلهم فجورًا للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم، لكيلا تضيع المصالح، قال: وما أظن أنه يخالف أحد في هذا، فإن التكليف مشروط بالإمكان، وفي المذهب لابن رشد أن الموضع إذا لم يكن فيه عدل، قبلت شهادة أفضلهم، ومثل هذا عن أحمد بن نصر'' (طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض العمل لعبد الله الشنقيطي ص ۲۵)۔

(مجموعہ کی گواہی وہاں ہوگی، جہاں مستور الحال لوگ پائے جاتے ہوں، رہا جبکہ شہر کے سارے لوگ فاسق ہوں، تو قرافی نے ''ذخیرہ'' میں ابن ابی زید سے نقل کیا ہے کہ اگر اس خطہ میں صرف غیر عادل پائے جائیں، تو زیادہ لائق اور کم برائی والے کو ان پر گواہی کے لئے کھڑا کیا جائے گا اور اسی کی مانند قضاۃ میں بھی لازم ہے، تاکہ مصالح ضائع نہ ہوں، اور انہوں نے کہا کہ میں نہیں سمجھتا کہ اس میں کوئی مخالفت کرے گا، کیونکہ تکلیف امکان کے ساتھ مشروط ہے، اور ابن رشد کی ''المذہب'' میں ہے کہ اگر وہاں عادل نہ ہوں، تو ان میں سے جو افضل ہو، اس کی گواہی قبول ہوگی، اور ایسا ہی احمد بن نصر سے منقول ہے)۔

اور خلیل مالکی لکھتے ہیں: ''وقبل للتعذر غير عدول، وإن مشركين''

(مختصر خليل ۷۷۶ھ، باب الخيار، التنازع أسباب رد المبيع ۱/ ۱۵۶، ط: دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى ۱۴۲۶ھ/ ۲۰۰۵م)۔

(اور دشواری کی وجہ سے غیر عدول کی شہادت قبول کی گئی، اگرچہ وہ مشرک ہوں)۔

خرشی اس کی شرح میں لکھتے ہیں: ''يعني أن المتبايعين إذا تنازعا في عيب في المبيع، فإنه يقبل في معرفته غير العدول، وإن مشركين'' (شرح مختصر خليل للخرشي، فصل في بيع الخيار ۵/ ۱۴۹، جلد اور صفحہ مکتبہ شاملہ کے مطابق ہے)۔

(یعنی اگر بائع اور مشتری میں مبیع کے اندر پائے جانے والے عیب میں اختلاف ہو جائے، تو اس کی معرفت میں غیر عادل کا قول قبول کیا جائے گا، اگرچہ وہ مشرک ہوں)۔

اور کافر کی گواہی مسلمان کے خلاف وصیت میں امام احمد کے نزدیک قبول ہے، ارشاد الٰہی ہے: "أو آخران من غیر کم" (المائدۃ:۱۰۶) (یا دو دوسرے تمہارے غیروں میں سے، اگر تم سفر میں ہو)۔

ابن کثیر تحریر کرتے ہیں: ''وهذان شرطان لجواز استشهاد الذميين عند فقد المؤمنين، أن يكون ذلك في سفر. وأن يكون في وصية، كما صرح بذلك شريح القاضي ... وقد روى نحوه عن الإمام أحمد بن حنبل ... رحمه الله تعالى... وهذه المسألة من أفراده، وخالفه الثلاثة، فقالوا: لاتجوز شهادة أهل الذمة على المسلمين، وأجاز أبوحنيفة فيما بين بعضهم بعضا'' (تفسير القرآن العظيم لابن كثير إسماعيل بن عمر (۷۷۴ھ) ۲/ ۸۹۱،۷۹۰، ط: مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الثالثة ۱۴۲۸ھ۔۲۰۰۷م)۔

(اور یہ دو شرطیں ہیں مسلمانوں کے عدم موجودگی میں ذمی کافر کو گواہ بنانے کے جواز کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ سفر میں ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ وصیت میں ہو، جیسا کہ شریح قاضی نے اس کی صراحت کی ہے...... اور اسی کی مانند امام احمد سے مروی ہے، اور یہ مسئلہ ان کے تفردات میں سے ہے، اور ائمہ ثلاثہ نے ان کی مخالفت کی ہے، اور کہا ہے کہ مسلمانوں کے خلاف ذمی کافروں کی شہادت جائز نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہ نے ذمیوں کی شہادت ایک دوسرے کے خلاف جائز قرار دیا ہے)۔

ان عبارتوں سے پتہ چلا کہ مجبوری میں کافروں کی شہادت انگیز کی جاسکتی ہے، لہٰذا مسلم اقلیت کے حالات کے پیش نظر مالی معاملات میں غیر مسلم عدالت کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا، اگر وہ فیصلہ اسلامی قانون سے ہم آہنگ ہو۔

خلاصۂ بحث:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میرے رشتۂ ازدواج کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے، تو اسے تفویض مقید جو مجلس کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی ہے، مان سکتے ہیں، پھر بھی احتیاط یہ ہے کہ عدالت کے فیصلہ کے بعد شوہر خود بھی طلاق دے دے۔

۲- شوہر کی دستخط تفویض طلاق نہیں ہے، اور عدالت کا فیصلہ شرعاً غیر معتبر ہے، یا تو شوہر خود طلاق دے دے، یا اسلامی پنچایت یا اسلامی مرکز اس کی طرف سے طلاق کا فیصلہ کرے۔

۳- اس صورت میں بھی عدالت کا فیصلہ غیر معتبر ہے، اگر عورت شوہر کے ساتھ کسی قیمت پر رہنا نہ چاہے اور نہ ہی خلع کے لیے تیار ہو، تو عورت کو معصیت پر برقرار رہنے سے بچانے کے لیے شوہر پر لازم ہے کہ خود طلاق دے دے، ورنہ اسلامی مرکز اس کی طرف سے طلاق دے دے۔

۴- مسلم جج کو مسلم قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ہے، البتہ اس کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہو، تو اس کا اعتبار ہوسکتا ہے۔

۵- اصولی اعتبار سے غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے معاملات کا فیصلہ کرنے کی اہلیت مسلوب ہے، البتہ اگر اس کا فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق صحیح ہے، تو ضرورت کے تحت مالی معاملات میں اس کا اعتبار ہوگا۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا فیصلہ

مولانا محبوب فروغ احمد قاسمی[1]

جن امور میں قاضی کی ضرورت ہے اس قاضی سے ''شرعی قاضی'' مراد ہے جس کے لیے (۱) عاقل (۲) بالغ (۳) آزاد (۴) مسلمان (۵) سمیع (۶) بصیر (۷) قادر الکلام ہونے پر اتفاق ہے، البتہ عدالت، ذکوریت اور اجتہاد بھی ضروری ہے یا نہیں ضروری نہیں جب کہ دوسرے فقہاء ان کو بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ (دیکھئے: بدائع الصنائع ۵/ ۴۳۹ کتاب آداب القاضی، مطبوعہ زکریا دیوبند ۱۴۱۹، الإقناع للخطیب ۴/ ۳۱۸، مطبوعہ مصر ۱۳۷۰، فتح المعین ۲۸۳ مطبوعہ مکتبۃ الباز ۱۴۲۴ باب القضاء)۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء کی رائے ہے کہ جو ممالک دار الحرب کے زمرے میں ہیں وہاں حدود اور ان کے ملحقات لعان وغیرہ کا نفاذ نہیں ہوگا۔

البتہ کچھ وہ احکام جن کا تعلق عقود وفسوخ یا ادائے طاعات سے ہے اور بعض اوقات قاضی وحاکم کے فقدان سے بہت سے مصالح متاثر ہوتے ہیں ایسے مسائل کے بارے میں متعدد علماء کی تصریح اس طرح ملتی ہے کہ اس حد تک خصوصی دار القضاء یا شرعی پنچایت سے استفادہ کر کے فیصلہ کرایا جاسکتا ہے، البحر الرائق میں ہے:

''وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقليد منه كما هو فى بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة فى بلاد المغرب الآن وبلنسية وبلاد الحبشة وأقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليًا فيولي قاضيًا أو يكون هو الذى يقضى بينهم'' (البحر الرائق ۶/ ۲۷۴، کتاب القضاء، مطبوعہ کوئٹہ پاکستان)۔

(جب کسی ملک میں نہ سلطان ہو اور نہ ایسا حاکم ہو جس کی طرف سے قاضی کا مقرر کیا جانا درست ہو جیسا کہ بعض بلاد اسلامیہ ہیں جن پر کافروں کا غلبہ ہو چکا ہے جیسے کہ قرطبہ، بلنسیہ اور حبشہ ہیں کہ مسلمانوں سے کچھ خراج وصول کر کے یہاں کے حکمرانوں نے یہاں کے قیام کو باقی رکھا تو ایسی صورت میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ہی میں سے بہ اتفاق رائے والی مقرر کرلیں اور وہ والی یا تو خود مسلمانوں کے تنازعات کا فیصلہ کرے یا اس کام کے لیے کسی اور کو قاضی مقرر کرے)۔

نیز لکھتے ہیں: ''وأما فى بلاد عليها ولاة الكفارة فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد ويصير القاضى قاضيًا بتراضى المسلمين ويجب عليهم طلب والٍ مسلم'' (حوالہ بالا ۶/ ۲۷۴)۔

(وہ ممالک جہاں حکمراں کفار ہیں مسلمانوں کے لیے جمعہ وعیدین کی اقامت درست ہے اور وہاں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے مقرر ہونے والا قاضی، قاضی متصور ہوگا نیز مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی مسلمان والی کا مطالبہ کریں)۔

کچھ اسی طرح کی بات فتاوی بزازیہ میں بھی موجود ہے (دیکھئے: فتاوی بزازیہ علی الھندیہ، کتاب السیر، الفصل الثالث فی الحظر والإباحۃ ۶/ ۳۱۱ مطبوعہ: بیروت لبنان ۱۴۰۰ھ)۔

---

[1] خادم مدرسہ حسینیہ کائم کلم کیرالا۔

حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے جس وقت ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا تو اس وقت انہوں نے قاضیوں کے باب میں بھی ایک معتدل اور مؤقر فتوی جاری کیا جو حسب ذیل ہے:

''اگر دارالحرب میں کفار کی طرف سے مسلمانوں کے لیے کوئی والی مقرر ہو تو اس کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے، ورنہ مسلمانوں کو چاہئے کہ ایک شخص کو جو امین اور دیانت دار ہو اپنا سردار قرار دے لیں کہ اسی کی اجازت سے جمعہ وعیدین کا قیام، ایسے نابالغ بچوں کا نکاح جن کا کوئی ولی نہ ہو، یتیموں کے مال کی حفاظت، نزاعی مقدمات میں شریعت کے متعین کردہ حصے کے مطابق وراثت کی تقسیم وغیرہ عمل میں آئے، نیز امورِ سلطنت میں کوئی مداخلت اور خلل اندازی بھی نہ کی جائے۔ (فتاوی عزیزیہ ۱/ ۳۲، بحوالہ جدید فقہی مسائل مولانا خالد سیف اللہ رحمانی ۳/ ۲۲۸)۔

اگر دارالقضاء کا نظام قائم نہیں ہوسکتا ہے تو ایسے وقت میں ''شرعی پنچایت'' جو فقہائے مالکیہ کی اصطلاح میں ''جماعۃ المسلمین'' سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ پیش آمدہ مسائل: نکاح وطلاق وغیرہ کو حل کرسکتی ہے۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بڑی تفصیل سے اس نقطۂ پر بحث کیا ہے، حضرت ''شرعی پنچایت'' کے شرائط وقیود کو ذکر فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

(۱) کم از کم تین آدمیوں کی جماعت ہو، ایک یا دو آدمی فیصلہ کریں تو وہ معتبر نہیں۔

(۲) اس جماعت کے تمام ارکان کا عادل ہونا شرط ہے اور عادل وہ شخص ہے جو تمام کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو اور صغائر پر مصر نہ ہو، اور اگر کوئی گناہ سرزد ہوجاتا ہو تو فوراً توبہ کرلیتا ہو، لہٰذا سود خور، اور رشوت لینے والا، داڑھی منڈانے والا، جھوٹ بولنے والا، اور بے نمازی اس جماعت کا رکن نہیں بن سکتا۔

اگر بدقسمتی سے کسی جگہ کے بااثر لوگ دین دار نہ ہوں تو یہ تدبیر کرلی جائے کہ وہ بااثر اشخاص چند دین داروں کو اختیار دیدیں تاکہ شرعاً فیصلہ کی نسبت دین دار جماعت کی طرف ہو، اور ان بااثر اشخاص کو کوشش کا ثواب حاصل ہوجائے۔

فیصلہ میں علماء کی شرکت لازم اور شرط ہے، صرف عوام کی جماعت کا فیصلہ حکمِ قاضی کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، اس لیے اولاً تو یہ چاہیے کہ جماعت کے سب ارکان اہل علم ہوں، اور اگر یہ میسر نہ ہو تو کم از کم ایک معاملہ فہم عالم کو ضرور جماعت کا رکن بنائیں اور دوسرے ارکان معاملہ کے تمام پہلوؤں کو ان عالم سے خوب سمجھ کر رائے قائم کریں، اور اگر کسی جگہ یہ بھی ممکن نہ ہو تو یہ چاہیے کہ جماعت کے سب ارکان اہل علم ہوں، اور اگر کسی جگہ یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر یہ لازم ہے کہ جماعت کے ارکان معاملہ کی روئداد مکمل کرکے علمائے محققین سے ہر ہر جزئیہ کا حکم دریافت کرلیں، اور جو ان کا فتوی ہو اس کے موافق فیصلہ کیا جائے، اگر ایسا نہ کیا بلکہ عوام نے محض اپنی رائے سے فیصلہ کردیا تو وہ حکم نافذ نہ ہوگا، اور فیصلہ بالکل بے کار اور غیر معتبر رہے گا، اگرچہ وہ فیصلہ شریعت کے موافق بھی ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جماعتِ مسلمین کے سب ارکان متفقہ فیصلہ دیں، اگر رائے مختلف رہے اور کثرتِ رائے کی بنا پر فیصلہ کرنا چاہیں تو وہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا، پس اگر ارکان میں اختلاف رہے تو مقدمہ خارج کردیا جائے (دیکھئے: الحیلۃ الناجزہ ۷۳-۷۶)۔

۱- غیر شرعی عدالت میں فیصلۂ طلاق کا حکم:

غیر مسلم عدالت میں شوہر کا درخواست پیش کرنا تفویض وتحکیم تو نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ تفویض کا تعلق زوجین سے ہوتا ہے اِلا یہ کہ اجنبی کو اس کی مشیت پر چھوڑ دیا جائے، اور تحکیم میں قاضی کے شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، جبکہ قاضی اور جج، صورت مذکورہ میں کافر ہے، ہاں اس کو توکیل مانا جاسکتا ہے، توکیل کے لیے اسلام شرط نہیں ہے، صرف ذی عقل ہونا، اور صحیح التصرف ہونا کافی ہے علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

''وكذا ردة الوكيل لاتمنع صحة الوكالة فتجوز وكالة المرتد بأن وكل مسلم مرتدًا، لأن وقوف تصرفات المرتد لوقوف ملكه والوكيل يتصرف فى ملك المؤكل وإنه نافذ التصرفات'' (بدائع الصنائع: ۵/ ۱۶ کتاب الوکالۃ مطبوعہ: زکریا دیوبند)۔

(اسی طرح وکیل کا مرتد ہونا وکالت کی صحت کے لیے مانع نہیں ہے، لہٰذا مرتد کی وکالت صحیح ہے۔ بایں طور کہ کوئی مسلمان کسی مرتد کو وکیل بنادے، اس لیے کہ مرتد کے تصرفات کا (اس کے عود الی الاسلام پر) موقوف ہونا اس کی ملکیت کے موقوف ہونے کی وجہ کر ہے، لیکن (زیر بحث مسئلہ میں) وکیل مؤکل کے ملک میں تصرف کررہا ہے، نیز وکیل جائز التصرف ہے)۔

علامہ ابن نجیم لکھتے ہیں:

''مایرجع إلي الوکیل فالعقل فلا یصح توکیل مجنون وصبی لایعقل، لا البلوغ والحریة وعدم الردة فیصح توکیل المرتد ولایتوقف'' (البحر ۷/ ۱۴۰ کتاب الوکالة، مطبوعه: پاکستان)۔

(وکیل کے لیے جو چیزیں ضروری ہیں ان میں سے عقل ہے، لہٰذا پاگل اور غیر ممیز بچے کو وکیل بنانا جائز نہیں، نفس بلوغ، حریت، اور عدم ارتداد شرط نہیں ہے، لہٰذا مرتد کو وکیل بنانا صحیح ہے، یہ (اس کے عود الی الاسلام پر) موقوف بھی نہیں ہے)۔

اس لیے غیر مسلم جج کے فیصلہ کو تصرفِ وکیل تصور کیا جائے گا، اور اس طرح عورت مطلقہ ہوجائے گی۔

عورت کی طرف سے غیر شرعی عدالت میں درخواست تفریق:

عورت کو طلاق لینے کا حق مستقلاً نہیں ہے، لیکن بعض احوال میں عورت طلاق کا مطالبہ کرسکتی ہے، نیز اس کو حق ہے کہ ان تمام معاملات کا وکیل دوسرے کو بنادے، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

''ویجوز بالنکاح والخلع والصلح عن دم العمد والکتابة'' (بدائع الصنائع ۵/ ۲۰ کتاب الوکالة مطبوعه: زکریا)۔

(نکاح، خلع، صلح عن دم العمد اور معاملۂ کتابت کی توکیل جائز ہے)۔

لہٰذا عورت اگر غیر شرعی عدالت میں مطالبۂ تفریق کی درخواست پیش کرتی ہے تو اس کو عورت کی طرف سے عدالت کے کافر قاضی کو خلع کا وکیل بنانا متصور ہوگا۔

''والضابط فیه أن کل من یصح أن یتصرف بالخلع لنفسه جاز توکیله، ووکالته ذکرًا أو أنثی، مسلمًا أو کافرًا، محجورًا علیه أو رشیدًا، لأن کل واحد منهم یجوز أن یوجب الخلع فصح أن یکون وکیلًا و موکلًا فیه''

(الموسوعة الفقهیه ۱۹/ ۲۵۱ ماده: خلع، مطبوعه، کویت)۔

(ضابطہ یہ ہے کہ جو شخص بھی اپنے لیے خلع کرسکتا ہے تو دوسرے کو اس کے لیے وکیل بنانا، اور دوسرے کے خلع کا وکیل بننا جائز ہے مذکر ہو یا مؤنث، مسلمان ہو یا کافر، ممنوع التصرف ہو یا ماذون التصرف، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے جائز ہے کہ خلع کا ایجاب کرے تو وکیل اور موکل ہونا بھی صحیح ہے)۔

اب سوال یہ ہے کہ جب عورت درخواست دیتی ہے تو عدالت شوہر کو طلب کرتی ہے اور دستخط کا مطالبہ کرتی ہے۔ نیز شوہر دستخط کر بھی دیتا ہے تو شوہر کے اس طرز عمل کی کیا حیثیت ہوگی، کیا اس کی طرف سے بھی توکیل بالطلاق ہوئی؟ پھر اگر توکیل بالطلاق ہے تو کیا قاضیٔ واحد جانبین کا وکیل ہوسکتا ہے؟

اتنی بات تو غالبًا متفق علیہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کا دستخط، توکیل بالطلاق پر دلالت کرتا ہے، جامعین موسوعہ نے مختلف کتابوں کے حوالے سے یہ بات لکھی ہے:

''اتفق الفقهاء علی أن الإیجاب فی عقد الوکالة یتحقق بالخط أو الکتابة الدالة علی ذلك؛ لأن الکتابة فعل یدل علی المعنی''۔

''ومثل الحنفیة بذلك بما لو أرسل أحد لآخر غائب کتابًا معنونًا و مرسومًا بتوکیله إیاہ بأمرها و قبل الآخر

الوكالة انعقدت'' (الموسوعة: ۴۵/ ۱۱ مادة: وكالة، مطبوعه: كويت)۔

(تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ عقد وکالۃ میں ایجاب خط یا اس پر دلالت کرنے والی کتابت کے ذریعہ ہوجاتا ہے، اس لیے کہ کتابت ایک فعل ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے۔

حنفیہ نے اس کی یہ مثال دی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے غائب شخص کو کوئی واضح تحریر اس کی توکیل کی بابت بھیج دے اور دوسرا اس کو قبول کرلے تو وکالت منعقد ہوجاتی ہے)۔

رہا دوسرا مسئلہ کہ شخص واحد جانبین کا وکیل ہوسکتا ہے یا نہیں؟ تو حنفیہ کا عام اصول خلع کے باب میں یہی ہے کہ فرد واحد جانبین کا وکیل نہیں ہوسکتا، غالباً دوسرے فقہاء کی بھی یہی رائے ہے، البتہ امام محمد رحمہا اللہ، خلع کو نکاح پر قیاس کرتے ہوئے فرد واحد کے لیے جانبین کی توکیل کو جائز سمجھتے ہیں، ابن نجیم تحریر فرماتے ہیں:

''والواحد لايصلح فى الخلع وكيلًا من الجانبين بأن وكلت رجلًا بالخلع فوكله الزوج أيضًا سواء كان البدل مسمى أولا، وعن محمد: أنه يصح كذا فى البزازيه'' (البحر الرائق ۴/ ۱۵۷، كتاب الطلاق، باب الخلع)۔

(شخص واحد خلع میں جانبین کا وکیل نہیں بن سکتا بایں طور کہ عورت ایک شخص کو خلع کا وکیل بنائے بعدہ شوہر بھی اسی کو وکیل بنادے، خواہ عوض مسمی ہو یا نہ، البتہ امام محمد کے نزدیک ایسا صحیح ہے جیسا کہ بزازیہ میں ہے)۔

لہٰذا موجودہ صورتِ حال میں امام محمد کے قول کو اختیار کر کے عدالت کے اس فیصلہ کو خلع ماننا جائز ہونا چاہئے، نیز عورت پر مال بھی لازم نہیں ہوگا، اس لیے کہ بے غیر التزامِ مال عورت پر مال لازم نہیں ہوتا ہے۔

''فإن خالعها أو طلقها بخمر أو خنزير، أو ميتة وقع بائن فى الخلع، رجعى فى غيره مجانًا'' (كنز الدقائق على ہامش البحر ۴/ ۷۷ مطبوعه، پاكستان)۔

(اگر شوہر نے خلع کیا شراب، یا خنزیر، یا مردار کے عوض تو خلع کی صورت میں طلاق بائن ورنہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور مال لازم نہیں ہوگا)۔

"ولو اتفقا على الخلع وقالت: بغير جعل، فالقول لها، لأن صحة الخلع لا تستدعى البدل فتكون منكرة فيكون القول لها" (البحر الرائق ۴/ ۷۷، کتاب الخلع، مطبوعہ پاکستان)۔

(اگر میاں بیوی دونوں خلع پر متفق ہوجائیں اور بیوی بغیر عوض کا دعوی کرے تو عورت کے قول کا اعتبار ہے، اس لیے کہ خلع کا صحیح ہونا بدل پر موقوف نہیں، لہٰذا عورت بدل کی منکر ہوئی اس لیے عورت کے قول کا اعتبار ہوگا)۔

ہاں اگر شوہر دستخط نہ کرے اور اس کی طرف سے عدم آمادگی کا اظہار ہوجائے تو چوں کہ طلاق خالص شوہر اور قاضی یا اس کے قائم مقام کا حق ہے، اس لیے کافر جج کے فیصلہ سے تفریق واقع نہیں ہوگی، اب ایسی صورت میں امام مالک کے مسلک کے مطابق جماعت المسلمین یا شرعی پنچایت بنا کر مسئلہ کو حل کرلیا جائے ایسا شاید کچھ مشکل بھی نہیں ہے۔ آسانی سے تین افراد پر مشتمل جماعت تشکیل پاسکتی ہے جو وقتی مصلحت کو مدنظر رکھتے ہوئے میاں بیوی کے باہمی نزاع کو یا تو تفریق کے ذریعہ یا صلح ومصالحت سے حل کرسکتی ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کا فتوی اس کی تائید کررہا ہے جو کفایت المفتی میں ایک سوال کے جواب میں مرقوم ہے۔

سوال: ۱۵۷ھ مطابق ۱۹۳۸ء میں ہندوستان میں خاوند نے بیوی پر زنا کی تہمت لگائی جس پر عورت نے عدالت میں مقدمہ دائر کیا اور عدالت کے غیر مسلم جج نے فریقین کے دعوے اور جواب اور شہادتیں سننے کے بعد فسخ نکاح کا حکم صادر فرمایا الخ۔

جواب: ۲۵۸: عورت کو لازم ہے کہ کسی مسلمان مجسٹریٹ کے سامنے اپنا معاملہ پیش کرے خواہ وہ جدید فیصلہ حاصل کرلے یا سابق فیصلہ کی اس سے

تنفیذ کرالے اس کے بعد نکاح ثانی کر سکے گی......الخ (کفایۃ المفتی بحوالہ: اسلامی قانون نکاح وطلاق، مؤلف: حضرت مولانا یعقوب قاسمی، مطبوعہ: شرعی کونسل برطانیہ)۔

غیر مسلم عدالت میں مسلم قاضی:

اصل مسئلہ یہ ہے کہ قاضی کے تقرر کا حق مسلمانوں کو ہے یا سلطانِ وقت کو، اگر شق ثانی اختیار کیا جائے جیسا کہ بزازیہ کی عبارت سے واضح ہو رہا ہے تب تو یوں کہا جائے گا کہ عام حالات میں سلطانِ وقت ہی کو اختیار ہے لیکن بوقت ضرورت جماعت مسلمین بھی اپنا قاضی مقرر کر سکتے ہیں۔علامہ شامی لکھتے ہیں:

''یجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر أی الظالم وهذا ظاهر فی اختصاص تولیة القضاء بالسلطان ونحوه کالخلیفة حتی لو اجتمع أهل بلدة علی تولیة واحد القضاء لم یصح بخلاف ما لو ولوا سلطانًا بعد موت سلطانهم کما فی البزازیة۔

قلت: وهذا حیث لا ضرورة وإلا فلهم تولیة القضاء أیضًا'' (ردّ المحتار: ۸/ ۴۱ کتاب القضاء، مطلب: أبو حنیفه دعی إلی القضاء ثلاث مرات فأبی مطبوعه دار الکتاب دیوبند)۔

(قضاء قبول کرنا منصف اور ظالم حاکم کی طرف سے جائز ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ قضاء کی سپردگی سلطان اور خلیفہ وغیرہ کے ساتھ خاص ہے۔حتی کہ اگر پورے اہل شہر کسی کو قاضی بنانے پر متفق ہو جائیں تو صحیح نہیں، ہاں اگر اہل شہر کسی کو حاکم کی موت کے بعد حاکم بنانا چاہیں تو جائز ہے، جیسا کہ بزازیہ میں ہے۔

میرا (علامہ شامی) خیال ہے کہ یہ اس وقت ہے جہاں ضرورت نہیں، ورنہ مسلمانوں کو حق ہے کہ کسی کو قاضی بنادے)۔

یا یوں کہا جائے گا کہ بنانے والے کا مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے۔علامہ حصکفی وشامی وغیرہ کی تائید بھی اسی رائے کو حاصل ہے۔

''ولو کافرًا، فی التتارخانیة: الإسلام لیس بشرط فیه أی فی السلطان الذی یقلد'' (ردالمحتار ۸/ ۴۱ حوالہ بالا)

(اگر چہ کافر ہو، تاتارخانیہ میں ہے کہ اس سلطان کے لیے اسلام شرط نہیں ہے جو قاضی بنا رہا ہے)، اور اگر شق اول اختیار کیا جائے کہ اصلاً قاضی بنانا مسلمانوں کا کام ہے، حاکم وقت تو محض مسلمانوں کا نائب ہے۔اور وہ اس لیے کہ قوتِ تنفیذ اس کے ہاتھ میں ہے تو یہاں کہا جائے گا کہ کافر حکومت کی طرف سے تقرری تولیتِ قضا کے حق کی بنا پر نہیں بلکہ مسلمانوں کے نائب ہونے کی حیثیت کی وجہ کر ہے، علامہ شامی لکھتے ہیں:

''وفی الفتح: وإذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه کما هو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیهم الکفار کقرطبة الآن یجب علی المسلمین أن یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیًا فیولی قاضیًا ویکون الذی یقضی بینهم'' (ردالمحتار ۸/ ۴۲ کتاب القضاء، مطلب: فی حکم تولیة القضاء فی بلاد تغلب علیها الکفار مطبوعه: دار الکتاب دیوبند)۔

(اور جب نہ تو بادشاہ ہو اور نہ ہی ایسا شخص جس کی جانب سے قاضی بننا جائز ہو جیسا کہ بعض مسلم ممالک میں ہے جن پر کفار کا غلبہ ہے، مثلاً اس وقت کا قرطبہ، تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے میں سے کسی پر اتفاق کر کے حاکم بنالے جو قاضی کا تعین کرے، اور وہی قاضی مسلمانوں کے مابین فیصلہ کرے)۔

مذکورہ بالا توضیح سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم عدالت کا مسلمان قاضی یا تو حکومت وقت کا بنایا ہوا ہے اور اس کو یہ حق حاصل ہے یا مسلمانوں کا نائب بن کر قاضی بنایا ہے، یا پھر مسلمانوں کا مخصوص حق تھا جس کو حکومت نے انجام دیا ہے لہٰذا ایسا مسلمان قاضی اگر شریعت کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔نیز حکومتِ وقت کی جانب سے کوئی ممانعت بھی نہیں ہے تو یقیناً وہ قاضی شرعی کا فیصلہ ہوگا۔

غیر مسلم جج کی حیثیت:

قاضی شرعی کے لیے تمام فقہاء، اسلام کی شرط لگاتے ہیں لہٰذا غیر مسلم جج قاضی شرعی نہیں ہوسکتا ہے۔

قاضی شرعی کی عدالت میں چار قسم کے مقدمات آتے ہیں:

۱- خالص حقوق اللہ جیسے حدود وغیرہ۔

۲- خالص حقوق العباد مثلاً مطالبۂ قرض وغیرہ۔

۳- حقوق اللہ وحقوق العباد سے مرکب حق لیکن اللہ کا حق غالب ہو جیسے حد قذف، حد سرقہ وغیرہ۔

۴- حقوق اللہ وحقوق العباد سے مرکب حق لیکن بندے کا حق غالب ہو جیسے قصاص وغیرہ

(ردالمحتار: ۸/ ۲۲ کتاب القضاء، مطلب: الحکم الفعلی مطبوعہ: دار الکتاب دیوبند)۔

لیکن غیر مسلم قاضی، شاہد نہیں ہوسکتا اس میں صرف وکیل کی شان رہ جاتی ہے، لہٰذا ایسے تمام معاملات جن میں توکیل جائز ہے اور قاضی شرعی کی راست ضرورت اس معاملہ کی تنفیذ کے لیے نہیں ہے تو ان تمام امور کی تنفیذ غیر مسلم عدالت سے ہوسکتی ہے۔

لہٰذا وہ حقوق جو خالص اللہ کے ہیں ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ، شرعی فیصلہ نہیں ہے، اسی طرح وہ امور جن میں دعوی کی ضرورت ہے جیسے حد سرقہ وحد قذف وغیرہ ان کی بابت کا اختیار غیر مسلم عدالت کو نہیں، ہاں وہ حقوق جو بندے کے ہیں خواہ حقوق اللہ میں سے بھی ہو لیکن دعوی کی راست حاجت نہیں جیسے قرض وغیرہ کی ادائیگی یا قصاص کی تنفیذ وغیرہ، ان امور میں غیر مسلم قاضی فریقین کا وکیل ہو کر معروف طریقے سے فیصلہ کرسکتا ہے۔

شامی میں ہے:

''تسمع الشهادة بدون الدعوى في الحد الخالص والوقف وعتق الأمة وحريتها الأصلية وفيما تمحض لله تعالى كرمضان وفي الطلاق والإيلاء والظهار سوى حد القذف وكذا حد السرقة لما تقدم في محله أن طلب المسروق منه المال شرط القطع''۔

زاد الحموي ثامنه: وهي اشتراط الإمام لاستيفاء الحدود دون القصاص (ردالمحتار: ۱۰/ ۱۵۳ کتاب الجنایات. فصل فیما یوجب القود ومالا یوجبه مطبوعه: دار الکتاب دیوبند)۔

(گواہی بے غیر دعوی کے بھی قبول ہوگی حد خالص، وقف، باندی کی آزادی، اور اس کی ذاتی حریت اور ان احکام میں جو خالص حقوق اللہ میں سے ہیں، جیسے رمضان اور طلاق، ایلا، ظہار میں سوائے حد قذف، اور حد سرقہ جیسا کہ اپنے مقام پر آچکا ہے کہ مسروق منہ کا مال طلب کرنا قطع کی شرط ہے۔

حموی نے (حد اور قصاص کے مابین) آٹھواں فرق زیادہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام حدود کے لیے شرط ہے، قصاص میں نہیں)۔

ہندیہ میں ہے:

''وإذا قتل الرجل عمدًا وله ولي واحد فله أن يقتله قصاصًا قضى القاضي به أو لم يقض''

(رد المحتار: ۱۰/ ۱۵۲ کتاب الجنایات، فصل فیما یوجب القود الخ)۔

(اور اگر عمداً ایسا شخص مقتول ہوا جس کا ایک ہی ولی ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ قاتل کو قصاصاً قتل کردے، قاضی فیصلہ کرے یا نہ کرے)۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مفتی محمد اشرف قاسمی[1]

۱- قاضی شرعی خواہ وہ حکومت اسلامیہ کی طرف سے ہو یا جماعت مسلمین کی طرف سے، اسکے فیصلے شرعاً نافذ ہوں گے، اس لیے کہ اسے ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے۔ البتہ تولیت قضا کے لیے ضروری ہے کہ وہ قاضی مسلمان ہو

''ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة من الإسلام والتكليف والحرية'' (الهندية: ۳/۳۰۷)

معلوم ہوا کہ قاضی یا جج کا مسلمان ہونا ضروری ہے ورنہ اس کے فیصلے مسلمانوں کے حق میں نافذ نہیں ہوں گے، لہٰذا شوہر اگر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہٰذا میرے حق میں اس رشتے کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، اور اس کے بعد عدالت ضابطے کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے، اس صورت میں محض جج کے فیصلہ کی وجہ سے وقوع طلاق کا حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے، کیوں کہ شرعاً اسے ولایت حاصل نہیں ہے، البتہ اس صورت میں شوہر نے خود ہی درخواست دے کر ازدواج ختم کرنے کی بات کہی ہے، تو یہ درحقیقت تفویض ہے، اور شوہر کو شریعت نے یہ حق دیا ہے کہ وہ خود بھی طلاق دے سکتا ہے اور کسی کو طلاق تفویض بھی کر سکتا ہے۔

''إن الزوج كما يملك التطليق بنفسه يملك أن ينيب عنه غيره فيه، فله أن يفوض الطلاق إلى غيره، ويكون التفويض بتعليق أمر الطلاق على مشية الأجنبي'' (ابو زهرة: الأحوال الشخصيه / ص ۳۲۵)۔

(شوہر جس طرح خود طلاق دے سکتا ہے، وہ کسی کو اپنا نائب بھی بنا سکتا ہے، لہٰذا اسے غیر کو تفویض طلاق کی اجازت ہے، اور یہ تفویض ایسی ہوگی کہ گویا اس نے اس اجنبی کی مشیت پر طلاق کو معلق کر دیا ہے، یعنی وہ اجنبی اگر چاہے تو طلاق دے اور اگر چاہے تو نہ دے)۔

فقہاء کی عبارات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق کسی کو بھی تفویض کی جاسکتی ہے، یعنی اسلام کی شرط فقہاء نے ذکر نہیں کی ہے، صرف یہ ضروری ہے کہ مفوض الیہ صبی یا مجنون نہ ہو، شامی کی درج ذیل عبارت سے اس کی طرف رہنمائی ہوتی ہے:

''إذا قال لرجل ذالك''أى قال له طلق امرأتى ''أراد بالرجل العاقل احترازًا عن الصبي والمجنون'' (ابن عابدين: رد المحتار ۴/۵۷۷)۔

لہٰذا اس درخواست کو تفویض قرار دیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر غیر مسلم جج طلاق وفرقت کا فیصلہ کر دیتا ہے تو یہ سمجھا جائے گا کہ شوہر کی تفویض پر اس نے اس طلاق کا فیصلہ کیا ہے، لہٰذا شرعاً اس کا اعتبار کرنا درست ہوگا۔

۲- شریعت مطہرہ نے عورت کو طلاق کا حق نہیں دیا ہے، صرف دو صورتوں میں وہ شوہر کی رائے کے خلاف بھی طلاق کی حقدار قرار پاتی ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ خود شوہر نے طلاق تفویض کر دی ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے قاضی شرعی کی عدالت میں مقدمہ دائر کیا ہو اور قاضی نے بہ وجوہ شرعیہ تفریق کا فیصلہ کر دیا ہو۔

ظاہر ہے اس صورت میں صرف یہ ہوا ہے کہ عدالت نے شوہر کو بلا کر یہ دستخط لے لیا ہے کہ جو فیصلہ ہوگا تم کو منظور کرنا ہوگا۔ اور اس نے محض عدالت کے دباؤ میں قانونی مجبوریوں کے پیش نظر ایک تحریر دے دی ہے۔ ہمارے فقہاء اس امر میں متفق ہیں کہ جو طلاق جبراً تحریر کرائی جائے وہ نافذ نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ

---

[1] جامعہ مظہر سعادت ہانسوٹ، گجرات۔

ہے کہ تحریری طلاق زبانی کے مقابلے میں ضرورتاً جائز ہے، اور چونکہ یہاں ضرورت نہ تھی اس لیے طلاق جائز نہیں ہے، بہ الفاظ دیگر اگر تحریر ضرورتاً ہو مثلاً گونگے کی طلاق تو امام ابوحنیفہؒ وصاحبین کے نزدیک واقع ہوجائے گی۔ چنانچہ جب فقہاء کے نزدیک بلاضرورت تحریر سے طلاق کا وقوع نہیں ہوتا تو جو طلاق یا تفویض جبراً تحریر کرائی جائے وہ بہ درجہ اولیٰ واقع نہ ہوگی۔

''فلو أكره على أن يكتب طلاق امرأته فكتب لا تطلق، لأن الكتابة أقيمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا كذا في الخانية'' (ابن عابدین: رد المحتار ۴/ ۴۴۰، ابن نجیم: البحر الرائق ۳/ ۴۲۹)۔

اس کا مقتضی یہ ہے کہ عدالت اگر اپنے خصوصی اختیارات کے تحت شوہر کو بلوا کر اس کی رضامندی کے بغیر کوئی تحریر یا دستخط لے لیتی ہے اور شوہر کے لیے اس سے مفر نہ ہو، تو اس صورت میں عدالت کے فیصلے کے باوجود شرعاً طلاق وتفریق کا حکم لگانا صحیح نہ ہوگا، لیکن اگر شوہر کوئی خاص دباؤ میں نہیں تھا اس کے باوجود اس نے ایسی کوئی تحریر دے دی تو اسے تفویض تصور کرتے ہوئے کورٹ کے فیصلے کے بعد شرعاً طلاق واقع ہوجائے گی۔

یہ ساری تفصیلات اس وقت ہیں جب کہ عدالت نے اس سے صرف طلاق کی تحریر جبراً لی ہو۔ یا اس سے یہ لکھوایا ہو کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا۔ لیکن اگر عدالت نے اسے توکیل طلاق پر مجبور کیا ہو اور اس نے ایسی کوئی تحریر دے دی ہو کہ میں جج کو اپنا حق طلاق تفویض کرتا ہوں، اگر یہ مناسب سمجھیں تو طلاق دے دیں۔ اس صورت میں بغیر کسی تفصیل کے طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس لیے کہ ہمارے یہاں جس طرح مکرہ کی طلاق واقع ہوجاتی ہے، اسی طرح مکرہ کی طرف سے توکیل بالطلاق بھی معتبر ہوتی ہے۔

''إذا أكره على التوكيل بالطلاق فوكل فطلق الوكيل فإنه يقع. وفي الخانية: رجل أكرهه السلطان ليوكله بطلاق امرأته فقال الزوج مخافة الحبس والضرب: أنت وكيل. ولم يزد على ذالك وطلق امرأته ثم قال الموكل: لم أوكله بطلاق امرأتي قالوا: لا يسمع منه ويقع الطلاق. لأنه أخرج الكلام جوابًا لخطاب الأمر والجواب يتضمن إعادة ما في السوال'' (ابن نجیم: البحر الرائق ۳/ ۴۲۸)۔

(اگر کسی شخص کو مجبور کیا گیا ہو کہ وہ طلاق کا وکیل بنائے، اس نے وکیل بنادیا پھر وکیل نے طلاق دے دی تو طلاق واقع ہوجائے گی، اور فتاویٰ قاضی خاں میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر ایک شخص کو حاکم وقت نے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو اسے طلاق دینے کا وکیل بنادے، شوہر نے قید وبند اور مار پیٹ کے ڈر سے اتنا کہہ دیا، آپ وکیل ہیں، اور حاکم وقت نے اس کی بیوی کو طلاق دے دیا، پھر شوہر نے کہا: میں نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کا وکیل نہیں بنایا تھا، صرف انت وکیل کہا تھا۔ فقہا فرماتے ہیں کہ شوہر کی بات معتبر نہیں ہوگی، اور طلاق واقع ہوجائے گی، اس لیے کہ اس کا یہ کلام حاکم کے امر کے جواب میں واقع ہوا ہے، اور جواب مافی السوال کے اعادہ کو متضمن ہوتا ہے)۔

۳- اگر شوہر دستخط وتفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر خود ہی تفریق کا فیصلہ کردیا، تو اس صورت میں شرعاً وقوع طلاق کی کوئی وجہ نہیں سمجھ میں آتی، کیونکہ ایک غیر مسلم جج کو از روئے شرع اس طرح کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ دوسری صورت کے ذیل میں یہ بات واضح کی جاچکی ہے کہ جج اگر بہ جبر واکراہ شوہر سے تحریر لے لے تو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی، تو اس صورت میں جب کہ شوہر کی طرف سے نہ کوئی آمادگی ہے اور نہ کسی طرح کی تحریر، تو اس صورت میں بہ درجۂ اولیٰ طلاق واقع نہیں ہوگی۔

''ولا تصح ولاية القاضي حتى يجتمع فى المولى شرائط الشهادة من الإسلام والتكليف والحرية'' (الهنديه ۳/ ۳۰۷، الكاساني: بدائع ۹/ ۸۵)۔

۴- بہ ظاہر اس سے مسئلہ میں کوئی خاص فرق نہیں پڑے گا، کیوں کہ وہ بہر حال ایک غیر مسلم حکومت کی طرف سے مقرر کردہ جج ہے، وہ اسی غیر مسلم حکومت کے آئین کے دائرے میں رہتے ہوئے فیصلہ کرے گا۔ اسے نہ تو مسلم حکومت نے طے کیا ہے اور نہ جماعت مسلمین، نے اس لیے اسے مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی ہے۔ البتہ اگر خود حکومت وقت نے اسے مسلمانوں کی شریعت کی روشنی میں مسلمانوں کے مسائل حل کرنے کے لیے قاضی مقرر کیا ہو، تو اس کے

فیصلے شرعاً نافذ ہوسکتے ہیں، بشرطیکہ وہ جج فقہ اسلامی کے مطابق فیصلہ کرتا ہو۔ اس لیے کہ قضاء قاضی کے معتبر ہونے کے لیے خود قاضی کا مسلمان ہونا شرط ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ جس حاکم نے اسے قاضی بنایا ہے وہ بھی مسلمان ہو۔

’’قال ابن الهمام: إذا ولّى الكافر عليهم قاضيًا ورضيه المسلمون صحت توليته بلاشبهة‘‘ (ابن الهمام: فتح القدير ۶/ ۳۶۵)۔

’’وفي الهندية: وذكر في الملتقط والإسلام ليس بشرط فيه أى في السلطان الذي يقلد‘‘ (الهنديه ۳/ ۳۰۷...ابن عابدين: رد المحتار ۸/ ۴۳، زيلعي: تبيين الحقائق ۵/ ۸۱)۔

اسی طرح باغیوں کی طرف سے قاضی بنائے جانے کو ہمارے فقہاء نے صحیح لکھا ہے۔

خصاف کی ’’ادب القاضی‘‘ میں ہے:

’’وإن كان القاضى من أهل العدل وقد ولّاه الخوارج جاز ما يقضي به ثم قضاء هذا الذيولّاه الخوارج من أهل العدل، انماينفذ متى قضى بينهم بالحق حتى لو قضى بينهم بغير حق لم ينفذ‘‘ (الخصاف: ادب القاضى مع شرحه ص/ ۳۱۹)۔

(اگر قاضی عادل لوگوں میں سے ہو اور اسے خارجیوں نے قاضی بنایا ہو تو اس کا فیصلہ معتبر ہوگا، البتہ خارجیوں کی طرف سے بنائے گئے اس قاضی کا فیصلہ اسی وقت نافذ ہوگا جب کہ اس کا فیصلہ برحق ہو، اور اگر اس نے ناحق فیصلہ دیا ہے تو وہ نافذ نہیں ہوگا)۔

۵- غیر مسلم ممالک میں حکومت کی طرف سے جو قضاۃ مقرر ہوتے ہیں، ان کے فیصلے کس حد تک مسلمانوں کے لیے قابل اعتبار ہیں! عموماً ہماری کتب فقہ میں مستقلاً اس موضوع سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ فقہاء احناف نے اس سلسلہ کی جو بعض جزئیات ذکر کی ہیں یا ابن فرحون المالکی نے اس تعلق سے جو فصل قائم کی ہے۔

فصل: في المنع من تنفيذ ماحكم به حاكم من أهل الذمة (۲ابن فرحون المالكي: التبصره ۱/ ۹۳ ۹۴)

ان سب کا تعلق اس حاکم اہل ذمہ سے ہے جسے حکومت اسلامیہ نے عہدۂ قضا تفویض کیا ہو، اور وہ اسلامی حکومت کے زیر اثر ہو، ظاہر ہے یہ ہماری بحث سے خارج ہے۔ جدید مصنفین میں سے شیخ محمد الحسن نے مختصراً اپنی کتاب میں اس موضوع پر روشنی ڈالی ہے۔

(دیکھئے: محمد الحسن: مخاطبات القضاة في الفقه الإسلامي المبحث السادس، دار الأندلس الخضراء، جده)۔

غیر مسلم ججوں کے شرعاً غیر معتبر ہونے کی چار وجوہات ہوسکتی ہیں:

۱- کفر:- جمہور علماء کے نزدیک کفر مانع قضاء ہے۔ البتہ احناف نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ اسلامی حکومت کے غیر مسلم شہریوں کا قاضی، کسی غیر مسلم کو مقرر کیا جاسکتا ہے (ابن عابدین: ردالمحتار ۸/ ۲۳-۲۴)۔

شوافع بھی اس حد تک کے قائل ہیں، البتہ وہ اسے ریاست وزعامت قرار دیتے ہیں، قاضی بنانا نہیں مانتے (دیکھئے: مغنی المحتاج ۴/ ۳۷۵)۔

۲..... کفار کی طرف سے تولیت:- اگرچہ اس بارے میں بھی علماء کی آراء مختلف ہیں، البتہ حافظ ابن الہمام فرماتے ہیں کہ:

’’إذا ولّى الكافر عليهم قاضيًا ورضيه المسلمون صحت توليته بلا شبهة‘‘ (ابن الهمام: فتح القدير ۶/ ۳۶۵)

اس لیے احناف کے نقطۂ نظر سے خرابی کی یہ وجہ اہون ہے۔

۳..... غیر مسلم قاضیوں کے فیصلے غیر شرعی اور کتاب وسنت سے صریح متصادم ہوتے ہیں، وہ انسانوں کے فکر نارسا کے بنائے قوانین کے مطابق فیصلے کرتے ہیں، بسا اوقات مظلوم کی اشک شوئی اور انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنا مشکل ہوجاتا ہے۔

۴.....غیر مسلم قضاۃ جن بینات وقرائن اوراثبات کے وسائل پر اعتماد کرتے ہیں، قضاء شرعی کے لیے ان پر اعتماد درست نہیں ہے۔

مندرجہ بالاحقائق کو سامنے رکھتے ہوئے، اس مسئلہ کا دقت نظری سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے، اتنی بات مسلم ہے کہ کوئی بھی غیر مسلم یا جمہوری حکومت مسلمانوں کو ملکی قوانین سے یکلخت علاحدہ ہو کر اسلامی قانون کے مطابق پرسنل لاء، فوجداری معاملات اور دیگر احکام کے اجراء اور نفاذ کی اجازت نہیں دے سکتی ہے۔ بلکہ عموماً حکومتیں فوجداری اور تعزیراتی قوانین میں تمام شہریوں کے ساتھ یکساں معاملہ روا رکھتی ہیں، اس لیے مسلم اقلیتی ممالک میں، ہم قضاء قاضی سے متعلق جو بھی گفتگو کر رہے ہیں، اس کا تعلق مسلمانوں کے پرسنل لاء اور بعض ان معاملات سے ہے جن میں اپنے مذہب کے مطابق عمل کی اجازت رہتی ہے۔ اس کے لیے ان ممالک کے مسلمانوں پر ضروری ہے کہ وہ آپسی گفت وشنید سے کسی کو اپنا امیر مقرر کر لیں۔ اسی کی زیر نگرانی، تمام اجتماعی امور انجام دیں، اور اسی کی زیر امارت شرعی عدالتیں قائم ہوں، اور مسلمان اس طرح کے مسائل میں اسی دار القضاء سے رجوع کریں اور حکومت سے پرزور مطالبہ کریں کہ حکومت مسلمانوں کی مذہبی آزادی میں روڑا نہ ڈالے۔ مسلمانوں کی طرف سے مقرر کردہ اس قاضی کا فیصلہ شرعی اعتبار سے نافذ العمل ہوگا۔

لیکن اگر شرعی عدالتیں نہ ہوں، اور ملکی عدالتوں میں مسلمانوں کا کیس پہنچے، اب اگر جج یا قاضی مسلمانوں کے پرسنل لاء سے متعلق شرعی قوانین کی روشنی میں ہی مقدمہ فیصل کرتا ہے اور یہی اس ملک کا آئین ہے، تو بظاہر اس کا فیصلہ قابل قبول ہونا چاہیے، کیونکہ ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر باغیوں (جن کی اہلیت شہادت مفقود ہو جاتی ہے) کا قاضی شریعت کے مطابق کوئی فیصلہ کرے، تو امام کی طرف سے مقرر قاضی اس فیصلے کو درست تسلیم کر لے گا

(الخصاف: ادب القاضی ص ۳۱۹)۔

اور کورٹ اگر نکاح وطلاق یا اس جیسے مسائل میں شریعت سے متصادم کوئی فیصلہ دیدے، تو مسلمانوں کے لئے اس کا اتباع جائز نہ ہوگا۔ اور اگر کوئی مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہو جائے کہ فیصلے کے مانے بغیر کوئی چارہ نہ ہو تو ماورائے عدالت اس فیصلے کو شرعی قوانین کے دائرے میں لانے کی مقدور بھر کوشش کرے، جیسے کہ برطانوی عدالت نے محض بیوی کی درخواست پر شوہر کی رضامندی کے بغیر طلاق کا فیصلہ کر دیا۔ تو شوہر کو چاہیے کہ اسے شرع کے مطابق باضابطہ طلاق دے ڈالے۔

شیخ محمد الحسن کہتے ہیں:

''وأما الأقليات المسلمة في البلدان الكافرة فلا يختلف حكمهم عن حكم سكان البلدان المستعمرة۔ إلا أنهم في عصر نا هٰذا الذيصخبت فيه أبواق الديمقراطية، يتعين عليهم أن يحاولوا التميز في كيان مختص بهم ليطالبوا بحكم ذاتي إن لم يسمح بالاستقلال، خصوصًا إذا كانوا ذوى عدد معتبر كمسلمي الهند فإنهم يزيدون على مأتي مليون'' (مخاطبات القضاة فی الفقه الاسلامی / ص ۲۳۳)۔

(غیر مسلم ممالک میں رہنے والی اقلیتوں کا حکم بھی نو آباد ممالک کے باشندگان کے حکم سے مختلف نہیں ہے البتہ ہمارے اس دور میں کہ جب جمہوریت کا نعرہ زور شور سے لگایا جاتا ہے، ان مسلم اقلیتوں پر ضروری ہے کہ وہ اپنے مخصوص ڈھانچے میں علاحدہ تشخص کے لیے کوشاں رہیں۔ تاکہ اگر انھیں مکمل آزادی نہیں تو کم از کم فیصلوں میں ان کی انفرادیت باقی رہے، خاص کر جب وہ بھاری تعداد میں ہوں، جیسے ہندوستان کہ وہاں بیس کروڑ سے زیادہ مسلمان آباد ہیں)۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق وتفریق

مفتی محمد عارف باللہ القاسمی[1]

نکاح کے ذریعہ جو رشتہ ازدواج پیدا ہوتا ہے اس کو ختم کرنے کے لئے طلاق، خلع اور فسخ کے ابواب شریعت نے رکھے ہیں، تا کہ رشتہ ازدواج کو باقی رکھنے میں ناقابل حل دشواریوں کی صورتوں میں اس رشتہ کو ختم کیا جاسکے اور دشواریوں سے بچا جاسکے، شریعت نے مرد کے مزاج میں موجود تحمل کے پیش نظر اس رشتہ کو ختم کرنے کے لئے طلاق واقع کرنے کا اختیار دیا اور عورت کے مزاج وطبیعت کے پیش نظر اس کو طلاق واقع کرنے کا اختیار نہ دیتے ہوئے خلع کے مطالبہ کا حق دیا، تا کہ نامساعد حالات میں وہ اس کے ذریعہ خود کو شوہر سے الگ کر سکے، اسی طرح حاکم خواہ وہ قاضی شرعی ہو یا امیر اس کو ولایت عامہ دیتے ہوئے یہ اختیار دیا کہ وہ بھی شوہر کی نیابت کرتے ہوئے زوجین کے نکاح کو فسخ کر کے دونوں کو جدا کر سکتے ہیں، اس لئے جہاں شوہر کے طلاق کی وجہ سے تفریق واقع ہو جاتی ہے، وہیں شوہر کی نیابت میں شریعت کی جانب سے مقرر کردہ صورتوں میں حاکم اور قاضی کے فیصلہ سے بھی تفریق واقع ہو جاتی ہے۔ علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

''القاضی منصوب لإزالة الظلم فیامره أن یوفیها حقها أو یفرقها فإن أبی ناب عنه فی ایقاء الطلاق''

(مبسوط: باب الایلاء)

(قاضی ظلم کو ختم کرنے پر مامور ہے، اس لئے وہ شوہر کو بیوی کا حق ادا کرنے یا اس کو جدا کر دینے کا حکم دے گا، اور اگر شوہر ان باتوں سے انکار کرے، تو طلاق واقع کرنے میں وہ اس کا نائب ہو جائے گا)۔

علامہ زیلعیؒ لکھتے ہیں:

''إن التفریق بتطلیق الزوج أو بتفریق القاضی'' (تبیین الحقائق: باب الایلاء)۔

(بے شک تفریق شوہر کے طلاق یا قاضی کے تفریق کے ذریعہ ہوتی ہے)۔

ان عبارتوں میں جہاں قاضی کی تفریق کو معتبر مانا گیا ہے وہاں اس سے مراد مسلمان قاضی ہے؛ اس لئے کہ وہ شخص جو قاضی بن سکتا ہے اور جس کا فیصلہ مسلمانوں کے مقدمات میں معتبر اور نافذ ہوگا، اس کے صفات میں سے اس کا مسلمان ہونا ایک بنیادی اور متفق علیہ صفت ہے، جو کہ اس کے قاضی بننے اور اس کے فیصلوں کے نفاذ کے لئے شرط ہے۔ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

''الصلاحیة للقضاء لها شرائط: منها العقل، ومنها البلوغ، ومنها الإسلام، ومنها الحریة، ومنها البصر، ومنها النطق، ومنها السلامة عن حد القذف ... فلایجوز تقلید المجنون والصبی والکافر والعبد والأعمی والأخرس والمحدود فی القذف؛ لأن القضاء من باب الولایة بل هو أعظم الولایات، وهؤلاء لیست لهم أهلیة أدنی الولایات وهی الشهادة فلأن لایکون لهم أهلیة أعلاها أولی'' (بدائع الصنائع ۷/۴)۔

(قضاء کی اہلیت وصلاحیت کے لئے چند شرطیں ہیں: انہیں میں سے عقل ہے اور انہیں میں سے بلوغ، اسلام، حریت، دیکھنے اور بولنے کی صلاحیت اور حد قذف سے بچا رہنا ہے، پس مجنون، بچہ، کافر، غلام، نابینا اور گونگا کو اور جس پر حد قذف جاری کی جاچکی ہو اس کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے؛ اس لئے کہ قضاء ولایت کے باب سے ہے، بلکہ یہ سب سے بڑی ولایت ہے، اور یہ لوگ ادنی ولایت: شہادت کے بھی اہل نہیں، تو ان کو اعلی ولایت بدرجہ اولی حاصل نہیں ہوگی)۔

---

[1] مدرسہ اسلامیہ دار العلوم الربانیہ، حیدر آباد۔

دیگر اوصاف وشرائط میں گرچہ فقہاء کا اختلاف ہے، لیکن اسلام ان شرطوں میں سے ایک ہے جن کا پایا جانا اہلیت قضاء کے لئے تمام فقہاء کے نزدیک ضروری ہے۔ محمد بن احمد دسوقی مالکیؒ لکھتے ہیں:

’’أهل القضاء عدل أی مستحقه عدل ... والعدالة تستلزم الإسلام والبلوغ والعقل والحرية وعدم الفسق‘‘

(حاشية السوق على الشرح الكبير: باب فی القضاء واحكامه)۔

(قضاء کی اہلیت والا وہ ہے جو عادل ہو، یعنی اس کا مستحق وہ شخص ہے جو پیکر عدالت ہو، اور عدالت کے لئے اسلام، بلوغ، عقل، حریت، اور فسق کا مرتکب نہ ہونا لازم ہے)۔

علامہ سلیمان بن عمر الشافعیؒ لکھتے ہیں:

وشرط القاضی كونه أهلا للشهادات بأن يكون مسلما مكلفا حرا ذكرا عدلا سميعا بصيرا ناطقا‘‘

(حاشية الجمل: كتاب القضاء)۔

(قاضی کی شرط اس کا شہادت کا اہل ہونا ہے، اس طور پر کہ وہ مسلمان ہو، مکلف ہو، آزاد ہو، مرد ہو، عادل ہو، سننے، دیکھنے اور بولنے کی صلاحیت رکھتا ہو)۔

ابوعبداللہ محمد بن مفلح حنبلیؒ لکھتے ہیں:

’’ويشترط كون القاضی بالغا عاقلا ذكرا مسلما عدلا‘‘ (الفروع: كتاب القضاء: شروط القاضی)۔

(قاضی کا بالغ، عاقل، مذکر، مسلمان اور عادل ہونا شرط ہے)۔

مذاہب اربعہ کے ان فقہاء کی تصریحات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قاضی کا مسلمان ہونا اس کی اہلیت قضاء کے لئے ضروری ہے؛ کیوں کہ اللہ نے ارشاد فرمایا ہے:

"ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (سورۃ النساء: ۱۴۱)۔

(اور اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ کی راہ ہرگز نہیں دے گا)۔

بہر حال جب غیر مسلم میں اہلیت قضاء نہ ہونے کی وجہ سے اس کو قاضی بنانا درست نہیں تو اگر کسی جگہ پر حاکم یا قاضی غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں درست نہیں ہوگا اور ایسے قاضی کے شوہر پر ولایت نہ ہونے کی وجہ سے اس کا فیصلہ فرقت معتبر نہ ہوگا۔ علامہ شامی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں:

’’إن شروط الشهادة من الاسلام والعقل والبلوغ والحرية وعدم العمى والحد فی القذف شرط لصحة توليته ولصحة حكمه بعدها‘‘ (رد المحتار: ۵/ ۳۵۳)۔

(بے شک شہادت کی شرطیں: یعنی مسلمان ہونا، عاقل وبالغ ہونا، آزاد ہونا، نابینا اور محدود فی القذف نہ ہونا، اس کے قاضی بنائے جانے کے لئے اور قاضی بنائے جانے کے بعد اس کے فیصلہ کے درست ہونے کے لئے شرط ہیں)۔

علامہ شامی کی عبارت ولصحۃ حکمہ بعدھا سے واضح ہوتا ہے کہ ایسے قاضی کے فیصلے درست اور نافذ نہیں ہوں گے جن میں معتبر لازمی اوصاف موجود نہ ہوں، اسی طرح علامہ ابن ہمامؒ، علامہ محمود البخاریؒ، علامہ شیخی زادہؒ وغیرہ کی عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر مقدمات دائر کرنے کے وقت یا فیصلہ سنانے کے وقت قاضی اہلیت قضا کا حامل نہیں مثلاً مسلمان نہیں ہے تو اس کا فیصلہ مسلمانوں کے مقدمات میں نافذ نہیں ہوگا۔

(فتح القدیر: کتاب القضاء: باب التحکیم، المحیط البرھانی: ۸۶/۴، مجمع الانھر: ۲۴۱/۳)۔

اس لئے غیر مسلم عدالت اور اس کے قاضی کے فیصلے سے نکاح ختم نہیں ہوگا اور زوجین کے درمیان تفریق واقع نہیں ہوگی۔ فتاوی دار العلوم میں مذکور ہے:

حاکم وقت کافر کا حکم اور قضاء در باب فسخ نکاح معتبر نہیں...... سرکار کے کسی ملازم کا حکم قضائے قاضی نہیں کہا جاسکتا، اس لئے اگر سرکاری جج کافر ہیں تو وہ دار الاسلام میں بھی قاضی نہیں ہوسکتا (فتاوی دار العلوم دیوبند: ۸/ ۱۵۲)۔

ہاں اس حکم عام سے وکالت وتفویض کی صورتیں مستثنیٰ ضرور ہوں گی؛ کیونکہ ان صورتوں میں تفریق قاضی کی ولایت عامہ کی وجہ سے نہیں بلکہ شوہر کی جانب سے دیئے گئے اختیار کی وجہ سے ہوگی، جیسا کہ اگلی سطور میں اس کی تفصیل مذکور ہے۔

شوہر کی درخواست طلاق کے بعد غیر مسلم عدالت کے فیصلہ سے فرقت:

اگر شوہر غیر مسلم عدالت میں رشتہ نکاح کو ختم کرنے کی درخواست دے، کہ میرے حق میں اس نکاح کو ختم کردیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرکے نکاح کے ختم ہونے کا فیصلہ سنائے، تو اس سے رشتہ نکاح ختم ہوجائے گا، اور اس صورت میں غیر مسلم قاضی کا فیصلہ درحقیقت شوہر کے وکیل بالطلاق ہونے کی وجہ سے معتبر ہوگا، کیونکہ شوہر کی درخواست توکیل طلاق کے درجہ میں ہے، اور عدالت کا فیصلہ شوہر کی جانب سے دیئے گئے اختیار کو نافذ کرنے کے درجہ میں ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں:

''وإن قال لرجل: طلق امرأتي فله أن يطلقها في المجلس وبعده'' (فتح القدير: كتاب الطلاق: فصل في المشية)۔

(جب شوہر نے کسی سے کہا کہ میری بیوی کو طلاق دے دو تو اسے یہ اختیار ہے کہ وہ اس پر مجلس کے بعد بھی طلاق واقع کردے)۔

علامہ ابویحییٰ زکریا بن محمد زکریا انصاری شافعیؒ لکھتے ہیں:

''ويصح توكيل كافر في نكاح كتابية ولو لمسلم؛ لأنه يملك نكاحها لنفسه وكذا في طلاق مسلمة'' (اسنى المطالب: كتاب الوكالة، الباب الاول)۔

(کتابیہ کے نکاح کے سلسلہ میں اگرچہ نکاح مسلمان سے ہو کافر کو وکیل بنانا درست ہے: اس لئے کہ وہ (مؤکل) اس سے اپنا نکاح کرنے کا مالک ہے، اسی طرح مسلم عورت کو طلاق دینے کا بھی کافر کو وکیل بنانا درست ہے: اس لئے کہ وہ (مؤکل) اس کو طلاق دینے کا مالک ہے)۔

غیر مسلم عدالت کے فیصلہ کو قبول کرنے پر شوہر کے دستخط کا حکم:

بعض دفعہ عورت غیر مسلم عدالت میں جاکر رشتہ نکاح کے ختم کرنے کا مطالبہ کرتی ہے، عدالت شوہر کو بلاکر اس سے اس بات پر دستخط لیتی ہے کہ عدالت کا جو فیصلہ ہوگا وہ اسے منظور اور قبول ہوگا۔ پھر عدالت کارروائی کے بعد تفریق کا فیصلہ کرتی ہے، اس صورت میں بھی عدالت کا فیصلہ نافذ مانا جائے گا اور رشتہ نکاح ختم ہوجائے گا؛ کیونکہ یہ صورت درحقیقت تفویض طلاق پر اکراہ کی ہے: اس لئے کہ عدالت کا کسی سے کسی چیز کا مطالبہ ایسا لازمی امر ہوتا ہے جس سے انکار کی گنجائش نہیں ہوتی، اور انکار کی صورت میں اس کے منفی نتائج ہوتے ہیں، اور اکراہ کی صورت میں بھی تفویض طلاق درست ہوتی ہے اور تفویض سے حاصل ہونے والے اختیار کو نافذ کرنے سے طلاق بھی واقع ہوجاتی ہے۔ علامہ سرخسی علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں:

''لو أكره بوعيد تلف حتى يجعل عتق عبده في يد هذا الرجل أو طلاق امراته ولم يدخل بها ففعله فطلق ذلك الرجل المرأة أو أعتق العبد وقع الطلاق والعتاق؛ لأن الإكراه لايمنع صحة الإعتاق والطلاق'' (مبسوط: كتاب الاكراه: باب الاكراه على مايجب به عتق أو طلاق)۔

(اگر کسی عضو کو تلف کردینے کی دھمکی دے کر مجبور کیا تاکہ اس کے غلام کو آزاد کرنے یا اس کی غیر مدخول بہا بیوی کو طلاق دینے کا اختیار اسے حاصل ہوجائے، چنانچہ اس نے اختیار دے دیا، اور اس مرد نے عورت کو طلاق دے دی، یا غلام کو آزاد کردیا تو طلاق اور آزادی واقع ہوجائے گی؛ اس لئے کہ اکراہ آزادی اور طلاق کے واقع ہونے میں مانع نہیں ہے)۔

شوہر کے دستخط کے بغیر یا شوہر کی غیر حاضری میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ:

ہاں اگر عدالت میں عورت کی درخواست کے بعد عدالت کی جانب سے شوہر سے دستخط کے مطالبہ پر شوہر دستخط سے انکار کردے، یا شوہر عدالت میں حاضر ہی نہ ہو، اور پھر عدالت عورت کی تفریق کا فیصلہ سنادے، تو اس صورت میں تفریق کا فیصلہ معتبر ہوگا یا نہیں؟

اس صورت مسئلہ میں تھوڑی تفصیل ہے، یوروپی ممالک میں جہاں نکاح کے امور عدالت کی زیر نگرانی انجام دئے جاتے ہیں، یا شرعی طور پر ایجاب وقبول

کے بعد قانونی کارروائی عدالت میں انجام دینا ضروری ہوتا ہے، وہاں بوقت نکاح یا بوقت کارروائی شوہر کی جانب سے حاکم و قاضی کو طلاق کی تفویض بھی کرنی ہوتی ہے، کہ عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ ہم دونوں کے مابین تفریق کردے۔ لبنان کے سابق قاضی شرعی فیصل مولوی اپنے ایک فتوی میں لکھتے ہیں:

یوروپی قوانین اجمالی طور پر قاضی کو طلاق دینے کا اختیار دیتے ہیں، پس جب مسلمان یوروپی قانون کے مطابق عقد نکاح کرتا ہے تو گویا وہ قاضی کو طلاق دینے کے اختیار کے قانون کو ماننے کا صراحۃً اقرار کرتا ہے (فتوی:۱۰۲۷، www.mawlawi.net)۔

اور اگر صراحۃً اس کو تسلیم کرنے کا اقرار نہ کرے پھر بھی قاعدہ المعروف بالعرف کالمشروط شرطًا (قواعد الفقہ لمحمد عمیم الاحسان المجددی البرکتی: ۲۲۴)۔ کے تحت یورپی معاشرہ اور یوروپی عدالتوں میں اس قانون کے معروف و مشروط ہونے کی وجہ سے عدالت کی زیر نگرانی عقد نکاح انجام دینے کی صورت میں وہ اس کو تسلیم کرنے والا اقرار دیا جائے گا۔

پس اگر زوجین ان ممالک کے رہنے والے ہوں یا ان میں کا کوئی ایک ان ممالک کا رہنے والا ہو اور وہاں کے قانون کے مطابق عقد نکاح کو انجام دیا گیا ہو، یا شرعی طور پر ایجاب وقبول کے بعد عدالتی طور پر نکاح کی کارروائی انجام دی گئی ہو، پھر عورت کی درخواست پر عدالت تفریق کا فیصلہ شوہر کی حاضری کے بغیر کرتی ہے تو اس فیصلہ سے تفریق واقع ہو جائے گی؛ کیونکہ عدالت کو شوہر کی جانب سے تفویض طلاق کی وجہ سے بحیثیت وکیل تفریق واقع کرنے کا اختیار حاصل ہے؛ کیونکہ اس صورت میں عدالت کی حیثیت وکیل کی ہے، اور یہ بات بیان کی جاچکی ہے کہ غیر مسلم وکیل کی تفریق بھی شریعت میں معتبر ہوتی ہے۔

لیکن عدالت کی جانب سے جو فیصلہ ہوگا اس کو تسلیم کرنے پر دستخط کرنے سے عدالت کے سامنے انکار کی صورت میں عدالت کی جانب سے تفریق کا فیصلہ معتبر نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اس مسئلہ میں غیر مسلم عدالت کی حیثیت ایک وکیل سے زیادہ نہیں ہے، اور کسی کو طلاق واقع کرنے کا وکیل بنانے کے بعد اس کی وکالت کو ختم کرنے کا شوہر کو اختیار رہتا ہے۔

''ان للموکل أن یعزل وکیل الطلاق (البحر الرائق: کتاب الطلاق، فصل فی المشیۃ)۔

چونکہ اس صورت میں شوہر فیصلہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر رہا ہے، جب کہ وہ اس کو پہلے وکیل بنا چکا ہے، تو گویا دستخط سے انکار اس معنی میں ہے کہ اگر عدالت تفریق کا فیصلہ کرتی ہے تو وہ ہمیں تسلیم نہیں، اس طرح وہ تفریق واقع کرنے کے اس اختیار کو سلب کر لے رہا ہے جو اس نے پہلے بحیثیت وکیل عدالت کو دیا تھا، اور اگر فیصلہ کے بعد دستخط سے انکار کی صورت پیش آئی تو چونکہ تفریق واقع کرنے کے وقت عدالت کی وکالت باقی تھی، اس لئے یہ تفریق معتبر ہونی چاہئے۔

ہاں اگر عدالت کو ایسے الفاظ میں طلاق تفویض کی گئی ہے جس میں شوہر کو رجوع کا اختیار باقی نہیں رہتا (اور عموماً ایسا ہی ہوتا ہے) تو پھر اس صورت میں اس کا دستخط سے انکار کرنا عدالت کی وکالت کو ختم نہیں کرسکتا، اور اس صورت میں دستخط سے انکار کے باوجود تفریق کا فیصلہ معتبر ہوگا۔ مثلاً شوہر کی جانب سے تفویض ان الفاظ میں ہو کہ اگر عدالت میری بیوی کو مجھ سے جدا کرنا چاہے تو اسے یہ اختیار ہے، یا میری بیوی کو عدالت جب بھی مجھ سے جدا کرنا چاہے کرسکتی ہے، تو پھر اس صورت میں اسے رجوع کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ یہ توکیل کے بجائے تملیک ہے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

''فإن قیدہ بالمشیئۃ بأن قال لہ: طلق امرأتی إن شئت، فھذا تملیک عند أصحابنا الثلاثۃ'' (بدائع الصنائع: ۳/ ۱۲۳)

(اگر طلاق واقع کرنے کے اختیار کو مشیت کے ساتھ مقید کر دیا، اور اس سے اس طرح کہا:

اگر تو چاہے تو میری بیوی کو طلاق دے دے، تو یہ ہمارے تینوں اصحاب (امام ابوحنیفہ اور صاحبین) کے نزدیک تملیک ہوگی)۔

اور وکیل کی وکالت ختم کرنے کے اختیار کی طرح تملیک کو ختم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، علامہ محمود البخاریؒ لکھتے ہیں:

''وھذا النوع من التملیک لایقبل الرجوع'' (المحیط البرہانی)۔

(اس طرح کی تملیک رجوع کو قبول نہیں کرتی)۔

یہ تفصیل تو ان ممالک کے پس منظر میں ہے جن میں عقد نکاح کو عدالت کی نگرانی میں کرنا یا اس کی عدالتی کارروائی کرنا ضروری ہوتا ہے، اور عقد نکاح کی کارروائی کے ضمن میں شوہر کی جانب سے عدالت کو طلاق کی تفویض قانونی طور پر کرنی ہوتی ہے، لیکن اگر زوجین یا ان میں کا کوئی ایک ان ممالک کے رہنے والے ہوں جن ممالک میں نکاح کے لئے عدالت کی نگرانی ضروری نہیں، یا جہاں عدالت کو تفویض طلاق کا قانون نہیں ہے، اور ان کا نکاح تفویض طلاق کے

قانون کو مانے بغیر ہوا ہے، پھر ایسی صورت میں عورت ان ہی ممالک کے غیر مسلم عدالت سے طلاق وتفریق کا مطالبہ کرے، یا کسی دوسرے ملک (جہاں تفویض طلاق کا قانون ہے) کے غیر مسلم عدالت سے طلاق کا مطالبہ کرے، جبکہ ان کا نکاح اس ملک میں نہیں ہوا ہے یا اس کی کارروائی اس ملک میں نہیں ہوئی ہے، اور عدالت شوہر کے جانب سے فیصلہ کو قبول کرنے کے دستخط کے بغیر یا اس کی حاضری کے بغیر عورت کے حق میں فیصلہ کردے اور تفریق کا فیصلہ صادر کردے، تو اس صورت میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ تفریق معتبر نہیں ہوسکتا، کیونکہ غیر مسلم عدالت اور اس کے غیر مسلم قاضی کو شوہر پر ایسی ولایت حاصل نہیں ہے جس سے اسے تفریق کا حق ہو، جیسا کہ یہ بات لکھی جاچکی ہے کہ غیر مسلم حاکم وقاضی کو مسلمان شوہر کی نیابت میں تفریق کا حق حاصل نہیں، اور تفویض طلاق کے نہ ہونے یا عدالت کے فیصلہ کو قبول کرنے پر شوہر کے رضامند نہ ہونے کی وجہ سے اس غیر مسلم عدالت کی حیثیت وکیل کی بھی نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں تفریق واقع نہیں ہوگی۔

غیر مسلم ممالک اور غیر مسلم عدالتوں میں مسلم جج کی حیثیت:

غیر مسلم حکومت کی عدالت میں اگر کوئی مسلمان جج کے عہدے پر فائز ہو اور وہ اپنے عمومی فرائض کے تحت زوجین کے مابین تفریق سے متعلق مقدمات کی سماعت بھی کرتا ہو اور پھر تفریق کا فیصلہ بھی صادر کرتا ہو تو اس صورت میں اس کی حیثیت مسلم حاکم وقاضی کی ہوسکتی ہے، بشرطیکہ غیر مسلم حکومت اور اس کی عدالت کے اصول اور قوانین اس کو اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کرنے اور حق کے اظہار کی اجازت دیتی ہو، اور اسلامی قانون کے مغائر فیصلوں اور ناحق فیصلوں پر اس کو مجبور نہ کرتی ہو، اور وہ اپنے فیصلوں کے صادر کرنے میں بااختیار ہو، کیونکہ اس کا غیر مسلم حکمراں کی عدالت میں جج بننا اور اس عہدہ کو قبول کرنا درست ہے اور اس کے مسلمان ہونے کی وجہ سے اس کے فیصلے مسلمانوں پر نافذ ہوں گے۔ علامہ حصکفی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

''ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولوکان کافرا إلا اذا کان یمنعه عن القضاء بالحق فیحرم'' (الدر المختار علی ہامش رد المحتار ۵/ ۳۶۷، مجمع الانہر ۲/ ۲۱۸)۔

(قضاء کو عادل اور ظالم سلطان سے اگر چہ کہ وہ کافر ہی کیوں نہ ہو قبول کرنا جائز ہے، لیکن اگر وہ اسے حق فیصلہ سے روکتا ہو تو حرام ہے)۔

فتاویٰ دار العلوم میں ہے:

حاکم جو گورنمنٹ کی طرف سے مقرر ہے اگر وہ مسلمان ہے تو وہ قائم مقام قاضی ہو جاتا ہے (فتاوی دار العلوم دیوبند: ۸/ ۱۴۸)۔

ایک دوسرے فتوی کے جواب میں مذکور ہے:

حاکم عدالت جو کہ مسلمان ذی اختیار ہو جیسے جج وغیرہ ان کو بھی حکم قضاۃ کا اس بارے میں دیا گیا ہے کہ ان کا فیصلہ معتبر ہے (حوالہ سابق)۔

اوپر کی تحریروں میں مسلم جج کو قاضی شرعی کا درجہ دینے میں یہ شرط ملحوظ ہے کہ وہ بااختیار ہو، وہ محض اس غیر مسلم عدالت کا ترجمان نہ ہو، چنانچہ اگر وہ بااختیار نہ ہو، بلکہ وہ اسی عدالت کی ترجمانی کا حق رکھتا ہو تو پھر اس کے فیصلوں کا بھی وہی حکم ہونا چاہئے جو کہ اس غیر مسلم عدالت کے فیصلوں کا ہے، کیونکہ ایسا مسلم جج اپنے فیصلوں میں کسی بھی درجہ میں اسلامی اصول وضوابط کا پابند نہیں ہوگا، بلکہ وہ اس عدالت کے اصول وضوابط کی پیروی کرے گا، حتی کہ وہ غیر مسلم عدالت کے ان اصولوں کا بھی پابند ہوگا اور انہیں اختیار کرے گا جو صراحۃ اسلام کے معارض ہوں گے، اس لئے اس مسلم جج کی حیثیت عدالت کے ترجمان کی سی ہوگی، اس لئے اس کے فیصلوں کا حکم اس عدالت کے فیصلوں کے حکم سے مختلف نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ ایسے حالات میں جب کہ وہ حق کے اظہار کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور عدالت کے بعض ظالمانہ قوانین کو نافذ کرنے پر مجبور ہو تو خود اس کے لئے اس عہدہ کو قبول کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ درمختار کی عبارت میں یہ بات ماقبل میں ذکر کی گئی ہے۔

میرے خیال سے موجودہ دور میں عام طور پر مسلم ججوں کی حالت تقریبا یہی ہے کہ وہ کسی بھی درجہ میں اس بات کا حق نہیں رکھتے کہ وہ ان صورتوں میں جن میں عدالت کے اصولوں کے تقاضے شرعی اصولوں کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہ ہوں، وہ ان صورتوں میں شرعی اصولوں کے مطابق مقدمات کی سماعت کریں اور شرعی تقاضوں کے مطابق فیصلے صادر کردیں، مثلاً:

(۱) زنا کا ارتکاب زوجین کے مابین تفریق کے اسباب میں سے ایک ہے، مروج غیر مسلم عدالتی نظام میں کسی مسلم جج کے سامنے اگر شوہر بیوی کے زنا کے

ارتکاب کی وجہ سے تفریق کے مطالبہ کا مقدمہ پیش کرے، تو یہ مسلم جج تفریق کا فیصلہ اسی صورت میں کرے گا، جب کہ بیوی اپنے جرم کا اقرار کر لے یا شوہر اس کے ارتکاب زنا پر گواہ پیش کردے۔ لیکن اگر بیوی اقرار نہ کرے اور شوہر کے پاس گواہ بھی نہ ہو تو اس صورت میں وہ مسلم جج تفریق کا فیصلہ نہیں کرے گا، جبکہ اسلامی اصول کے مطابق اس صورت میں لعان واجب ہے اور لعان کے بعد قاضی تفریق کا فیصلہ کردے گا، اور لعان کے بعد تفریق کرنا لعان کے حکم واجبی میں سے ہے۔ (بدائع الصنائع: باب اللعان)۔

(۲) مروج انگریزی غیر مسلم عدالتوں میں زوجین کو طلب طلاق کا یکساں حق دیا جاتا ہے، چنانچہ اگر عورت طلاق لیتی ہے تو اس صورت میں مرد کو یہ حق نہیں ہوتا کہ وہ اس کے بدلے میں مال طلب کرے، یا دی گئی مہر کی واپسی کا مطالبہ کرے۔ ظاہر ہے کہ ایسے کسی مقدمہ میں غیر مسلم عدالت کا مسلم جج یہ فیصلہ نہیں کرسکتا کہ عورت مہر میں دی گئی رقم کو واپس کر کے یا خلع کے بدلے میں مال دے کر خلع لے لے، جب کہ ایسی صورت میں اسلامی قانون شوہر کو خلع کے بدلے میں مہر کی واپسی یا کسی دوسرے مال کے مطالبہ کا حق دیتا ہے (بدائع الصنائع: کتاب الطلاق، فصل فی حکم الخلع)۔

(۳) تفریق واقع ہونے کی صورت میں غیر مسلم عدالت کا مسلم جج اس عدالت کے قانون کے مطابق عدت کے بعد بھی عورت کا نفقہ اس پر متعین کرتا ہے، جبکہ اسلامی قانون میں عورت نفقہ کی حقدار صرف عدت کے گزرنے تک ہوتی ہے (بدائع: فصل فی سبب وجوب هذه النفقة)۔

(۴) تفریق کی صورت میں غیر مسلم عدالت کا مسلم جج بھی جائیداد میں عموماً نصف نصف کی تقسیم نافذ کرتا ہے۔ جب کہ اسلامی اصول حقیقی ملکیت کا اعتبار کرتی ہے اور حقیقی مالک کو اس کا مال دیتی ہے۔

یہ چند مثالیں ہیں جن سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عموماً غیر مسلم عدالت کے مسلم جج کی حقیقت اس غیر مسلم عدالت کے ترجمان کی ہے، اور وہ اسی غیر مسلم عدالت کے قانون کو نافذ کرنے کی اہلیت رکھتا ہے، اور اسی کے قانون کے مطابق فیصلہ کرتا ہے، اس لئے اس کا فیصلہ حاکم شرعی یا قاضی شرعی کے فیصلہ کی طرح معتبر نہیں ہونا چاہئے، بلکہ اس کا فیصلہ اسی عدالت کے فیصلہ کے حکم میں ہونا چاہئے، جس کا یہ قاضی ہے، اور غیر مسلم عدالت کے فیصلہ سے جن صورتوں میں تفریق واقع نہیں ہوتی ان صورتوں میں اس مسلم جج کے فیصلہ سے بھی تفریق واقع نہیں ہونی چاہئے، ہاں اگر وہ بااختیار ہے تو پھر اس کو قاضی شرعی کے قائم مقام ماننے کی شرعاً اجازت ہے۔

خلاصہ:

ایسا قاضی جس کے فیصلے مسلمان کے مقدمات میں شرعاً معتبر ہوں اور اسے مسلمانوں کے نکاح کو فسخ کرنے کی ولایت حاصل ہو، اس کے لئے مسلمان ہونا ضروری ہے، اس لئے غیر مسلم جج کے فیصلۂ فرقت سے فرقت واقع نہیں ہوگی، البتہ اگر وہ جج شوہر کی طرف سے وکیل بن جائے اور کسی طرح چاہے عقد نکاح کے وقت یا بعد میں شوہر اس کو فرقت واقع کرنے کا وکیل بنانے کو منظور کرلے اور پھر وہ اپنی حق وکالت کو استعمال کرتے ہوئے فرقت کا فیصلہ صادر کرے تو اس کے اس فیصلہ سے فرقت واقع ہوجائے گی۔ البتہ غیر مسلم عدالت وحکومت میں اگر کوئی جج مسلمان ہو اور وہ اپنے عمومی فرائض کے ساتھ فسخ وتفریق کے مقدمات کی سماعت کرتا ہو تو اس کی حیثیت قاضی شرعی کی ہے اور اس کا فیصلہ فرقت معتبر ہے، اور اس سے فرقت واقع ہوجائے گی، بشرطیکہ وہ بااختیار جج ہو، اور اس کی حیثیت محض اس غیر مسلم عدالت کے ترجمان کی نہ ہو۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ حاصل کئے گئے طلاق کا شرعی حکم

مفتی محمد عثمان بستوی[1]

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق دینے اور طلاق حاصل کرنے کی چند صورتیں بنتی ہیں:

۱- شوہر اپنی رضا سے غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق دلوائے۔

۲- زوجین اپنا معاملہ کسی غیر مسلم عدالت کے سپرد کردیں کہ عدالت اپنی صواب دید کے مطابق جو فیصلہ چاہے کرے۔

۳- شوہر طلاق دینے پر راضی نہ ہو اور بیوی عدالت میں مقدمہ دائر کرکے شوہر کی مرضی کے خلاف غیر مسلم عدالت سے فیصلہ کروالے۔

اور سوال میں غیر مسلم عدالت سے طلاق دلوانے کی جو صورتیں مذکور ہیں وہ اسی مذکورہ بالا صورتوں میں سے کسی میں داخل ہوجاتی ہیں۔

اس لئے ہم اب ان مذکورہ بالا صور ثلثہ کے مطابق تفصیل سے گفتگو کرتے ہیں۔

شوہر کا بذریعہ عدالت اپنی رضا سے طلاق دلوانا:

عدالت یا کسی غیر کے واسطہ سے اگر طلاق دلوائی جائے تو اس کی کل تین صورتیں بنتی ہیں: ۱-تفویض، ۲-توکیل، ۳-رسالت۔

''فی الدر ما یوقعہ غیرہ بإذنہ أنواعہ ثلثۃ: تفویض، توکیل، رسالۃ'' (در مختار ج۴، ص ۵۵۲ م، ز)۔

تفویض:

عدالت یا کسی غیر کو طلاق کا اختیار اس طرح دینا کہ خود اس کو اس کی مرضی اور مشیت کا پابند بنادیا جائے اور وہ شوہر کے امر کو ملحوظ رکھنے کا پابند نہ ہو تو اس کو شرعاً تفویض اور تملیک کہتے ہیں اور خود بیوی کو اختیار دینا بہر صورت تفویض اور تملیک ہے۔

''ذکر فی الفتح فی فصل المشیۃ أن صاحب الھدایۃ جعل مناط الفرق بین التملیک والتوکیل مرۃ بأن المالک یعمل برأی نفسہ، بخلاف التوکیل، ومرۃ بأنہ عامل لنفسہ بخلافہ ... إلی أن قال بعد ما بحث فی الأولین أن الفرق الثالث أصوب، (شامیۃ ج۴، ص ۵۵۲ م، ز)۔

وفی البدائع وجہ الفرق بین المطلق والمقید وھو أن الأجنبی فی المطلق یتصرف برأی الغیر وتدبیرہ ومشیتہ فکان توکیلاً لا تملیکاً، أما المقید فإنما یتصرف عن رأی نفسہ وتدبیر نفسہ ومشیتہ وھذا معنی المالکیۃ وھو التصرف عن مشیتہ وھذا فرق واضح بحمداللہ، قولہ لامرأتہ: طلقی نفسک لا یمکن أن یجعل توکیلاً الخ (بدائع ج۳، ص ۱۹۳)۔

تفویض کے احکام:

۱- اگر طلاق دینے کا مالک کسی غیر کو بنائے اور اس کے ساتھ اس کی وضاحت بھی کردے کہ وہ جب چاہے میرے سپرد کردہ اختیار کی بنا پر طلاق دے سکتا ہے تو

---

[1] مدرسہ ریاض العلوم گورینی، جونپور۔

ایسے شخص کو طلاق دینے کا عمومی اختیار حاصل ہوجاتا ہے، لیکن اگر مطلق اختیار دے اور اسکے عموم کی وضاحت نہ کرے تو اس وقت صرف اسی مجلس میں طلاق دینے کا اختیار ہوگا، مجلس کے بعد طلاق دینے کا اختیار باقی نہ رہے گا۔

۲- جس کو طلاق کا اختیار سپرد کردیا جائے تو پھر اس سے اسکے اختیار کو باطل کرنے کا اور اپنے سپرد کردہ اختیار کو واپس لینے کا حق نہ رہے گا۔

۳- مجنون اور صبی لایعقل کو بھی طلاق کا مالک بنایا جاسکتا ہے۔ في الدر المختار:

''ففي التمليك لايرجع ولا يعزل ولا يبطل بجنون الزوج ويتقيد بمجلس (إلا إذا زادت متى شئت أو متى ماشئت أو إذا شئت أو إذا ماشئت فلا يتقيد بالمجلس) ولا (يتقيد) بعقل فيصح تفويضه لمجنون، و صبى لايعقل (الدر المختار ج۳، ص ۵۵، ۵۵۴)۔

غیر مسلم کو طلاق کی تفویض:

اس مسئلہ کو سمجھنے سے پہلے چند باتیں لکھی جاتی ہیں:

(۱) تفویض میں دو معنی پائے جاتے ہیں: ایک تملیک کا معنی، دوسرے تعلیق کا معنی، یعنی شوہر اپنی بیوی سے یہ کہتا ہے کہ اگر فلاں نے تم سے ''أنت طالق'' کہا تو تم کو طلاق، اس معنی تعلیق کی وجہ سے مجنون وغیرہ کو بھی طلاق سپرد (تفویض) کرنا صحیح ہے، اور اس معنی کی بناء پر اگر کسی عاقل کو طلاق سپرد کیا پھر وہ مجنون ہوگیا تو جس شرط پر تفویض کیا تھا وہ شرط (صفت عقل) تعلیق کے فوت ہونے کی وجہ سے تعلیق باطل ہوجائے گی اور عاقل کا مجنون ہونے کے بعد طلاقِ مفوض دینا بھی صحیح نہیں ہوگا۔

''وبيانه ما في البحر عن المحيط: لو جعل أمرها بيد صبى لايعقل أو مجنون فذلك إليه مادام في المجلس. لأن هذا تمليك في ضمنه تعليق، فإن لم يصح باعتبار التمليك يصح باعتبار معنى التعليق فصححناه باعتبار التعليق، فكأنه قال، إن قال لك المجنون: أنت طالق فأنت طالق ... وفي تفويض الطلاق وإن كان لا عهدة أصلا، لكن الزوج حين التفويض لم يعلق إلا على كلام عاقل. فإذا طلق وهو مجنون لم يوجد الشرط بخلاف ما إذا فوض إلى مجنون ابتداً وإن لم يعقل أصلًا، فإنه يصح باعتبار معنى التعليق'' (شامی ۴/ ۵۵۶)۔

مذکورہ بالا توضیحات وتشریحات سے معلوم ہوگیا کہ غیر مسلم کو طلاق کا مالک بنانا صحیح اور درست ہے اور اس پر تفویض کے تمام احکام جاری ہوں گے، یعنی اگر تفویض مطلق ہے تو اختیار مجلس کے ساتھ خاص رہے گا اور اگر تفویض عام ہے تو اس صورت میں مجلس کے ساتھ تخصیص نہ ہوگی بلکہ اس کو عام اختیار حاصل ہوگا۔

توکیل:

بیوی کے علاوہ کسی دوسرے کو طلاق دینے کا مجاز اُمر آمر کا لحاظ رکھتے ہوئے بنایا جائے خود اس کو اس میں اپنی مرضی ومشیت شامل کرنے کا اختیار نہ ہو، اس وجہ سے کہ اگر اس کو اپنی مرضی ومشیت استعمال کرنے کا اختیار ہو تو یہ توکیل نہیں بلکہ تفویض وتملیک بن جائے گی۔

''لو أضاف الأمر بالتطليق إلى الأجنبي ولم يقيده بالمشية كان توكيلا بالإجماع'' (بدائع ۳/ ۱۹۴)۔

''طلقي ضرتك أو قوله لأجنبي: طلق امرأتي يصح رجوعه، لأنه توكيل محض، إلا إذا علقه بالمشية فيصير تمليكا لا توكيلًا'' (در مختار ۴/ ۵۵۵)۔

توکیل کے احکام:

۱- جس کو طلاق دینے کا وکیل بنایا جائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ جب چاہے طلاق دے دے، البتہ اگر اس اختیار کو کسی وقت اور زمانے کے ساتھ مخصوص کردے تو اس وقت کے علاوہ کسی دوسرے وقت طلاق دینے کا اختیار نہیں رہے گا۔

۲- جس کو طلاق دینے کا وکیل بنایا گیا ہے مؤکل جب چاہے اس کو معزول کردے اور اپنے سپرد کردہ اختیار کو واپس لے لے۔

۳- وکیل اگر توکیل کے بعد مجنون ہوجائے تو اس کی وکالت باطل ہوجائے گی اور اس کا کوئی تصرف نافذ نہ ہوگا بخلاف اس کے کہ اگر کسی ایسے مجنون کو وکیل بنائے جو سپرد کئے گئے معاملہ کو سمجھتا ہو اور وہ اس کے بعد اس معاملہ کو انجام دے تو اس کا تصرف نافذ وصحیح ہوگا۔ اس وجہ سے کہ اگر توکیل کے بعد جنون طاری ہو تو اس میں چونکہ مؤکل نے ذمہ داری وکیل کے سپرد کی تھی اور جنون کے بعد وکیل ان ذمہ داریوں کا اہل نہیں رہ گیا، اس لئے اس کی وکالت باطل ہوجائے گی بخلاف اس کے کہ اگر اسکو حالتِ جنون (مذکورہ) میں وکیل بنایا جائے تو اس صورت میں مؤکل ساری ذمہ داری اپنے ذمہ باقی رکھتا ہے اور وکیل مجنون کو صرف قاصد و پیغامبر کا درجہ دیتا ہے، اس لئے وکیل مجنون جو تصرف کرے گا وہ درحقیقت مؤکل کا تصرف بن کر صحیح و نافذ ہوگا۔

غیر مسلم کو طلاق کی توکیل:

اس کو سمجھنے سے پہلے چند امور تحریر کئے جاتے ہیں:

۱- باب طلاق میں وکیل من وجہٍ قاصد اور رسول ہوتا ہے۔

''وفی کل عقد لابد من إضافته إلی مؤکله کنکاح وخلع وکتابة تتعلق بمؤکله لابد لکونه فیها سفیرا محضًا۔ ولو أخرج الکلام فی الطلاق مخرج الوکالة بأن أضافه إلی نفسه صح إلا فی النکاح، والفرق أنه فی الطلاق أضافه إلی الموکل معنی'' (شامی ۸/۲۴۶)۔

۲- وکیل طلاق دینے میں اپنے مؤکل کا من وجہ نائب بھی ہوتا ہے، اس لئے اس کے اندر نیابت کی اہلیت کا ہونا بھی شرط ہے۔ (دلیل ۳ کے ذیل میں ملاحظہ ہو)

۳- اس میں (توکیل میں) بھی تعلیق کے معنی پائے جاتے ہیں گویا کہ مؤکل کہتا ہے کہ میں نے تیرے طلاق کو اپنے وکیل کے انت طالق کہنے پر معلق کردیا ہے، یعنی اگر میرا وکیل تجھ سے انت طالق کہے تو تجھے طلاق، اسی لئے اگر کسی عاقل کو طلاق دینے کا وکیل بنایا پھر وہ وکیل مدہوش (جنون کی ایک قسم ہے) ہوگیا اور پھر اسی مدہوشی کی حالت میں طلاق دے تو طلاق پڑ جائے گی۔

''نقل فی البحر بعد ذلك عن البزازیة: التوکیل بالطلاق تعلیق الطلاق بلفظ الوکیل ولذا یقع منه حال سکره إلا أن یقال إن هذا لاینافی اشتراط العقل لصحة التوکیل ابتدأ لکن مقتضی التعلیق بلفظ الوکیل عدم اشتراط عقله لوجود المعلق علیه بالتطلیق وعلیه فلا فرق بین التملیك والتوکیل فی ذلك فلیتأمل'' (شامی ۴/۵۷۷)۔

وفی تقریرات الرافعی قد یقال: إن التوکیل بالطلاق فیه شبهان: شبه الانابة وشبه التعلیق فنظرا للاول اشترطوا عقل الوکیل ولو وکل مجنونا أو صبیا لایعقل وتلفظ بصیغة الطلاق لایقع وإذا سکر بعدہ وطلق یقع نظرا للثانی'' (تقریرات رافعی ۴/۲۲۱)۔

۴- مذکورہ بالا امور ثلثہ میں سے کسی میں بھی اسلام کی شرط نہیں۔

مذکورہ بالا تفصیلات سے یہ واضح ہوگیا کہ غیر مسلم کو طلاق کا وکیل بنانا صحیح ہے اور اس پر توکیل کے احکام نافذ ہوں گے، یعنی اگر وکالت بالطلاق کو مشیت وکیل کے ساتھ مقید کیا جائے، تو یہ اختیار تفویض ہوکر مجلس کے ساتھ خاص ہوگا، البتہ اگر مشیت کے ساتھ بھی اس کو عمومی اختیار دے دیا جائے تو پھر تفویض کی طرح سے یہ اختیار بھی مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔ بلکہ اس کو عمومی اختیار حاصل ہوجائے گا۔

رسالۃ:

اپنی بیوی کے پاس کسی واسطہ اور ذریعہ سے خواہ تحریرًا ہو یا لفظًا طلاق وغیرہ کا پیغام بھیجنے کا نام رسالۃ ہے۔

''وأما الرسالة فهی أن یبعث الزوج طلاق إمرأته الغائبة علی یدانسان فیذهب الرسول إلیها ویبلغها الرسالة علی وجهها فیقع علیها الطلاق، لأن الرسول ینقل کلام المرسل فکان کلامهٗ ککلامه'' (بدائع الصنائع ۳/۱۹۹)

حکم:

تحریری یا زبانی طور پر اگر اپنی بیوی کو پیغام پہونچائے تو طلاق پڑ جائے گی اور بیوی کو شوہر کے ساتھ رہنا سہنا طلاق بائن ومغلظ کی صورت میں جائز نہ ہوگا۔

"ومنها عدم الشك من الزوج فى الطلاق وهو شرط الحكم بوقوع الطلاق حتى لو شك فيه لايحكم بوقوعه الخ" (بدائع الصنائع ۳/ ۱۹۹)۔

تحریر کے چند احکام:

۱- تحریر لکھنے یا تحریر پر مضمون سے واقف ہونے کے بعد دستخط کرنے کا اختیار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس نے تحریر اور دستخط سب اپنی رضا سے کیا ہو، لہٰذا اگر بلا رضا کے اکراہ کی بنا پر خواہ اکراہ ملجی ہو یا غیر ملجی ہو تحریر لکھے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

"رجل أكره بالضرب والحبس على أن يكتب طلاق إمرأته فكتب لاتطلق إمرأته لأن الكتاب أقيم مقام العبارة باعتبار الحاجة ولاحاجة هنا" (خانية ۲/ ۳۵)۔

۲- تحریر خود نہ لکھے بلکہ کسی سے لکھوائے یا کسی نے از خود لکھا ہو کہ یہ تحریر فلاں کی ہے تو اس تحریر کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا ہے جب تک کہ اس نے اس کو پڑھ کر اس پر دستخط نہ کر دیا ہو، لہٰذا بغیر پڑھے اور اسکے مضمون پر واقف ہوئے بغیر دستخط کر دیا ہو تو شرعاً کوئی اعتبار نہیں۔

۳- مضمون تحریر دوسرے سے لکھوانے کے بعد اس کو پڑھ کر یا اس سے واقف ہونے کے بعد دستخط کر دیا ہو لیکن بعد میں وہ اپنی تحریر ہونے سے انکار کردے تو جب تک شہادت یا اقرار سے اس کی تحریر ہونا ثابت نہ ہوجائے اس سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا۔

"كل كتاب لم يكتبه بخطه، ولم يمله بنفسه، لايقع به الطلاق إذا لم يقر أنه كتابه" (الهنديه ۱/ ۳۷۹)۔

"وإن لم يقر أنه كتابه ولم تقم بينة لاتطلق قضاء ولا ديانة" (شامی ۴/ ۴۵۶)۔

تحکیم:

نزاع کرنے والے فریقین کا اپنے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے ایک یا ایک سے زائد لوگوں کو اختیار دیدینے کا نام شریعت میں تحکیم ہے۔ اس کا ثبوت قرآن وحدیث، عمل صحابہ، اجماع امت، سب سے ہے اس کی شرطیں وہی ہیں جو قضاء کی شرطیں ہیں، البتہ حدود وقصاص میں تحکیم صحیح نہیں۔

"التحكيم شرعا تولية الفريقين المتخاصمين حاكمًا واحدا أو أكثر يحكم بينهما. دلت الآية القرآنية على مشروعية التحكيم، والتحكيم جائز أيضًا بالسنة، وقد دلت آثارٌ كثيرة على مشروعية التحكيم وعمل به الصحابة. وأجمع عليه المسلمون ويشترط فى المحكم أن يكون أهلًا للشهادة وأن تتوافر فى هذه الأهلية وقت الحكم. وأن يكون الموضوع فى غير الحدود والقصاص فيصح التحكيم فى القضايا المالية وفى الأحوال الشخصية من زواج وطلاق" (الفقه الحنفى فى ثوبه الجديد ۳/ ۱۶۲، ۱۶۳، الفقه الإسلامى ۸/ ۶۲۵۱)۔

حکم:

حکم کے فیصلہ کردینے کے بعد فریقین کے لئے ان کے فیصلہ کے مطابق عمل کرنا واجب ہے، البتہ حکم کے فیصلہ کرنے سے پہلے فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار رہتا ہے کہ وہ تحکیم سے رجوع کرلے۔

"وينفرد بأحد المحكمين برد الحكم وفسخه قبل وقوعه فإن حكم لزمهما ولا يبطل حكمه بعزلهما لصدوره عن ولاية شرعية وهو لازم للمحكمين فقط فلا يتعدى إلى غيرهما" (الفقه الحنفى فى ثوبه الجديد ۳/ ۱۶۳)۔

"ويلتزم المتحاكمان بقرار المحكم عند الحنفية والحنبلية ولكل واحد الرجوع عن التحكيم قبل إصدار الحكم عند الحنفية" (الفقه الإسلامى ۸/ ۶۲۵۱)۔

قضاء:

قضاء: شریعت میں لوگوں کے درمیان پیش آنے والے نزاعی مسئلوں اور مقدمات کا فیصلہ کرنے کا نام ہے۔

''القضاء شرعًا: فصل الخصومات وقطع المنازعات بين الناس'' (الفقہ الحنفی ۳/۱۲۷)۔

شرائط:

قاضی کا عاقل و بالغ ہونا، آزاد ہونا، مسلمان ہونا، شنوائی، بینائی اور قدرت کلام کا موجود ہونا، اور احکام شرعیہ سے واقف ہونا، حاصل یہ کہ شہادت کی تمام شرائط کا قاضی کے اندر پایا جانا ضروری ہے، لہٰذا جو شخص شاہد بن سکتا ہے وہ قاضی بھی بن سکتا ہے (الفقہ الإسلامی ۸/۶۲۳۷، الفقہ الحنفی ۳/۱۳۰)۔

غیر مسلم جج کا مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنا:

ضابطہ ا:

جو شخص شاہد (گواہ) بن سکتا ہے وہ قاضی اور حکم (ثالث) بھی بن سکتا ہے، ''وأهله أهل الشهادة'' (کنز الدقائق)۔

ضابطہ ۲:

شہادت کے لئے ولایت شرط ہے: ''وإنما شرط شرائط الشهادة في القضاء لأن القضاء ولاية كالشهادة بل القضاء ولاية عامة'' (حاشیہ چلپی علی تبیین الحقائق ۵/۸۱)۔ والشهادة من باب الولاية... الخ (تبیین الحقائق ۵/۱۸۴)۔

ضابطہ ۳:

غیر مسلم کو اہل اسلام پر باب دیانات و مذہبی امور (حلت، حرمت، نجاست، طہارت، نکاح، طلاق، تفریق وغیرہ) میں ولایت حاصل نہیں (دلیل ضابطہ ۴ کے تحت ملاحظہ فرمائیں)۔

ضابطہ ۴:

غیر مسلم کو اہل اسلام کے دنیوی معاملات (بیع، شراء، امانت، وکالت، وصیت) وغیرہ میں ولایت حاصل ہوتی ہے۔

"قال الله تعالیٰ: يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت" الآية (المائدہ ۱۰۶)۔

''فهذا نص على أن شهادة الكافر مقبولة في وصية المسلم، وفي وصية الكافر أولىٰ ثم انتساخه في حق المسلم لأجل أن ولايتهم على المسلمين انتسخت لا يدل على انتساخه في حق الكافر لبقاء ولاية بعضهم على بعض لقوله تعالى: ''والذين كفروا بعضهم أولياء بعض'' (الأنفال ۷۳)۔ والمراد به الولاية دون الموالاة، لأنه معطوف على قوله تعالى: ''مالكم من ولايتهم من شيء ''الآية (الأنفال ۷۲)۔

(سورۂ مائدہ کی آیت ۱۰۶ مسلمان کی وصیت میں کافر کی شہادت کے قبول کئے جانے کی دلیل ہے، لہٰذا کافر کی وصیت میں بدرجۂ اولیٰ شہادت کے مقبول ہونے کی دلیل ہے، پھر اس کا مسلمان کے حق میں اس بنیاد پر منسوخ ہونا کہ ان کی ولایت مسلمانوں پر منسوخ ہوچکی ہے، اس کے کافر کے حق میں منسوخ ہونے پر دلیل نہیں ہے، کیونکہ انہیں ایک دوسرے پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "والذين كفروا" کی وجہ سے ولایت حاصل ہے، آیت کریمہ میں ولایت ہی مراد ہے نہ کہ موالات، کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "مالكم من ولايتهم... الخ" پر معطوف ہے)۔

فإذا بقيت ولاية بعضهم على بعض بقيت الشهادة أيضًا، لأنها نوع ولاية لما فيها من إلزام الغير، فدل ذلك على أن الآية غير منسوخة في حقهم، وكيف يقال ذالك وقد عمل بها بعض الصحابة في حق المسلمين أيضًا فإن أبا موسىٰ الأشعري رضي الله عنه (أمضى شهادة الكافرين في وصية المسلم) فيما رواه أبو داؤد والدار قطني وقالت

عائشة رضي الله تعالیٰ عنها لجبير بن نفير (بل تقرأ سورة المائدة) قال: نعم قالت: فإنها آخر سورة أنزلت فما وجدتم فيها من حلال فأحلوه وما وجدتم فيها من حرام فحرموه (رواه أحمد) فهٰذا يدلك على أنها ليست بمنسوخة فى حق المسلم أيضًا، والفسق من حيث الاعتقاد لايمنع القبول لأنه يمتنع عن محظور دينه أشد الامتناع والكذب محظور فى الأديان كلها والرضا ثبت فى حق الكافر فى حق المعاملات بصفة الأمانة، لأن الله تعالىٰ وصفهم بذالك فقال: ''ومن أهل الكتاب من إن تامنه بقنطار يؤده إليك'' (آل عمران: ۷۵)۔ فخرجت الآية مخرج الوصف لهم بالامانة، والأمانة مرضية وإن لم يكن الكافر مرضيا لكفره، ولما كان مؤتمنا فى المعاملات كان مؤتمنا فى الشهادة، لأنها من أداء الأمانة'' (تبيين الحقائق ۵/ ۱۸۳، ۱۸۴)۔

(جب ان کی ایک دوسرے پر ولایت باقی ہے تو شہادت بھی باقی رہے گی، کیونکہ شہادت بھی الزام غیر کی وجہ سے ایک طرح کی ولایت ہی ہے، لہٰذا یہ اس پر دال ہے کہ آیت کفار کے حق میں منسوخ نہیں ہے، یہ کیسے کہا جا سکتا ہے جبکہ کچھ صحابہؓ نے مسلمانوں کے حق میں اس پر عمل کیا ہے، چنانچہ حضرت ابوموسی اشعریؓ نے مسلمان کی وصیت میں کفار کی وصیت کو نافذ کیا ہے جیسا کہ کتبِ احادیث میں مروی ہے، حضرت عائشہؓ نے حضرت جبیر بن نفیر سے فرمایا: کیا آپ نے سورۂ مائدہ پڑھی ہے؟ انہوں نے کہا: جی! اس پر حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یہ سب سے آخری نازل شدہ سورت ہے، لہٰذا اس میں جسے حلال پاؤ اسے حلال سمجھو، اور جسے حرام پاؤ اسے حرام، یہ فرمان اس بات پر دال ہے کہ آیت مذکورہ مسلمان کے حق میں منسوخ نہیں، رہی بات اعتقاد کے اعتبار سے فسق کی تو وہ قبولیت سے مانع نہیں ہے کیونکہ اعتقاد مذہب کے ممنوعات سے پورے طور پر مانع ہوا کرتا ہے اور کذب تو تمام مذاہب میں ممنوع ہے اور رضا صفتِ امانت کے ساتھ معاملات میں کافر کے حق میں ثابت ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں صفتِ امانت کے ساتھ متصف کیا ہے، چنانچہ فرمایا: ''ومن أهل الكتاب... الخ'' یہ آیت کفار کے امانت کے ساتھ متصف ہونے کو بیان کر رہی ہے اور امانت ایک شئ محبوب ہے اگرچہ کافر کفر کے سبب محبوب نہیں ہے جب وہ معاملات میں قابل اطمینان ہے تو شہادت میں بھی ہوگا کیونکہ شہادت ادائے امانت ہی کا نام ہے)۔

ضابطہ ۵:

غیر مسلم کی خبر بابِ معاملات میں معتبر ہے، البتہ دیانات میں معتبر نہیں۔ اور خبر شہادت کی طرح ہے علاوہ چند امور کے۔

''وأصل ما ذكر من ثبوت الحل والحرمة أن خبر الكافر مقبول بالإجماع فى المعاملات لا فى الديانات'' (الفقه الحنفى ۵/۲۳۶)۔

''الإخبارات ثلاثة: إما بحق للغير على آخر وهو الشهادة'' (الفقه الحنفى ۳/ ۱۳۹)۔

ضابطہ ۶:

غیر مسلم کی شہادت مسلم کے خلاف اصالۃً معتبر نہیں لیکن تبعاً معتبر ہے، جیسے اس کافر غلام کے خلاف جس کا مالک مسلمان ہو یا آزاد کافر وکیل کے خلاف جس کا مؤکل مسلمان ہو، اور اس مردہ ذمی کے خلاف جس کا وصی مسلمان ہو۔ اسی طرح کافر کی شہادت مسلم کے خلاف ضرورۃً بھی مقبول ہے، مثلاً وصیت میں اور نسب میں۔

''تقبل من كافر على عبد كافر مولاه مسلم أو على وكيل حر كافر موكله مسلم وتقبل على ذمى ميت وصية مسلم، ولا تقبل شهادة كافر على مسلم إلا تبعًا أو ضرورة فى مسألتين: فى الإيصاء شهد كافران على كافر أنه أوصى إلى كافر واحضر مسلما عليه حق للميت: وفى النسب: شهد أن النصرانى ابن الميت فادعى على مسلم بحق، وهٰذا استحسان ووجهه الضرورة لعدم حضور المسلمين موتهم لا نكاحهم'' (در مختار مع الشامية ۸/ ۱۹۱، ۱۹۲)۔

مذکورہ بالا ضوابط سے یہ معلوم ہوا کہ موجودہ زمانہ میں غیر مسلم ججوں کے ذریعہ سے اپنے دنیوی معاملات میں مقدمات کا فیصلہ کرا سکتے ہیں۔ اسی طرح سے کسی غیر مسلم کو اپنے دنیوی معاملات میں کسی غیر مسلم کو حکم (ثالث) بنانا یا غیر مسلم جج کے پاس مقدمہ لیجانا جائز نہیں۔ اور دینی معاملات میں

انکا فیصلہ بھی غیر معتبر ہوگا۔

''الشرط الثالث للقضاء الإسلام: لأن القضاء ولاية، ولا ولاية لغير المسلم على المسلم فلا تقبل شهادته عليه، لقوله تعالى: ''ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا'' وأجاز أبو حنيفة تقليد غير المسلم القضاء بين أهل دينه'' (الفقه الإسلامی وفی حاشیته) مايجرى عليه العمل الآن من تولية الذميين منصب القضاء حتى بين المسلمين ماخوذ مما قررته لجنة مجلة الأحكام العدلية عملًا بقبول شهادته على المسلم للضرورة'' (الفقه الإسلامی ۸/ ۶۲۳۴)۔

خلاصہ:

۱- مذکورہ صورت میں عدالت کو شوہر کی درخواست کے بعد اپنے حسب منشاء طلاق دینے اور نہ دینے دونوں کا اختیار رہتا ہے، اس لئے یہ صورت تفویض کی ہے، اور تفویض تعلیق کی ایک قسم ہے (یعنی شوہر نے طلاق کو عدالت کے فیصلۂ طلاق پر معلق کر دیا ہے) لہٰذا غیر مسلم جج کا فیصلۂ طلاق معتبر ہوگا

''لأن هذا تمليك فى ضمنه تعليق ... فيصح باعتبار معنى التعليق'' (شامی ج ۴، ص ۵۵۶م۔ز)۔

۲- دوسری صورت میں چونکہ بیوی اور شوہر دونوں اپنا اپنا اختیار عدالت کے سپرد کر دیتے ہیں، اس لئے یہ تحکیم کی صورت بنتی ہے، اور امور دیانات (نکاح، طلاق، حلت، حرمت وغیرہ) میں حکم اور ثالث کیلئے مسلم ہونا شرط ہے، لہٰذا غیر مسلم جج کا فیصلہ طلاق غیر معتبر ہوگا۔

''وشرطه من جهة المحكم صلاحيته للقضاء ... فلو حكم عبدًا أو ذميًا فأسلم ثم حكم لاينفذ'' (در مختار مع شامی ج ۸، ص ۱۲۶)۔

۳- باب دیانات میں غیر مسلم کو مسلم پر کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، اس لئے غیر مسلم جج کو تفریق بین المسلمین کا اختیار نہ ہوگا۔

''أهله أهل الشهادة أى أدائها على المسلمين، وحاصله أن شروط الشهادة من الإسلام الخ'' (شامی ج ۸، ص ۲۳، م۔ز)

۴- مسلم کو چونکہ مسلم پر ہر قسم کی ولایت حاصل ہے، اس لئے غیر مسلم عدالت کے مسلم جج کا فیصلہ اہل اسلام کے تمام امور میں خواہ از قبیل دیانات ہوں یا معاملات- نافذ اور معتبر ہوگا۔

''يجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كان كافرًا'' (الحيلة الناجزه: ۳۵، الدر المختار ۸/ ۴۳)۔

۵- خبر، شہادت اور قضا کے اعتبار سے معاملات کی کل دو قسمیں ہیں: (۱) دینی، مذہبی امور مثلاً نجاست، طہارت، حلت، حرمت، نکاح، طلاق وغیرہ اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں کافر کی شہادت وقضاء بالکل مقبول نہیں۔ دنیوی معاملات اس کی کل تین قسمیں ہیں:

۱- جس میں بالکل الزام نہ ہو جیسے وکالت، مضاربت وغیرہ اس میں ہر ایک کی خبر شہادت قضاء وغیرہ معتبر ہے اگر چہ وہ غیر مسلم ہی ہو۔

۲- وہ معاملات جن میں من وجہ دوسروں پر الزام ہوتا ہے مثلاً عزل وکیل وغیرہ۔

۳- وہ معاملات جن میں من کل الوجوہ الزام ہوتا ہے ان دونوں میں غیر مسلم کی شہادت وقضاء مختلف فیہ ہے۔ جو حضرات غیر مسلم کی ولایت باب معاملات میں تسلیم کرتے ہیں ان کے نزدیک ان امور میں شہادت وقضاء کو بھی صحیح مانتے ہیں۔ اور جو حضرات ان امور میں بھی ان کی ولایت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں ان کے نزدیک اس میں بھی ان کی شہادت وقضاء معتبر نہیں، لیکن معاملات جو امور دنیا سے متعلق ہوتے ہیں تحقیق وتفکر کے بعد یہ واضح ہوتا ہے کہ ان میں غیر مسلم کی شہادت وقضاء معتبر ہونی چاہئے، کیونکہ ان کی شہادت کا سقوط حقیقت میں عداوت کی وجہ سے ہے، لہٰذا اگر عدم عداوت پر اطمینان کامل ہو تو مقبول ہونا چاہئے۔

التفصيل فى الزيلعى والفقه الحنفى فى ثوبه الجديد والفقه الإسلامى وأدلته۔

☆☆☆

غیر مسلم عدالتی فیصلہ اسلامی تناظر میں

مولانا سلمان پالن پوری [1]

اسلامی تعلیم یہ ہے کہ جب بھی مسلمانوں کے درمیان کسی قسم کا تنازع پیش آئے یا آپس میں حق تلفی کی نوبت آئے تو ہر فریق کو چاہئے کہ وہ شریعت کی طرف رجوع کرے، اور متنازعہ معاملہ میں شریعت کا جو حکم ہو اسے دونوں فریق بخوشی تسلیم کرلیں اور تنازعہ ختم کردیں، معاملہ خواہ مالی ہو یا سماجی اور معاشرتی ہو، ہر موقع پر یہی اصول پیش نظر رکھنا ضروری ہے، اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ارشاد فرمایا:

"فإن تنازعتم فی شئ فردوہ إلی اللہ والرسول إن کنتم تؤمنون باللہ والیوم الآخر ذلك خیر وأحسن تأویلا" (سورہ نساء ۵۹).

(پھر اگر جھگڑ پڑو کسی چیز میں تو اس کو رجوع کرو طرف اللہ کے اور رسول کے، اگر یقین رکھتے ہو اللہ پر اور قیامت کے دن پر، یہ بات اچھی ہے اور بہت بہتر ہے اس کا انجام)۔

اسکے برخلاف جو لوگ اپنے تنازعات شریعت کی روشنی میں حل کرانے کے بجائے غیر شرعی قوانین وغیرہ کے ذریعہ حل کرانے پر مطمئن ہوں ان کی قرآن پاک میں سخت مذمت کی گئی ہے۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے:

"ألم تر إلی الذین یزعمون أنھم آمنوا بما أنزل إلیك وما أنزل من قبلك یریدون أن یتحاکموا إلی الطاغوت وقد أمروا أن یکفروا بہ ویرید الشیطان أن یضلھم ضلالا بعیدا" (سورہ نساء: ۶۹)۔

(کیا تو نے نہ دیکھا ان کو جو دعوی کرتے ہیں کہ ایمان لائے ہیں اس پر جو اترا تیری طرف اور جو اترا تجھ سے پہلے چاہتے ہیں کہ قضیہ لے جائیں شیطان کی طرف اور حکم ہو چکا ہے ان کو کہ اس کو نہ مانیں، اور چاہتا ہے شیطان کہ ان کو بہکا کر دور لے جا ڈالے)۔

اسی بنا پر تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کسی غیر مسلم جج کا کوئی فیصلہ کسی مسلمان کے خلاف شرعاً معتبر نہیں ہے، حتی کہ اگر اسلامی حکومت میں مسلمان حاکم کی طرف سے کسی غیر مسلم جج کو فیصلہ کے لئے مقرر کیا جائے تو اس کے فیصلے صرف غیر مسلم ذمیوں تک ہی محدود رہیں گے۔ مسلمانوں کے درمیان اسے فیصلہ کا حق نہ ہوگا۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: "وتقلید حکومة الذمی لیحکم بین أھل الذمة صحیح وتقلیدہ أن یحکم بین المسلمین باطل وکذلك التحکیم" (ج/۳/۳۹۷، الباب الرابع والعشرون فی التحکیم، زکریا بکڈپو دیوبند)۔

(ذمی کفار کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے کسی غیر مسلم حاکم کو مقرر کرنا درست ہے، لیکن اس غیر مسلم کو مسلمانوں کے درمیان فیصل بنا کر تقرر کرنا باطل ہے، اور یہی حکم کافر کو حکم بنانے کے بارے میں بھی ہے)۔

فقیہ العصر حضرت علامہ شامیؒ نے شام کے بعض علاقوں میں مقرر کردہ عیسائی اور دروزی قاضیوں کے بارے میں صاف طور پر فرمایا ہے کہ "ان کا فیصلہ مسلمانوں پر نافذ نہیں ہے" (شامی ج/۸/۲۴-کتاب القضاء-دارالکتاب دیوبند)۔

فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر فریقین دونوں اس بات پر راضی ہوں کہ کوئی غیر مسلم انکے درمیان فیصلہ کرے، تو بھی وہ غیر مسلم ان کے لئے شرعی حکم نہیں بنے گا، اور اس کا فیصلہ ماننا فریقین پر لازم نہ ہوگا۔ علامہ شامی لکھتے ہیں:

---

[1] مدرسہ خلیلیہ، ماہی شانی گجرات۔

''ویکون تراضیهما علیه فی حقهما کتقلید السلطان إیاه وتقلید الذمی لیحکم بین أهل الذمة صحیح لا بین المسلمین وکذلك التحکیم هندیة عن النهایة وفی البحر عن المحیط: فلو أسلم أحد الخصمین قبل الحکم لم ینفذ حکم الکافر علی المسلم'' (شامی ۸/ ۱۱۲، باب التحکیم، دار الکتاب دیوبند)۔

(ان دو فریقوں کا اس کی تحکیم پر راضی ہونا ان دونوں کے حق میں ایسا ہی ہے جیسا کہ بادشاہ کا اسے حاکم بنانا، اور اہل ذمہ کے درمیان فیصلہ کے لئے ذمی کافر کو مقرر کرنا درست ہے، البتہ مسلمانوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لئے ذمی کو مقرر کرنا درست نہیں ہے، یہی حکم پنچ بنانے کا بھی ہے۔ اور البحر الرائق میں محیط سے نقل کیا ہے کہ اگر فریقین میں سے کوئی ایک حکم کے فیصلہ سے پہلے مسلمان ہو جائے، تو کافر کا فیصلہ مسلمان کے خلاف نافذ نہ ہوگا)۔

اور آخری دور میں ہندوستان کے معتبر ترین علماء کی تصدیق وتائید سے مصیبت زدہ مسلم خواتین کے مسائل حل کرنے کے لئے حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی نگرانی میں ''الحیلة الناجزة'' کے نام سے جو کتاب تحریر کی گئی، اس میں مسئلہ زیر بحث کے متعلق یہ پیراگراف خاص طور پر قابل توجہ ہے:

''ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضی شرعی موجود ہیں وہاں تو معاملہ سہل ہے اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے موافق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے،

> ''لما فی الدر المختار: ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرا ذکرہ مسکین وغیرہ''
>
> لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے اس کے حکم سے فسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہو سکتا۔
>
> ''لأن الکافر لیس بأهل القضاء علی المسلم کما هو مصرح فی جمیع کتب الفقه''
>
> حتی کہ اگر روداد مقدمہ غیر مسلم مرتب کرے اور مسلمان حاکم فیصلہ کرے یا بالعکس تب بھی فیصلہ نافذ نہ ہوگا (الحیلۃ الناجزۃ ص/ ۴۵- مکتبہ رضی دیوبند)۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ''یوں تو مسلمانوں کے تمام نزاعات کے لئے ضروری ہے کہ مسلمان حاکم ان کو فیصل کرے ''لأنه لا ولایة لکافر علی مسلم'' لیکن نزاعات کی ایک قسم تو ایسی ہے کہ ان کے لئے قاضی مسلم بااختیار کا ہونا اشد ضروری ہے (کفایت المفتی ج/ ۲/ ۲۴۶- کتاب القضاء والافتاء- زکریا بکڈپو)

غیر مسلم ممالک کی عدالتوں کا حکم:

اب یہاں قدرتی طور پر یہ سوال ذہن میں آتا ہے کہ کیا غیر مسلم ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کو ملک کی سرکاری عدلیہ سے (جن میں جج غیر مسلم ہوتے ہیں) بالکل کنارہ کش ہو جانا چاہئے اور ان سے کسی طرح وابستگی نہ رکھنی چاہئے؟ تو اس سلسلے میں قدرے تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر معاملہ اپنی حق تلفی یا مالی زیادتی کا ہو، تو اس کے تصفیہ کے لئے اولاً تو یہی کوشش کرنی چاہئے کہ کسی مسلمان کو فیصل بنا کر معاملہ حل کر لیا جائے اور فریقین اسے تسلیم کر لیں، لیکن اگر کوئی فریق زبردستی ظلم اور حق تلفی پر آمادہ ہو، تو مظلوم فریق اپنی دادرسی کے لئے سرکاری عدلیہ سے رجوع کر سکتا ہے، اس کے اس عمل کو ظلم کی تلافی کے لئے تعاون کی صورت میں دیکھا جائے گا اور یہ اسی وقت جائز ہوگا جبکہ مدعی کو اپنے دعویٰ کے برحق ہونے کا یقین ہو، گویا کہ ایسے معاملات میں جن میں اپنے حق حاصل کرنے کے لئے طاقت اور اقتدار کی ضرورت پڑتی ہے ان میں سرکاری عدلیہ اور انتظامیہ سے مدد لینے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ مطالبہ برحق ہو۔

اس کے برخلاف جن احکامات کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے ہے، مثلاً نکاح، طلاق، خلع، ایلاء، ظہار، وقف، وراثت وغیرہ۔ ان میں فیصلہ وہی قبول ہو سکتا ہے جو دو شرطوں سے مشروط ہو: (۱) شرعی اصول کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔ (۲) فیصلہ کرنے والا مسلمان ہو۔

مذکورہ تفصیل کے بعد سوال نامہ میں ذکر کردہ صورتوں کا حکم شرعی تحریر کیا جاتا ہے:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میں اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، اور اس کے بعد غیر مسلم جج ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد فیصلۂ طلاق وفرقت کر دے، تو شرعاً طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ شوہر کو طلاق دینے کا شرعاً حق ہے، اس لئے یہ حق وہ خود بھی استعمال کر سکتا ہے اور اس حق کو استعمال کرنے کے لئے کسی دوسرے کو وکیل بھی بنا سکتا ہے، تو گویا کہ شوہر نے درخواست

دیگر غیر مسلم جج کو وکیل بنایا کہ آپ میری طرف سے میری بیوی کو طلاق دے دیجئے۔

فتاویٰ عالمگیری میں لکھا ہے:

''إذا قال لرجل: طلق امرأتی کان توکیلا و لم یقتصر علی المجلس'' (ج/۱/ ۴۰۲، الفصل الثالث فی المشیة)۔

(یعنی جب مرد نے کسی کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدو تو یہ طلاق دینے کے لئے وکیل ہوگا اور یہ مجلس پر منحصر نہیں رہے گا)۔

اور وکیل بنانے کی صورت میں وکیل کا مسلمان ہونا ضروری نہیں ہے، مسلم اور غیر مسلم دونوں وکیل بن کر یہ کام کرسکتے ہیں، نیز وکیل بناتے وقت گواہوں کی بھی ضرورت نہیں ہے، لہٰذا غیر مسلم جج کے طلاق دینے سے طلاق واقع ہوجائے گی، اور یہاں شوہر کی درخواست کی حیثیت توکیل بالطلاق کی ہے اور چونکہ اس صورت میں طلاق کا واقع ہونا غیر مسلم جج کے وکیل بالطلاق بن کر طلاق واقع کرنے سے ہے، نہ کہ غیر مسلم جج کے فیصلہ کے معتبر ہونے کی بنیاد پر، لہٰذا غیر مسلم جج کے فیصلہ کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔

۲- عورت غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کردیا جائے، عدالت شوہر کو بلاکر دستخط لے کہ جو فیصلہ ہوگا تم کو منظور کرنا ہوگا اور کارروائی کے بعد عدالت (غیر مسلم جج) علاحدگی کا فیصلہ کردے۔

اس صورت میں شوہر کے دستخط کی حیثیت اور اس فیصلہ سے شرعی طلاق ہونے نہ ہونے کے بارے میں تفصیل درج ذیل ہے:

(الف)...... اگر شوہر نے بغیر جبر و اکراہ کے غیر مسلم عدالت و جج کو طلاق دینے کی کارروائی کرنے کی اجازت دینے یا طلاق پر رضامندی ظاہر کرنے کے لئے دستخط کیا ہے، تو غیر مسلم جج کے طلاق دینے سے طلاق واقع ہوجائے گی۔ اس صورت میں شوہر کے دستخط کی حیثیت توکیل بالطلاق کی ہوگی۔

(ب)...... اور اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق دینا نہیں چاہتا ہے، لیکن اس نے یہ سوچ کر کہ چونکہ غیر مسلم عدالت کا فیصلۂ تفریق وطلاق معتبر نہیں ہے، اس لئے اس نے صرف عدالتی چکروں یا گرفت، اور جواب دہی سے جان چھڑانے کے لئے دستخط کردیا ہے، اس دستخط سے شوہر کا مقصد نہ تو غیر مسلم عدالت کو ایقاع طلاق کی کارروائی کرنے کی اجازت دینا ہے اور نہ ہی طلاق پر رضامندی کا اظہار ہے، تو شرعی تفریق اور طلاق واقع نہ ہوگی، اس صورت میں شوہر کے دستخط کی حیثیت توکیل بالطلاق کی نہ ہوگی، بلکہ اس کی حیثیت زیادہ سے زیادہ رضا بر قضاء کی ہوگی، اور چونکہ غیر مسلم عدالت و جج کا فیصلۂ تفریق وطلاق معتبر نہیں ہے، لہٰذا رضا بر قضاء بھی معتبر نہیں۔

(ج)...... اور اگر شوہر نے فیصلۂ عدالت منظور کرنے کے لئے بطور وعدہ دستخط کیا ہے، تو بھی تفریق شرعی اور طلاق واقع نہ ہوگی، اس صورت میں شوہر کے دستخط کی حیثیت وعدۂ قبول فیصلہ کی ہوگی۔

فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

''امرأة قالت لزوجها: أتریدون أن أطلق نفسی، فقال: نعم، فقالت: طلقت نفسی إن کان الزوج تولی تفویض الطلاق إلیها طلق واحدة وإن عنی بذلك طلقی نفسك إن استطعت لاتطلق. رجل قال لغیره: أترید أن أطلق امرأتك ثلثا؟ فقال الزوج: نعم! فقال الرجل: طلقت امرأتك ثلثا، قالوا: تطلق ثلثا والصحیح إن هذا وما تقدم سواء إنما یقع الطلاق إذا أراد الرجل تفویض الطلاق إلیه'' (ج/ ۲/ ۲۵۲، فصل فی الطلاق الذی یکون من الوکیل)

(یعنی بیوی نے اپنے شوہر سے کہا کہ کیا تم چاہتے ہو کہ میں اپنے آپ کو طلاق دے دوں، تو شوہر نے جواب دیا: ہاں! پس عورت نے اپنے آپ کو طلاق دے دی، اگر شوہر نے (اپنے قول نعم سے) تفویض طلاق کی نیت کی ہے تو ایک طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اس سے شوہر کی مراد یہ ہے کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے سکتی ہے تو دیدے، تو طلاق واقع نہ ہوگی، کسی مرد نے دوسرے سے کہا کہ کیا تو چاہتا ہے کہ میں تیری بیوی کو تین طلاق دے دوں؟ شوہر نے کہا: ہاں، تو مشائخ نے فرمایا کہ تین طلاق واقع ہوجائے گی، اور صحیح یہ ہے کہ یہ مسئلہ اور ماقبل والا مسئلہ برابر ہے، طلاق صرف اس وقت واقع ہوگی جبکہ شوہر نے تفویض طلاق کی نیت کی ہو)۔

حاصل یہ کہ دوسری صورت میں شوہر کے دستخط کی کئی حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت (توکیل بالطلاق) سے طلاق واقع ہوجاتی ہے اور دو حیثیتوں سے (رضا بر

قضاء اور وعدۂ قبول فیصلہ) سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اس صورت میں طلاق اسی وقت واقع ہوگی جبکہ شوہر نے "توکیل بالطلاق" کی نیت سے دستخط کیا ہو، بصورتِ دیگر طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ طلاق کے باب میں مشہور ضابطہ ہے کہ جب وقوع طلاق میں شک ہوجائے تو طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "فلا تطلق بالشك والاحتمال" (ج/۲/ ۳۶۵. فصل فی اضافة الطلاق إلى الزمان)

(یعنی شک اور احتمال کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے)۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آیا تو اگر دستخط وتفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کردیا، تو اس سے شرعاً تفریق وطلاق واقع نہ ہوگی، حسب سابق نکاح باقی رہے گا، کیونکہ عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار شریعت نے نہیں دیا ہے، لہٰذا اس کام کے لئے اس کا کسی کو وکیل بنانا یا غیر اسلامی قانون کا سہارا لینا درست نہیں، عورت کو چاہئے کہ شرعی تفریق کے لئے شرعی کونسل یا پنچایت سے رجوع کرے۔

۴- جج اگر غیر مسلم عدالت وحکومت کا ہے، مگر مسلمان ہے وہ اپنے عمومی فرائض منصبی (جس میں معاملات مخصوصۂ اہل اسلام بھی داخل ہوں) کے تحت شرعی اصول کے مطابق اس قسم (فیصلۂ طلاق وتفریق) کا کام بھی کرتا ہے، تو ضرورۃً غیر مسلم عدالت کا مسلم جج قائم مقام قاضی شرعی کے ہوسکتا ہے اور اس کے فیصلۂ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے (کذافی کفایت المفتی ج/ ۲/ ۳۴۹- کتاب القضاء والافتاء)۔

۵- جن احکامات کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے ہے، مثلاً نکاح، طلاق، خلع، ایلاء، ظہار، وقف، وراثت وغیرہ۔ ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ بالکل معتبر نہیں، ان میں فیصلہ وہی قبول ہوسکتا ہے جو دو شرطوں سے مشروط ہو:

(۱) شرعی اصول کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔ (۲) فیصلہ کرنے والا مسلمان ہو۔

اسی طرح غیر مسلم جج کا مسلمان کے خلاف کسی بھی معاملے میں کوئی فیصلہ معتبر نہیں، کیونکہ جو شہادت کا اہل ہوتا ہے وہ قضاء کا اہل ہوتا ہے اور غیر مسلم مسلمان کے خلاف شہادت دینے کا اہل نہیں ہے، لہٰذا وہ مسلمان کے خلاف فیصلہ کرنے کا بھی اہل نہیں ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "كل من كان أهلًا للشهادة يكون أهلًا للقضاء وما يشترط لأهلية الشهادة يشترط لأهلية القضاء" (الهدایه ۳/ ۱۳۲. كتاب القضاء)۔

(یعنی جو شہادت کا اہل ہوتا ہے وہ قضاء کا اہل ہوتا ہے اور جو چیز شہادت کی اہلیت کے لئے شرط ہیں وہ چیزیں قضاء کی اہلیت کے لئے بھی شرط ہیں)۔

البتہ جن احکامات کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے نہیں ہے اور معاملہ اپنی حق تلفی یا زیادتی کا ہو اور کوئی فریق زبردستی ظلم وزیادتی پر آمادہ ہو، تو مظلوم فریق اپنی دادرسی کے لئے غیر مسلم جج وعدلیہ سے رجوع کرسکتا ہے، اس کے اس عمل کو ظلم کی تلافی کے لئے تعاون کی صورت میں دیکھا جائے گا (نہ کہ غیر مسلم جج کے فیصلہ کے معتبر ہونے کی صورت میں) گویا کہ ایسے معاملات جن میں اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے طاقت اور اقتدار کی ضرورت پڑتی ہے ان میں غیر مسلم جج وعدلیہ سے مدد لینے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ مطالبہ برحق ہو۔

خلاصۂ بحث:

تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ غیر مسلم جج کا کسی معاملہ میں کوئی فیصلہ مسلمان کے خلاف شرعاً معتبر نہیں ہے، اسی طرح جن احکامات کا تعلق مسلمانوں کے شخصی اور ذاتی معاملات سے ہے، ان میں بھی غیر مسلم جج کا فیصلہ بالکل معتبر نہیں ہے، اگر وہ اسلامی حکومت میں مسلمان حاکم کی طرف سے فیصلہ کے لئے مقرر کیا گیا ہو اور اگر جج غیر مسلم عدالت کا ہے، مگر مسلمان ہے وہ اپنے خصوصی فرائض منصبی (معاملات مخصوصۂ اصول اسلام) یا عمومی فرائض منصبی (جس میں معاملات مخصوصۂ اہل اسلام بھی داخل ہوں) کے تحت شرعی اصول کے مطابق اس قسم (فیصلۂ طلاق وتفریق وغیرہ) کا کام کرتا ہے، تو ضرورۃً غیر مسلم عدالت کا مسلم جج قائم مقام قاضی شرعی کے ہوسکتا ہے اور اس کے فیصلۂ فرقت وغیرہ کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا عبدالحئ مفتاحی

۱- شوہر کا اپنے رشتہ ازدواج کو ختم کرنے کے لئے غیر مسلم عدالت میں درخواست دینا یہ توکیل ہے یعنی شوہر کا غیر مسلم جج کو اپنی بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بنانا ہے، ہدایہ کے محشی نے وکالت کی تعریف یوں کی ہے:

''وفی اصطلاح الفقهاء عبارة عن إقامة الانسان غيره مقام نفسه فی تصرف معلوم'' (ہدایہ آخرین ص ۱۸۵ کتاب الوکالۃ)

یعنی متعین تصرف میں انسان کا دوسرے کو اپنا قائم مقام بنانا۔ شوہر اپنی بیوی کو طلاق دینے کا مالک ہوتا ہے وہ اس تصرف میں دوسرے کو اپنا قائم مقام بنا سکتا ہے، جیسا کہ ہدایہ آخرین (ص ۱۸۵ کتاب الوکالۃ) کے شروع میں ہے:

''عقد جاز أن يعقده الانسان بنفسه جاز أن يوكل به غيره، لأن الإنسان قد يعجز عن المباشرة بنفسه على اعتبار بعض الأحوال فيحتاج إلى أن يوكل غيره فيكون بسبيل منه دفعا للحاجة''۔

اور صحت وکالت کے لئے چار شرطیں ہیں دو کا موکل میں ہونا ضروری ہے:

(۱) موکل کا تصرف کا مالک ہونا (۲) احکام کا اسکو لازم ہونا، اور دو کا وکیل میں ہونا ضروری ہے، (۱) عاقل ہونا (۲) عقد کا قصد وارادہ کرنا۔

شرائط صحت وکالت کے ملاحظہ کرنے سے یہ امر منکشف ہوجاتا ہے کہ وکالت کے صحیح ہونے کے لئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، لہٰذا غیر مسلم عدالت کو وکیل بنانا صحیح ہے اور اس کے طلاق وفرقت کا فیصلہ وکالۃ ہوا، اس لئے طلاق وفرقت واقع ہوجائے گی، یہ صورت تحکیم کی نہیں ہے کہ غیر مسلم جج کے فیصلہ کا اعتبار کرنا لازم آتا ہو، اس لئے کی تحکیم میں ضروری ہے کہ فریقین نے کسی کو حکم مقرر کیا ہو اور اس کے فیصلہ پر راضی بھی ہوں جیسا کہ ہدایہ آخرین (ص ۱۵۱ باب التحکیم) کے شروع میں ہے: ''إذا حكم رجلان رجلا فحكم بينهما ورضيا بحكمه جاز'' دوسرے اس وجہ سے بھی تحکیم کی صورت نہیں ہوسکتی ہے کہ وہ غیر مسلم ہے اور غیر مسلم کو حکم بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ حکم قاضی کی طرح ہوتا ہے اور غیر مسلم حکم نہیں ہوسکتا ہے جیسا کہ ''ردالمحتار'' (۳۸۶/۴ مکتبہ رشیدیہ) میں ہے: قوله: ''كما مرأى فی الباب السابق فی قوله والمحكم كالقاضی'' اس لئے عدالت کا طلاق کا فیصلہ کرنا بطور تحکیم نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شوہر کا غیر مسلم عدالت میں رشتہ ازدواج کے انقطاع کے لئے درخواست دینا توکیل ہے اور عدالت کا طلاق وفرقت کا فیصلہ کرنا وکالت ہے، اس لئے اس سے طلاق وفرقت واقع ہوجائے گی۔

۲- اس صورت میں عدالت کے غیر مسلم جج کا فیصلہ تفریق معتبر نہیں بلکہ اس کے لئے عورت کو شوہر سے طلاق یا خلع کرنا ہوگا، کیونکہ غیر مسلم جج کا فیصلہ مسلمانوں کے ایسے معاملات میں معتبر نہیں ہے جن میں قضاء شرط ہے یا ان کا تعلق خالصا دیانات سے ہو جیسا کہ فقہ کی تمام کتابوں میں اس کی تصریح ہے کہ کافر مسلمان پر فیصلہ کرنے کا اہل نہیں ہے عبارت ملاحظہ ہو:

''لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح فی جميع كتب الفقه'' (الحیلۃ الناجزۃ ص ۴۵)۔

اور شوہر کے دستخط سے بس اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ شوہر عدالت کے فیصلہ کو تسلیم کرنے پر آمادہ ہے اور اپنے معاملہ کے تصفیہ کے لئے غیر مسلم جج

کو حکم بنانے کو تیار ہے، مگر شرعاً یہ تحکیم صحیح نہیں ہے، اس لئے مسلمان اپنے خصوصی معاملات میں فیصلہ کرنے کے لئے غیر مسلم کو حکم نہیں بنا سکتے جیسا کہ ہدایہ آخرین (ص ۱۵۱ باب التحکیم) میں ہے:

''ولا یجوز تحکیم الکافر والعبد والذمی والمحدود فی القذف والفاسق والصبی لانعدام أهلیة القضاء اعتبارا بأهلیة الشهادة''۔

اسی طرح درمختار (۴/۳۸۶) میں ہے: ''وشرطه من جهة المحكم بالفتح صلاحيته للقضاء'' یعنی حکم وہی شخص بن سکتا ہے جس میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو اور قضاء کا اہل وہ شخص ہے جو شہادت کا اہل ہو جیسا کہ درمختار (۴/۳۳۲) میں ہے: ''وأهله أهل الشهادة'' اور شہادت کے اہل کے لئے جو شرطیں مذکور ہیں ان میں سے ایک اسلام ہے جیسا کہ ردالمحتار (۴/۳۳۲) میں ہے: ''وحاصله أن شروط الشهادة من الاسلام والعقل والبلوغ ... الخ''

خلاصہ یہ ہے کہ غیر مسلم عدالت غیر مسلم جج قاضی یا حکم کا درجہ نہیں رکھتا ہے، اس لئے اس کے فیصلہ کا شرعاً اعتبار نہیں۔

۳- اللہ تعالیٰ نے کفار کو مسلمانوں پر ولایت کا حق نہیں دیا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" اس لئے عدالت کا یہ فیصلہ تفریق معتبر نہ ہوگا نکاح علی حالہ باقی رہے گا، بلا شوہر کے طلاق کے عورت کی گلو خلاصی نہیں ہوگی فقہ کی تمام کتابوں میں اس بات کی تصریح ہے:

''لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم'' (الحیلۃ الناجزۃ / ص ۱۴۵)۔

۴- غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا مسلمان جج جبکہ اس کو مسلمانوں کے نکاح وطلاق کے مسائل میں فیصلہ کرنے کا اختیار ہو تو اسے مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس کے فیصلے کا مسئلہ قضاء میں اعتبار ہے جیسا کہ درمختار (۴/۳۴۲ مکتبہ رشیدیہ) میں ہے:

''ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرا ذكره مسكين وغيره الا اذا كان يمنعه عن القضاء بالحق فيحرم''۔

اسی طرح فتاوی ہندیہ میں ہے:

''ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولكن إنما يجوز تقلد القضاء من السلطان الجائر إذا كان يمكنه من القضاء بحق ولا يخوض فى قضاياه بشر ولاينهاه عن تنفيذ بعض الأحكام كما ينبغى أما إذا كان لايمكنه من القضاء بحق ويخوض فى قضاياه بشر ولايمكنه من تنفيذ بعض الأحكام كما ينبغى لايتقلد منه وذكر فى الملتقط: والإسلام ليس بشرط فيه اى فى السلطان الذى يقلد كذا فى التاتار خانيه'' (فتاوی ہندیہ ج۳/ ۳۰۷، مکتبہ رشیدیہ)۔

کفایت المفتی میں مذکور ایک سوال وجواب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:

سوال: فی زمانا ہندوستان میں شرعی قاضی کہیں بھی موجود نہیں تو رفع نزاع کے لئے شرعی فیصلہ کی کیا صورت ہوگی فریقین کسی کو حکم مقرر کر کے یا پنچایت سے آکر فیصلہ حاصل کریں تو معتبر ہوگا یا نہیں؟

جواب: حکم اور ثالث اس مقدمہ کا فیصلہ کرسکتا ہے اور عدالت کا مسلمان جج بھی قاضی کے حکم میں ہوسکتا ہے (کفایت المفتی ۲/ ۲۱۴)۔

اسی طرح فتاوی دار العلوم میں ہے:

سوال: حاکم جو گورنمنٹ کی طرف سے ہے اگر وہ مسلمان ہو تو قائم مقام قاضی کے ہوسکتا ہے یا نہیں، نکاح فسخ کرسکتا ہے یا نہیں؟

جواب: حاکم جو گورنمنٹ کی طرف سے مقرر ہے اگر وہ مسلمان ہے تو قائم مقام قاضی کے ہوجاتا ہے (فتاوی دار العلوم ۸/ ۱۴۸)۔ اگر جج یا حاکم مسلمان

نہ ہوتو اس کا فیصلہ قضاء قاضی کے قائم مقام نہ ہوگا: ''لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح في جميع كتب الفقه'' (الحيلة الناجزة ۴۵)۔

۵- یوں تو مسلمانوں کے تمام نزاعات کے لئے ضروری ہے کہ مسلمان حاکم ان کا فیصلہ کرے ''لأنه لا ولاية لكافر على مسلم'' لیکن نزاعات کی ایک قسم ایسی ہے کہ اس میں قضاء قاضی شرط ہے، اس میں قاضی مسلم بااختیار کا ہونا اشد ضروری ہے، ایسا قاضی نہ ہونے کی وجہ سے بہت سی اسلامی ضرورتیں معطل ہی نہیں بلکہ مسلمان سخت مواخذہ شرعیہ میں مبتلا ہوتے ہیں (مستفاد کفایت المفتی ۲/ ۲۲۰)۔

اس قسم میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ نہیں کر سکتے اگر کریں تو شرعاً معتبر نہیں ہوگا۔

''لأن الكافر ليس بأهل للقضاء على المسلم كما هو مصرح في جميع كتب الفقه'' (الحيلة الناجزة ص ۴۵۹)۔

وہ معاملات جن میں قضاء قاضی ضروری ہے، ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ بسا اوقات کسی عورت کا شوہر مفقود ہوجاتا ہے اور عورت بھی نوعمر اور محتاج ہوتی ہے، متاخرین حنفیہ کے فتوی کے بموجب اس کے لیے گنجائش ہے کہ وہ اپنی طبعی و مالی مشکلات سے گلوخلاصی کے لئے کوئی راستہ اختیار کرے، لیکن اس کی تکمیل بغیر مسلم قاضی کے فیصلے اور حکم کے نہیں ہوسکتی۔ ہزاروں عورتیں اس مصیبت میں مبتلا ہیں اور موجودہ حکومت کا قانون ان کی مصیبت رفع کرنے کے لئے ناکافی ہے اور مسلم قاضی کا نہ ہونا ان تمام مصائب کا ذمہ دار ہے، اسی طرح ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شریف اپنی بیوی کو بدچلنی میں مبتلا پائے تو اس کی سبیل بھی لعان ہے جس کے لئے مسلم قاضی ضروری ہے۔

اسی طرح وہ معاملات جو خالصۃً دیانات کی قبیل سے ہوں، مثلاً رمضان شریف کا چاند دیکھنے، عید کا چاند دیکھنے کی شہادت قبول کرنا اور صوم یا فطر کا حکم دینا مسلم قاضی کا کام ہے جس کے نہ ہونے سے بہت سے جھگڑے پیدا ہوتے ہیں (مستفاد کفایت المفتی ۲/ ۲۲۱)

اور وہ معاملات جو مذکورہ بالا کے علاوہ ہوں مثلاً دیوان و بیاعات وغیرہ ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہے۔

☆☆☆

غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق اسلامی تناظر میں

مولانا محمد مصطفی قاسمی آ دا پوری[1]

۱- شریعت اسلامیہ نے رشتۂ نکاح کو ختم کرنے کا حق شوہر کو دیا ہے، شوہر کے ماسوا کسی کو یہ حق شوہر کی طرف سے اس کی نیابت میں ہی حاصل ہوتا ہے، یہ نیابت وکیل کو بھی ہوتی ہے، اور کبھی حاکم وحکم کو بھی حاصل ہوتی ہے اور اس صورت میں وکیل یا حاکم وحکم کی طرف سے رشتۂ نکاح کو ختم کیا جاتا ہے۔

حاکم اگر مسلمان ہے خواہ قاضی شرعی ہو یا امیر ہو تو اس کے فیصلے کا شرعاً اعتبار متفق علیہ ہے، اس لئے شریعت نے اس کو عامۃ المسلمین کے مفادات کے حق میں ولایت عامہ دی ہے، اس کی وجہ سے اس قسم کے فیصلے بھی نافذ ہوتے ہیں، لیکن برطانیہ کا رہنے والا شوہر جو غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے، اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق و فرقت کا فیصلہ کردیتی ہے، اس صورت کی شریعت اسلامیہ میں کوئی گنجائش نہیں ہے اور نہ اس درخواست کو تفویض وتحکیم کا درجہ دیا جاسکتا ہے، اور نہ اس کے حاکم ہونے کی بنیاد پر غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر مانا جائے گا (اس کی مالہ وماعلیہ کی تفصیلی معلومات کے لئے دیکھئے "الموسوعۃ الفقہیہ ۲۹/۷۷ وزارۃ الاوقاف والشئون الاسلامیہ الکویت، طبع اول ۱۴۱۴ھ-۱۹۹۳ء۔ سورۃ الطلاق: ۱، ابن ماجہ ۱/۵۱-۱۵۲، ترمذی ۱/۱۴۳، نسائی ۲/۱۱۶-۱۱۸)۔

(۱) ارشاد باری ہے: ''لایتخذ المومنون الکفرین أولیاء من دون المؤمنینج ومن یفعل ذلك فلیس من الله فی شئ إلا أن تتقوا منهم تقةط ویحذرکم الله نفسه ط وإلی الله المصیر'' (سورہ آل عمران ۲۸)۔

(نہ بناویں مسلمان کافروں کو دوست مسلمانوں کو چھوڑ کر اور جو کوئی یہ کام کرے تو نہیں اس کو اللہ سے کوئی تعلق مگر اس حالت میں کہ کرنا چاہو تم ان سے بچاؤ اور اللہ تم کو ڈراتا ہے اپنے سے اور اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانا ہے)۔

(۲) ارشاد ربانی ہے: ''ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا'' (سورۃ النساء: ۴۱)۔

(اور ہرگز نہ دے گا اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ) (اس کی تفصیل دیکھئے معارف القرآن ۲/۵۸۰ تا ۱۸۷، فرید بک ڈپو دہلی ۱۴۱۸ھ-۱۹۹۸ء)۔

(۳) ''شوہر ہی کو طلاق دینے کا اختیار کلی ہے قرآن مجید کی روشنی میں: ''یاأیها النبی إذا طلقتم النساء فطلقوہن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا الله ربکم'' (سورۃ الطلاق: ۱)۔

(اے نبی جب تم طلاق دو عورتوں کو تو ان کو طلاق دو ان کی عدت پر اور گنتے رہو عدت کو اور ڈرو اللہ سے جو رب ہے تمہارا)۔

اس سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوگئی کہ غیر مسلم جج کو عدالت کے ذریعہ طلاق دینے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسلامی شریعت نے مرد وعورت دونوں کو اس طرح کے معاملات کو حل کرنے کے لئے اختیار دیا ہے کہ وہ اسلامی حکومت کے قاضی کے یہاں درخواست دے اور جہاں یہ صورت موجود نہ ہو وہاں وہ چند ذمہ دار اور دین دار مسلمانوں یعنی کسی اسلامی جماعت یا شرعی پنچایت کے سامنے اپنا معاملہ پیش کرکے رہائی حاصل کرے۔

(اس کی مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن ۸/۲۷۲ تا ۴۹۲، اسلامی فقہ ۲/۲۳۳ تا ۲۳۴، تاج کمپنی دہلی ۲۰۰۴ء)۔

(۴) ''شوہر ہی کو طلاق دینے کا اختیار کلی ہے، حدیث شریف کی روشنی میں: ''عن ابن عباس قال أتی النبی ﷺ رجل فقال: یا رسول الله ! سیدی زوجنی امته وهو یرید أن یفرق بینی وبینها، قال: فصعد رسول الله ﷺ علی المنبر فقال: یا أیها الناس! مابال أحدکم یزوج عبده أمته ثم یرید أن یفرق بینهما إنما الطلاق لمن أخذ بالساق'' (ابن ماجہ ۱/۵۱ تا

---

[1] مدرسہ اسلامیہ شکرپور، دربھنگہ۔

۱۵۲، ابواب الطلاق، باب طلاق العبد، ترمذی ۱/ ۱۴۲ ابواب الطلاق واللعان)۔

(حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں آیا پھر اس نے اپنی درد بھری کہانی سنائی کہ یا رسول اللہ میرے آقا نے میری شادی اپنی باندی کے ہمراہ کردی ہے، اور اب وہ یہ چاہتا ہے کہ میرے اور اس کے درمیان جدائی کردے، ابن عباسؓ کہتے ہیں پھر اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر چڑھے پھر ارشاد فرمایا: اے لوگو! تم لوگوں میں سے ایک شخص کا کیا حال اور ماجرا ہے کہ وہ اپنی باندی کی شادی اپنے غلام سے کردی ہے، پھر اب یہ چاہتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان جدائی کردے۔ درحقیقت جو جماع کرنے کا مالک ہے، وہی شخص طلاق دینے کا بھی مالک ہے)۔

اس سے یہ بات الم نشرح ہوگئی کہ طلاق دینے کا اختیار فقط شوہر کو ہے، جب شوہر نے طلاق دے دی تو پڑ گئی عورت کا اس میں کچھ بھی نہیں، چاہے منظور کرے چاہے نہ کرے، ہر طرح اور ہر حال میں طلاق ہوگئی اور عورت اپنے شوہر کو طلاق نہیں دے سکتی ہے تو پھر غیر مسلم جج کے عدالتی فیصلے اور طلاق سے کس بنیاد پر طلاق واقع ہوگی؟

(۵) ''عن سلیمان بن یسار قال: الطلاق بالرجال، والعدۃ بالنساء''

(مصنف ابن ابی شیبۃ ۹/ ۶۱۳، ۱۸۵۵۸ ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی، طبعۃ دوم ۱۴۲۸ھ ۲۰۰۷ء)۔

(حضرت سلیمان بن یسار سے روایت ہے کہ طلاق دینے کا حق مردوں کو حاصل ہے، اور عدت گزارنے کا حق عورتوں کو حاصل ہے)۔

(۶) مفتی محمد کفایت اللہ صاحبؒ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

سوال: حکومت موجودہ میں حاکم وقت اگر کسی عورت کو آزادی کی درخواست دینے پر بے غیر رضامندی شوہر حکم آزادی دے دے تو وہ عقد ثانی کرسکتی ہے یا نہیں؟

جواب: اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کردے تو عورت آزاد نہ ہوگی اور دوسرا نکاح نہ کرسکے گی (کفایت المفتی ۶/ ۱۳۵ طبع ۱۴۰۵ھ-۱۹۸۴ء)۔

(۷) مفتی سید عبدالرحیم صاحب لاجپوریؒ (۱۳۲۱ھ-۱۹۰۳ تا ۱۴۲۲ھ-۲۰۰۱ء) ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

سوال: بمبئی میں ایک لڑکی کی شادی ہوئی پانچ برس ہوئے لڑکا افریقہ میں ہے، فی الحال لڑکی کی عمر بیس برس کی ہے، شادی کے بعد لڑکے نے اس کو نہیں بلایا، نہ نفقہ وغیرہ بھیجتا ہے، خطوط لکھے جواب ندارد، طلاق کا مطالبہ کیا تب بھی جواب نہیں دیا۔ بالآخر ممبئی کورٹ میں مقدمہ دائر کرکے طلاق حاصل کی، کیا یہ طلاق واقع ہوئی؟ ورنہ حصول طلاق کی کیا صورت ہو؟

اب تک کے نفقہ ومہر کی حق دار ہے؟ اگر ہے تو کیا بہ ذریعہ دیوانی اس کی وصول یابی درست ہے؟

جواب: صورت مسئولہ میں غیر مسلم مجسٹریٹ ''جج'' کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہے، لہٰذا لڑکی نکاح نہیں کرسکتی اور اگر کرے تو وہ غیر معتبر ہے۔ لہٰذا اس مقدمہ کو مسلم جماعت یعنی دین دار مسلم پنچایت کے سامنے پیش کیا جائے جس میں ماہر عالم بھی ہو۔ یہ پنچایت شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ تحقیق کرکے فسخ نکاح کا فیصلہ کرے، اب عورت شرعی نقطۂ نظر کے بموجب آزاد ہوگی۔ عورت مہر کی حق دار ہے، لیکن ایام گزشتہ کے نفقہ کی حق دار نہیں۔

(فتاوی رحیمیہ ۲/ ۱۴۳، مکتبہ رحیمیہ اندوسر، سورت، گجرات، انڈیا ۱۴۰۳ھ)۔

۲- اگر عدالت میں جج نے زبردستی طلاق شوہر سے لکھوائی تحریری طور پر، یا زبردستی طلاق نامہ پر انگوٹھے کا نشان لگوالیا، چاہے جج مسلم ہو یا غیر مسلم ہر حال میں اس طرح سے طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ شوہر نے زبان سے طلاق نہیں دی اور نہ اپنی مرضی سے انگوٹھے کا نشان لگایا، تحریری طلاق اس وقت پڑتی ہے جب شوہر اپنی مرضی سے طلاق لکھ کر بیوی کو دے دے، یا اپنی مرضی سے طلاق نامہ پر انگوٹھے کا نشان لگادے تب جا کر طلاق پڑتی ہے غیر مسلم جج کے عدالتی طلاق سے طلاق واقع نہ ہوگی، شرعاً عدالت کا فیصلہ اور طلاق غیر معتبر ہے۔ برطانیہ کی عورت کی طرف سے عدالت میں جو درخواست آئی ہے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کردیا جائے، عدالت شوہر کو بلاکر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا، اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس صورت کی بھی شریعت اسلامیہ میں کوئی حیثیت نہیں ہے اور شوہر کے دستخط کی بھی کوئی حیثیت نہیں ہے، گویا کہ یہ ایک قسم کا ظلم وستم اور جبری طلاق ہوئی تم مانو یا نہ مانو، عدالت کا روائی کے بعد جو فیصلہ کرے گی وہی معتبر ہوگا۔ حال ایں کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعی نقطۂ نظر سے معتبر نہیں ہے، لہٰذا برطانیہ کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ اپنے یہاں دارالقضاء قائم کریں اور اس کے مطابق شرعی فیصلے کریں، نظام قضاء کی اہمیت کا سب سے نازک پہلو یہ ہے کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر

نہیں ہے۔اس طرح جو عورتیں سرکاری عدالتوں سے اپنا نکاح فسخ کرالیں تو چاہے وہ بجائے خود اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو یہ فیصلے غیر معتبر ہیں۔وہ عورت اپنے پہلے شوہر کی زوجیت میں باقی رہتی ہے اور یہ نکاح نادرست ہوتا ہے، نیز اس کے بعد تعلقات معصیت قرار پاتے ہیں۔ایسی خواتین کے لئے اسلامی اور شرعی زندگی کا واحد نظام قضاء کا قیام ہے۔اس طرح انگلستان میں نظام قضاء کے بعد "مسلم پرسنل لا" کا نفاذ مکمل اسلامی طریقے پر ہوتا رہے گا۔

(سورۃ النساء:۵۸، ۵۹-اس مسئلہ کی مکمل تفصیل دیکھئے معارف القرآن ۲/ ۴۴۴ تا ۴۵۳ فرید بک ڈپو دہلی ۱۴۱۸ھ-۱۹۹۸ء)۔

مفتی عزیز الرحمن عثمانیؒ مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند کا موقف:

سوال ۲۷۸: طلاق جبراً شوہر سے لی جاوے تو واقع ہوتی ہے یا نہیں، اور زبان سے اقرار کی ضرورت ہے یا نہیں، یا صرف نقل کردینا طلاق نامہ کا جو دوسرے کا لکھا ہوا ہے، وقوع طلاق کے لئے کافی ہے یا نہیں؟

جواب: شوہر سے جبراً طلاق اگر دلوائی جائے تو طلاق ہوجاتی ہے، لیکن نقل کردینا طلاق نامہ کا جو دوسرے شخص کا لکھا ہوا ہے۔محض لوگوں کی زبردستی سے بدون ارادہ طلاق مفید طلاق نہیں اور اس سے طلاق نہیں پڑتی (فتاویٰ دارالعلوم مدلل ومکمل ۹/ ۲۷۶-مزید دیکھئے فتاوی محمودیہ ۴/ ۳۲، زکریا بک ڈپو دیوبند ۱۹۹۸ء)۔

اگر کوئی طلاق زبان سے کہلائے تو طلاق پڑ جائے گی، لیکن اگر زبردستی تحریر میں لکھالے اور وہ زبان سے کچھ نہ کہے تو طلاق واقع نہ ہوگی (اسلامی فقہ ۲/ ۱۸۳، تاج کمپنی دہلی طبع ششم ۲۰۰۴ء)۔

جبری طلاق کے سوال کے جواب میں مفتی محمد کفایت اللہ دہلوی علیہ الرحمہ یوں تحریر فرماتے ہیں:

جواب ۵۴: اگر تحریر مذکور جبراً لکھوائی گئی ہے اور زبان سے طلاق نہیں دی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔تحریری طلاق اس وقت پڑتی ہے کہ خاوند اپنی مرضی سے تحریر لکھ کردے (کفایت المفتی ۶/ ۵۶)۔

"عن ابراهيم قال: إذا كتب الطلاق بيده، وجب عليه" (مصنف ابن ابی شيبة ۹/ ۵۶۲، ۱۸۳۰۰)۔

(حضرت ابراہیم سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص شوہر کے پیشانی پر تلوار رکھ کر طلاق کا مطالبہ کیا پھر اس نے طلاق دے دی تو وہ طلاق واقع ہوجائے گی)۔

۳- لیکن بعض اوقات ایسی صورتیں بھی پیش آتی ہیں، کہ اصلاح حال کی تمام کوششیں ناکام ہوجاتی ہیں، اور تعلق نکاح کے مطلوبہ ثمرات حاصل ہونے کے بجائے طرفین کا آپس میں مل کر رہنا ایک عذاب بن جاتا ہے، ایسی حالت میں اس ازدواجی تعلق کا ختم کردینا ہی طرفین کے لئے راحت اور سلامتی کی راہ ہوجاتی ہے، اس لئے شریعت اسلام نے بعض دوسرے مذاہب کی طرح یہ بھی نہیں کہا کہ رشتۂ نکاح وازدواج ہر حال میں ناقابل فسخ ہی رہے، بلکہ طلاق اور فسخ نکاح کا قانون بنایا، طلاق کا اختیار تو صرف مرد کو دیا، جس میں عادۃً فکر وتدبر اور تحمل کا مادہ عورت سے زائد ہوتا ہے، عورت کے ہاتھ میں اختیار نہیں دیا، تاکہ وقتی تاثرات سے مغلوب ہوجانا جو عورت میں بہ نسبت مرد کے زیادہ ہے وہ طلاق کا سبب نہ بن جائے۔

لیکن عورت کو بھی بالکل اس حق سے محروم نہیں رکھا کہ وہ شوہر کے ظلم وستم سہنے ہی پر مجبور ہوجائے، اس کو یہ حق دیا کہ حاکم شرعی کی عدالت میں اپنا معاملہ پیش کرکے اور شکایات کا ثبوت دے کر نکاح فسخ کراسکے یا طلاق حاصل کرسکے، پھر مرد کو طلاق کا آزادنہ اختیار تو دے دیا، مگر اول تو کہہ دیا کہ اس اختیار کا استعمال کرنا اللہ کے نزدیک بہت مبغوض ومکروہ ہے، صرف مجبوری کی حالت میں اجازت ہے۔

(معارف القرآن ۱/ ۵۵۶ تا ۵۵۷ مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے ۵۵۳ تا ۵۷۸۔فرید بک ڈپو دہلی ۱۴۱۸ھ-۱۹۹۸ء)۔

صورت مسئولہ میں عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا، یا آیا تو مگر دستخط وتفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کردیا جب کہ اس صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے، اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو پہلی صورت اور دوسری صورت کی ہے کہ غیر مسلم عدالت کے غیر مسلم جج کا فیصلہ اسلامی تناظر کی روشنی میں غیر معتبر ہے اور غیر نافذ العمل ہے، اس کے باوجود بھی اگر کوئی اس فیصلے پر عمل کرے گا تو وہ شخص اسلامی تناظر کی روشنی میں عنداللہ وعندالرسول مجرم، خاطی اور عاصی ہوگا۔لہٰذا برطانیہ کے مسلمانوں پر لازم ہے کہ اپنی شرعی پنچایت بنالیں جس میں میں دین دار لوگوں کو شامل کریں اور اس میں ایک ماہر ذی استعداد دیندار عالم کو قاضی بنادیں پھر اس شرعی پنچایت میں فسخ نکاح کا معاملہ پیش کریں، شرعی پنچایت کے ارکان عدالت جیسی کاروائی کرکے نکاح کے فسخ کا فیصلہ کریں اس کے بعد عورت عدت گزار کر دوسری جگہ نکاح کرسکتی ہے۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن عثمانی علیہ الرحمہ، مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند فرماتے ہیں:

سوال ۷۵۴: کیا ایسی صورت میں بلا رضامندی شوہر جیل خانہ بھگت لینے پر بھی بعد رہائی عورت کو حاکم شرعی مثل قاضی طلاق دے سکتا ہے اور تفریق کرسکتا ہے یا سوائے شوہر کے اور کوئی طلاق نہیں دے سکتا ہے۔

الجواب: صرف شوہر ہی طلاق دے سکتا ہے۔ قاضی وحاکم تفریق نہیں کراسکتا اور طلاق نہیں دے سکتا (فتاویٰ دار العلوم مدلل ومکمل ۱۰/ ۱۲۰)۔

۴- اسلامی تناظر میں مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا۔ قرآن وحدیث میں اس کی ممانعت منصوص ہے، اجماع امت اور قیاس سے بھی اس کی ممانعت ثابت ہے۔ فقہاء اس سلسلے میں وضاحت وصراحت کے ساتھ مسائل واحکام تحریر فرما چکے ہیں (موسوعۃ الفقہیہ ۱۴/ ۷۴-الکویت طبع دوم ۱۴۱۸ھ-۱۹۸۸ء، الموسوعۃ الفقہیۃ ۳۳/ ۲۹۵)۔

لہٰذا غیر مسلم کا قاضی وجج بنانا مذہب اسلامی میں ناجائز ہے، اس لئے اس کا کوئی فیصلہ مسلمانوں پر نافذ العمل نہیں ہوسکتا ہے۔

اگر غیر مسلم ممالک کے حکمراں اپنے ملک کی عدالت میں مسلمان قاضی کو عہدہ قضاء پر مامور کردے تاکہ یہاں کے مسلم قوم کا مسلم پرسنل لا کے ماتحت فیصلہ کرے۔ تو اس قاضی کو مسلمانوں پر ولایت حاصل ہوجائے گی اور اس کا فیصلہ مسلمانوں پر نافذ العمل ہوگا۔ صورت مسئولہ میں اس سے کچھ فرق نہیں پڑسکتا ہے کہ جج اگرچہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کا ہے، مگر وہ مسلمان ہے، وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام "یعنی مسلم پرسنل لا" کے طرز وطریقہ پر بھی کرتا ہے تو اس صورت حال کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے جہاں اسلام اور مسلمانوں کا نام لینا بھی گوارا نہیں ہے، اس کو نعمت عظمی سمجھ کر "مسلم قاضی وحاکم" کی حیثیت دی جائے گی، اور اس حیثیت سے اس کے فیصلۂ فرقت کا بھی اعتبار کیا جائے گا، شرعا اس میں اب کوئی قباحت نہیں ہے (الموسوعۃ الفقہیۃ ۱۴/ ۷۴-الکویت طبع دوم ۱۴۰۸ھ-۱۹۸۸ء، الموسوعۃ الفقہیہ ۳۳/ ۲۹۵)۔

ایسی صورت میں یوروپین، امریکن، افریقن، آسٹریلین ممالک میں جہاں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں نہیں ہے، قاضی کے اختیارات، عرف، حالات اور امکانیات کی روشنی میں متعین کئے جاسکتے ہیں کہ جن احکام شرعیہ کا اجراء ونفاذ ان حالات میں ممکن ہو، ان کے متعلق قاضی فیصلے کرے گا، اور جن احکام کا اجراء ممکن نہ ہو، وہ اس کے دائرہ اختیار سے خارج ہوں گے، محدود اختیارات کے ساتھ منصب قضاء پر تقرری کی بہت سی نظیریں اسلامی عدلیہ کی تاریخ میں ملتی ہیں اور ایسے حالات میں امیر کا انتخاب اور قاضی کا تقرر مسلمانوں پر واجب قرار دیا گیا ہے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے اپنی کتاب فتح القدیر میں لکھا ہے:

"وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة في بلاد المغرب الآن وبلنسية وبلاد الحبشة وأقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا فيولي قاضيا أو يكون هو الذي يقضي بينهم وكذا ينصبوا لهم إماما يصلي بهم الجمعة"

(فتح القدير ۷/ ۲۶۴. كتاب ادب القضاء. دارالفكر بيروت لبنان. سنن دارمي. ردالمحتار ۴/ ۴۴۲. كتاب القضاء مطلب في حكم تولية القضاء في بلاد يغلب عليها الكفار مكتبه ماجديه عيدگاه طوغي روڈ كوئٹه. طبع اول ۱۳۹۹ھ. اس کی مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے: بدائع الصنائع ۷/ ۲ تا ۱۷، کتاب آداب القاضي، مکتبه رشيديه مبشر کی روڈ کوئٹه طبع اول ۱۴۱۰ھ. ۱۹۹۰ء. واللفظ لفتح القدير)۔

(اور جب کسی ملک میں کوئی مسلم سلطان نہ ہو اور نہ کوئی ایسا حاکم ووالی میسر وموجود ہو جس کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہو، جیسا کہ وہ بعض مسلم ممالک کا حال ہے کہ ان کے اوپر کافروں کا غلبہ واقتدار ہے جیسے قرطبہ مغرب کے شہروں میں فی الحال موجود ہے اور بلنسیہ اور حبشہ کے شہروں میں کافروں کا غلبہ واقتدار ہے۔ اور مسلمانوں کو چاہئے کہ اپنے ہی لوگوں میں سے کسی کو زکوٰۃ کی وصولیابی کے لئے عامل مقرر کرلیں تاکہ لوگوں سے زکوٰۃ بروقت وصول کرسکیں۔ ایسے حالات میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو اپنے اتفاق ورضامندی سے اپنا والی مقرر کرلیں جو ان کے لئے قاضی مقرر کرے یا خود وہ والی ہی ان کے مقدمات کا فیصلہ کیا کرے۔ اور ایسا ہی اپنے لئے کسی کو امام مقرر کردیں جو لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھائے)۔

۵- غیر مسلم قاضی نہیں بنایا جاسکتا ہے، لیکن اگر امیر اہل ذمہ میں سے کسی شخص کو ان کے باہمی معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے قاضی مقرر کردے تو یہ درست ہوگا

اعتقادات، اخلاقیات، معاشرات، عبادات، حدود وقصاص غرضیکہ مسلمانوں کے جو خصوصی مسلم پرسنل لا ہیں اس میں غیر مسلم عدالتوں اور غیر مسلم حکام کو کوئی فیصلے کرنے کا شرعاً حق نہ ہوگا۔ مگر معاملات، معاشیات، تجارات، سیاسیات میں جب باہم اختلاف ہوجائے اور اس کا کوئی حل نہ نکل سکے تو ایسی صورت میں غیر مسلم عدالتیں اور غیر مسلم حکام بھی مسلمانوں کے حق میں فیصلے کرسکتے ہیں۔ ☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق ایک تحقیقی جائزہ

مولانا عبید اللہ ندوی [1]

عدالت کے ذریعہ طلاق:

جہاں تک غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا تعلق ہے تو یہ بات طے شدہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے رشتۂ نکاح کو ختم کرنے کا حق (طلاق کی شکل میں) صرف شوہر کو ہی دیا ہے، شوہر کے ماسوا کسی دوسرے کو یہ حق شوہر کی طرف سے اس کی نیابت میں ہی حاصل ہوتا ہے، یہ نیابت کبھی وکیل کی ہوتی ہے اور کبھی حاکم کو حاصل ہوتی ہے اور اس صورت میں وکیل یا حاکم کی طرف سے رشتۂ نکاح کو ختم کیا جاتا ہے۔

البتہ حاکم کی طرف سے علاحدگی کے فیصلہ میں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شوہر موجود نہیں ہوتا یا شوہر راضی نہیں ہوتا پھر بھی حاکم ایسے فیصلے پر مجبور ہوتا ہے، حاکم اگر مسلمان ہے خواہ قاضی شرعی ہو یا امیر تو اس کے فیصلے کا شرعاً اعتبار متفق علیہ ہے، اس لئے کہ شریعت نے اس کو عامۃ المسلمین کے معاملات کے حق میں ولایت عامہ دی ہے، اس کی وجہ سے اس قسم کے فیصلے نافذ بھی ہوتے ہیں، لیکن حاکم کے غیر مسلم ہونے کی صورت میں اس کے فیصلہ کا اعتبار مندرجہ ذیل وجوہات کی بنیاد پر معتبر نہیں ہوگا۔

۱- قرآن مجید کی نص قطعی کی بنا پر مسلمانوں کا کافر حاکم اور کافر عدالت کے سامنے اپنے دینی مقدمات کو فیصلہ کے لئے از خود لے جانا ممنوع ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا" (نساء: ٦٠)۔

(محمد صلی اللہ علیہ وسلم کیا آپ نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو دعوی کرتے ہیں کہ وہ اس کتاب پر بھی ایمان رکھتے ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نازل کی گئی اور اس کتاب پر بھی ایمان رکھتے ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے نازل کی گئی، اپنے مقدمات شیطان کے پاس لے جانا چاہتے ہیں، حالانکہ ان کو یہ حکم ہوا کہ اس کو نہ مانیں اور شیطان ان کو بھٹکا کر بہت دور لے جانا چاہتا ہے)۔

اس آیت کا صریح مقتضا یہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے اپنے مقدمات کو غیر مسلم حاکم کے پاس یا غیر مسلم عدالت میں لے جانا سراسر ضلالت ہے، معصیت ہے، اور ایسا گناہ ہے جس سے ان کو روکا اور منع کیا گیا ہے۔

۲- اسلام نے مسلمانوں کو مکمل دستور حیات اور مکمل قانون دیا ہے جس کا سرچشمہ کتاب وسنت ہے، لہذا اس معاملہ میں جس کی بنیاد کتاب وسنت کے نصوص پر ہوتی ہے غیر مسلم کے فیصلہ کو اس لئے ناجائز ٹھہرایا گیا ہے کہ وہ اسلامی قانون اور کتاب وسنت کے نصوص کی روح سے ناواقف ہوتا ہے اور اس کو اس کی واقفیت نہیں ہوتی کہ اسلام نے مسلمانوں کو جن قوانین کے ساتھ وابستہ کیا ہے اس میں کیا افادیت وحکمت ملحوظ ہے۔

۳- مسلمان اپنے اسلامی مزاج کے اعتبار سے ساری دنیا والوں کے مقدمات کا (اگر وہ ان سے فیصلہ کرانا چاہیں تو) عدل وقسط کے ساتھ فیصلہ کر سکتا ہے لیکن وہ خود اپنے مقدمات میں ان کو حکم نہیں بنا سکتا، کیونکہ وہ اس پر مامور ہے کہ کافر کو حکم نہ بنائے اس لئے کہ عادلانہ فیصلہ کے لئے عادلانہ قانون ضروری ہے اور عادلانہ قانون صرف اور صرف "وحی الٰہی" ہی ہے، (چاہے وہ وحی متلو ہو یا غیر متلو) یا وہ آئین ہے جس کی بنیاد "وحی الٰہی" پر ہو۔

---

[1] مدرسہ فلاح المسلمین رائے بریلی۔

"ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكفرون... هم الظالمون... هم الفاسقون" (مائدہ: ۴۴ تا ۴۷)۔

۴- فقہ کی کتابوں میں جہاں فقہا نے قضاء اور قضاۃ کا تذکرہ کیا ہے وہاں قاضی کی اہلیت وصلاحیت کے متعلق حسب ذیل اوصاف ذکر کئے ہیں: عقل، بلوغ، اسلام، حریت، بصر، سمع اور نطق کی سلامتی، محدود فی القذف نہ ہونا، علم، فہم مسائل، عدالت۔

وجہ اس کی یہ ہے فقہ کا یہ مسئلہ ہے:

''وأهله أهل الشهادة . . . وشرط أهليتها شرط أهليته'' (الدر المختار على ہامش رد المحتار کتاب القضاء ۸/ ۲۳ تا ۲۵)

(جو لوگ شہادت کے اہل ہیں وہ قضا کے اہل ہیں اور شہادت کی اہلیت کے لئے جو شرط ہے وہی قضا کی اہلیت کے لئے شرط ہے) شہادت کی اہلیت کے لئے کیا شرط ہے۔

علامہ شامیؒ نے ''أهله أهل الشهادة'' کے تحت بحر کے حوالہ سے لکھا ہے:

''وحاصله أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل والبلوغ والحرية وعدم العمى والحد في القذف. شروط لصحة توليته ولصحة حكمه بعدها''۔

(حاصل یہ ہے کہ شہادت کے شرائط اسلام، عقل، بلوغ، حریت، اندھا نہ ہونا اور محدود فی القذف نہ ہونا ہے، اور قضا کے عہدہ پر کسی شخص کے تقرر کی صحت کے لئے اور تولیت کے بعد اس کے حکم کے صحیح ہونے کے لئے یہی شرطیں ہیں)۔

مذکورہ بالا عبارت کے بعد علامہ شامی نے لکھا ہے: ''مقتضاه أن تقليد الكافر لا يصح وإن أسلم'' اس کا مقتضایہ ہے کہ کافر کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اہلیت قضا کے لئے ''اسلام'' شرط ہے، ایک جگہ علامہ شامی نے بحر کے حوالہ سے لکھا ہے:

''قال في البحر: وبه علم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاء ه على المسلم حال كفره'' (رد المحتار کتاب القضاء، ۵/ ۳۵۴ ط ایجوکیشنل پریس کراچی پاکستان)۔

(البحر الرائق میں فرمایا ہے کہ کافر کو قاضی بنانا اگرچہ صحیح ہے لیکن بحالت کفر مسلمانوں کے خلاف اس کا فیصلہ درست نہیں ہے)۔

۵- معین الحکام میں ہے: ''فحقيقة القضاء: الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام'' (معین الحکام ص ۷)۔

(قضا کی حقیقت بطور الزام کے حکم شرعی کی خبر دینا ہے)، لہٰذا جب حاکم یا قاضی یا غیر مسلم عدالت کا جج خود شرعی احکام سے ناواقف ہوگا تو خبر کیسے دے گا۔

۶- "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (نساء: ۱۴۱)۔

(اللہ نے کافروں کو مومنوں پر کوئی اختیار نہیں دیا ہے) اس آیت کا مقتضا بھی یہی ہے کہ ان کا کیا ہوا فیصلہ بھی معتبر نہیں ہوگا۔

۷- علامہ ابن الہمام نے احناف کی رائے ظاہر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حکومت کو طلاق وغیرہ دینے کا کوئی اختیار نہیں (فتح القدیر ۲/ ۲۹۱)۔

جب مسلمان حکومت کو اختیار نہیں تو غیر مسلم حکومت اور عدالت کو بدرجہ اولی اختیار نہیں ہوگا، لہٰذا ان کی طرف سے کئے جانے والے فیصلے بھی شرعاً معتبر نہیں ہوں گے۔

۸- قرآن کی آیت: "فابعثوا حكما ..." کے پیش نظر امام شافعی، امام مالک، امام احمد اور دیگر ائمہ رحمہم اللہ نے زوجین کے درمیان اختلاف کی صورت میں انہیں کے گھرانے میں سے حکم کا تقرر پسند کیا ہے، بلکہ امام مالک نے تو اسے شرط قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ عدالت کا فیصلہ اور حکم معتبر نہیں ہے، خاص طور سے جبکہ عدالت غیر مسلم اور قاضی، حکم اور جج بھی غیر مسلم ہوں۔

۹- قرآن میں طلاق کے احکام جہاں بھی آئے ہیں وہیں یہ تصریحات بھی آئی ہیں کہ خدا و آخرت پر ایمان کا تقاضا ہے کہ احکام کی بجا آوری کی جائے اور ایمان کے ساتھ اس کا ذکر کرکے بتلا دیا گیا ہے کہ اس کا تعلق صراحۃً دین و مذہب سے ہے نہ کہ عدالت سے۔

۱۰- مفتی سید عبدالرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ علیہ نے فتاوی رحیمیہ میں لکھا ہے کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں (فتاوی رحیمیہ ص ۱۴۳)۔

مفتی صاحبؒ نے یہ بات ہندوستان کے تعلق سے کہی ہے لیکن چونکہ ہندوستان اور مغربی ممالک میں قدر مشترک یہ ہے کہ ہندوستان کی طرح وہاں بھی حکومت واقتدار غیروں کے ہاتھ میں ہے، عدالتوں کے ججز اور قضاۃ بھی عموماً غیر مسلم ہی ہیں، اس لئے ان ممالک میں بھی ان کا فیصلہ شرعاً معتبر نہ ہوگا۔

مذکورہ بالا دلائل سے ثابت ہوتا ہے کہ ہندوستان کی طرح مغربی ممالک میں بھی جج اور حاکم کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا، لہٰذا ان ممالک (جہاں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں نہیں ہے) میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ کسی کو اپنا امیر منتخب کریں اور کسی قاضی کا تقرر کریں تاکہ مسلمان اپنے معاملات شرعی پنچایت یا دارالقضاء میں لائیں اور مسلمانوں میں اس کی طرف رجوع کرنے کی فکر اور رغبت پیدا کرنے کی کوشش بھی کی جائے، علامہ شامی نے علامہ ابن الہمام کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے:

''وفی الفتح إذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه کما هو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیهم الکفار کقرطبة الآن، یجب علی المسلمین أن یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیا فیولی قاضیا أو یکون هو الذی یقضی بینهم'' (رد المحتار کتاب القضاء ۵/ ۳۶۹، فتح القدیر ۶/ ۳۶۵، البحر الرائق کتاب القضاء ۶/ ۲۷۴)۔

(فتح القدیر میں ہے کہ کسی ملک میں اگر کوئی مسلم سلطان نہ ہو اور نہ کوئی ایسا حاکم ہو جس کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہو، جیسا کہ آج بعض مسلم ممالک مثلاً قرطبہ وغیرہ کا حال ہے جہاں غیر مسلموں کا غلبہ واقتدار ہے، ایسے حالات میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو اپنے اتفاق ورضامندی سے اپنا والی مقرر کرلیں جو ان کے لئے قاضی مقرر کرے یا خود وہ والی ہی ان کے مقدمات کا فیصلہ کیا کرے)۔

رہا یہ مسئلہ کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات کا فیصلہ کرسکتے ہیں یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کرسکتے ہیں، تو اس سلسلہ میں تحقیقی بات یہ ہے کہ مسلمان کو تو اسی کا حکم ہے کہ وہ اپنے تمام معاملات میں قرآن وحدیث کی طرف رجوع کریں، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحب سورہ نساء آیت: "فلا وربك ... ویسلموا تسلیما" کی تفسیر میں لکھتے ہیں: ''کہ آیت صرف معاملات اور حقوق کے ساتھ متعلق نہیں بلکہ عقائد ونظریات اور دوسرے نظری مسائل کو بھی حاوی ہے، اس لئے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ جب بھی کسی مسئلہ میں باہم اختلاف کی نوبت آئے تو باہم جھگڑتے رہنے کے بجائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اور آپ کے بعد آپ کی شریعت کی طرف رجوع کرکے مسئلہ کا حل تلاش کرے'' (معارف القرآن ج ۲/سورہ نساء: ۶۵)۔

تاہم پھر بھی اگر مسلمان اپنے تمام معاملات میں کسی خاص سبب یا حالات کی وجہ سے اگر شریعت کی طرف رجوع نہیں کرسکتے تو ان کے احوال شخصیہ یعنی پرسنل لاء میں مثلاً نکاح، طلاق، وراثت، وصیت، اوقاف، شفعہ اور حقوق عائلہ وغیرہ (جس کے لئے اللہ نے اپنی کتاب قرآن میں احکام اور قوانین نازل فرمائے ہیں اور ان کی تشریح وتفصیل اس کے رسول نے بیان فرمائی ہے) میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ نہیں کرسکتے ہیں اور نہ ہی مسلمانوں کو ان کے فیصلوں کا اعتبار کرنا چاہئے۔

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق شرعی تناظر میں

مفتی محمد اقبال قاسمی[1]

غیر مسلم جج کا فیصلہ:

اگر کوئی شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میں اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کردے تو یہ فیصلہ شرعاً نافذ نہیں ہوگا اور وہ دونوں بدستور میاں بیوی رہیں گے، چونکہ شریعت نے رشتۂ نکاح کو ختم کرنے کا حق شوہر ہی کو دیا ہے، شوہر کے علاوہ کو یہ حق اس کی نیابت میں حاصل ہوتا ہے خواہ وہ وکیل ہو یا حاکم اور قاضی ہو یا اس نے کسی کو حکم بنایا ہو، قاضی اور حاکم کا فیصلہ اسی وقت معتبر ہوگا جبکہ اس میں اہلیت شہادت پائی جائے، اور اہلیت شہادت حاصل ہوتی ہے اس وقت جبکہ وہ مسلمان ہو عاقل بالغ اور آزاد ہو، الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

''یری الحنفیة أن من یصح تولیته القضاء ہو من یکون أھلًا لأداء الشھادۃ علی المسمین و شروط الشھادۃ ھی الاسلام والعقل والبلوغ والحریة والبصر والنطق فلا یجوز تقلید الکافر والمجنون والصبی ... لأن القضاء من باب الولایة بل ھو أعظم الولایات وہؤلاء لیس لھم أھلیة أدنی الولایات وھی الشھادۃ فلأن لایکون لھم أھلیة أعلاھا أولیٰ'' (الموسوعة الفقھیة ۳۳/ ۲۹۱)۔

(حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ جس شخص کو قاضی بنانا درست ہے، وہ شخص ہے جس میں مسلمانوں کے خلاف پہلے ادائے شہادت کی اہلیت ہو اور شہادت کی شرط یہ ہے، اسلام، عقل، بلوغ، حریت، آنکھ، اور زبان، لہٰذا کافر، مجنون اور بچہ کو عہدۂ قضاء سپرد کرنا درست نہیں، اس لئے کہ قضاء کا تعلق ولایت سے ہے بلکہ یہ اعظم الولایات ہے اور ان لوگوں میں ادنی ولایت کی اہلیت ہی نہیں اور وہ ہے شہادت تو اعلیٰ ولایت کی اہلیت تو بدرجۂ اولیٰ نہیں ہوگی)۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم قاضی اور جج نہیں بن سکتا، قاضی وہی شخص بن سکتا ہے جس کی گواہی قبول کی جائے اور غیر مسلم کی گواہی قبول نہیں ہوگی، فقہاء نے گواہی کی اہلیت میں ایک شرط اسلام کو ذکر کیا ہے، موسوعہ میں ہے:

''ألاصل أن یکون الشاھد مسلما فلا تقبل: شھادۃ الکفار سواء کانت الشھادۃ علی مسلم أم علی غیر مسلم لقوله تعالیٰ: ''وأشھدوا ذوی عدل منکم'' والکافر لیس بعدلٍ ولیس منا ولأنه أفسق الفساق ویکذب علی اللّٰه تعالیٰ'' (الموسوعة الفقھیة ۲۶/ ۲۲۲)۔

(اصل یہ ہے کہ گواہ مسلمان ہو لہٰذا کافروں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی چاہے وہ گواہی مسلمان کے خلاف ہو یا غیر مسلم کے خلاف، چونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ تم لوگ اپنے میں سے دو عادل آدمی کو گواہ بناؤ اور کافر عادل نہیں ہے اور نہ ہم میں سے ہے اور وہ اس لئے کہ وہ سب سے بڑا فاسق ہے اور اللہ پاک پر جھوٹ بولتا ہے)۔

فقہاء سب کے سب اس بات پر متفق ہیں کہ گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے۔

لہٰذا فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جاسکتی اور انکار شریعت سے بڑا فسق کیا ہوگا؟ لہٰذا کسی کافر کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

''لا خلاف بین الفقھاء فی اشتراط عدالة الشھود لقوله تعالیٰ: ''وأشھدوا ذوی عدل منکم'' ولھذا لاتقبل شھادۃ

---

[1] مدرسہ اسلامیہ شکرپور دربھنگہ۔

الفاسق ‘‘ (الموسوعة الفقهيه ۲۶/ ۲۲۳)۔

(فقہاء میں گواہوں کی عدالت کے شرط لگانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تم اپنے میں سے دو عادل آدمی کو گواہ بناؤ، اسی وجہ سے فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی)۔

حضرت مولانا یوسف صاحب لدھیانوی ’’فیملی کورٹ کے فیصلے کے بعد کیا وہ عورت دوسری جگہ نکاح کر سکتی ہے۔اس سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

’’اگر شوہر طلاق دینے پر آمادہ نہ ہو (جبکہ وہ عورت کے حقوق واجبہ بھی ادا نہیں کر سکتا) تو عدالت از خود فسخ نکاح کا فیصلہ کر سکتی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ فیصلہ کرنے والا جج مسلمان ہو ورنہ اگر جج غیر مسلم ہو (جیسا کہ پاکستان کی عدالتوں میں غیر مسلم جج موجود ہیں) تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا (آپ کے مسائل اوران کا حل ۵/ ۴۰۱)۔

بیوی کا عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دینا:

اگر بیوی کی طرف سے غیر مسلم عدالت میں درخواست آئے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کر دیا جائے، اس کے بعد عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لے کہ عدالت کا جو بھی فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا پڑے گا اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کر دے تو یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا سب سے پہلے تو بیوی کو اس طرح کی درخواست دینا غیر مسلم عدالت میں درست ہی نہیں کیونکہ غیر مسلم عدالت مسلمانوں کا نکاح فسخ نہیں کر سکتی چونکہ اس کے جج شرعی جج نہیں ہے چونکہ اس میں اہلیت شہادت ہی نہیں پائی جاتی: "ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا" کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لئے مسلمانوں کے خلاف کوئی راستہ نہیں بنایا ہے اور یہ فیصلہ مسلم شوہر کے خلاف ہے۔

قرآن پاک میں منافقوں پر نکیر کرتے ہوئے کہا ہے: "يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به" کہ یہ لوگ اپنا فیصلہ شیطان کے پاس لے جاتے ہیں، حالانکہ انہیں حکم دیا گیا ہے کہ وہ اس کا انکار کر دیں، اس آیت سے پتہ چلا کہ مسلمانوں کو حتی الامکان اپنا معاملہ غیر مسلم عدالت میں نہیں لے جانا چاہئے، خصوصاً ایسے امور میں جن میں شرعی قاضی کا ہونا ضروری ہے جیسے نکاح طلاق وغیرہ، لہٰذا بیوی کو غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست دینے سے کوئی فائدہ نہیں، اس کے نکاح کے فسخ کر دینے سے نکاح فسخ نہیں ہوگا، باقی شوہر کو عدالت میں بلا کر دستخط لینا کہ جو فیصلہ عدالت کرے گی وہ تم کو منظور ہوگا، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا، کیونکہ غیر مسلم جج کی حیثیت نہ تو قاضی کی ہے جس کو ولایت عامہ حاصل ہے اور جس کو ولایت عامہ حاصل ہو اس کو اس قسم کی تحریر لینے کی کوئی ضرورت نہیں چونکہ اس کو ولایت عامہ حاصل ہے وہ جو بھی فیصلہ کرے گا وہ نافذ ہوگا اس کو منوانے کے لئے دستخط لینے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے اور چونکہ جج غیر مسلم ہے اس لئے اس کو دستخط لینے سے بھی کوئی فائدہ نہیں ہوگا اور غیر مسلم جج کی حیثیت حکم کی بھی نہیں ہے چونکہ حکم میں بھی اہلیت شہادت شرط ہے اور اس کا مسلمان ہونا ضروری ہے، موسوعہ میں ہے:

’’يشترط فى المحكم الاسلام إن كان حكمًا بين المسلمين أو كان أحدهما مسلما وإذا كانا غير مسلمين فلا يشترط اسلام المحكم‘‘ (الموسوعة ۱۰/ ۲۳۷)۔

(حکم کا مسلمان ہونا شرط ہے اگر وہ حکم ہو دو مسلموں کے درمیان یا ان میں سے ایک مسلمان ہو اور جب دونوں غیر مسلم ہوں تو پھر حکم کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے)

فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ حکم کی حیثیت حکم بنانے والے کے حق میں قاضی جیسی ہوتی ہے، اس لئے حکم قرار پانے کے لئے ضروری ہے کہ وہی اہلیت پائی جائے جو قضاء پر تقرری کے لئے ضروری ہے اور منصب قضاء پر تقرری کے لئے جس طرح اہلیت شہادت ضروری قرار دی گئی ہے حکم میں بھی اہلیت شہادت ضروری ہوگی۔

’’كل من تقبل شهادته فى أمر جاز أن يكون حكما فيه ومن لا فلا‘‘

(ہر وہ شخص جس کی شہادت کسی امر میں قبول کی جاتی ہے جائز ہے کہ وہ اس میں حکم ہو اور جس میں قبول نہیں کی جاتی اس میں نہیں)

’’وشرطه من جهة المحكم صلاحيته للقضاء‘‘

’’حکم کے لئے شرط یہ ہے کہ اس میں قضا کی صلاحیت ہو‘‘ پس جب غیر مسلم جج میں مسلمانوں کے حق میں نہ تو قضا کی اہلیت ہے اور نہ حکم بننے کی تو پھر غیر

مسلم عدالت میں رشتۂ ازدواج کو ختم کرنے کی درخواست دینا شرعاً درست نہیں۔

محض بیوی کی درخواست پر بغیر شوہر کے دستخط اور تفویض کے تفریق کا فیصلہ کرنا:

اگر بیوی کی درخواست کے بعد شوہر عدالت نہیں آئے یا آئے مگر دستخط اور تفویض پر تیار نہ ہو اور عدالت حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کردے تو تفریق نہیں ہوگی اور وہ علی حالہ اس کی بیوی رہے گی، بیوی کے لئے کسی دوسری جگہ عقد نکاح کرنا درست نہیں اور غیر مسلم جج کا یہ فیصلہ طلاق کے قائم مقام نہیں ہوگا اور اسکی دو وجہ ہے: سب سے بڑی وجہ تو یہ ہے کہ فیصلہ کرنے والا جج غیر مسلم ہے اور غیر مسلم جج کو فسخ نکاح کا کوئی اختیار نہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں جس کی بنا پر نہ تو اس نے دستخط کئے اور نہ اس معاملے کو عدالت کے سپرد کیا، جس سے تحکیم کا شبہ ہو، مولانا یوسف لدھیانوی رقم طراز ہیں:

''اگر عدالت نے معاملہ کی صحیح تفتیش اور گواہوں کی شہادت کے بغیر فیصلہ کیا یا شوہر کی غیر موجودگی میں محض عورت کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے فسخ نکاح کا فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ طلاق کے قائم مقام نہیں ہوگا اس فیصلہ کے باوجود عورت کے لئے دوسری جگہ عقد کرنا جائز نہیں'' (آپ کے مسائل اور ان کا حل)۔

غیر مسلم عدالت میں مسلم جج کا فیصلہ:

غیر مسلم عدالت میں اگر جج مسلمان ہو اور وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت مسلمانوں کے عائلی مسائل بھی دیکھتا ہو تو اس کو مسلم قاضی اور حاکم کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے خصوصاً جبکہ اس کی تقرری کا مقصد ہی یہ ہو کہ وہ مسلمانوں کے عائلی مسائل کا فیصلہ کرے، اس کا فیصلہ اسلامی قانون کی رو سے درست ہوگا کیونکہ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے کہ قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے خواہ عہدۂ قضاء سپرد کرنے والا حاکم مسلمان ہو یا غیر مسلم، فاسق ہو یا عادل، البتہ اگر حاکم اعلیٰ اس کو صحیح فیصلہ کرنے سے روکے تو یہ حرام ہے۔

عزالدین بن عبدالسلام نے کہا کہ جب کفار کسی بڑی سلطنت پر غلبہ پالیں اور عہدۂ قضاء کسی ایسے شخص کو سپرد کردیں جو مسلمانوں کے مصالح کو انجام دے تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے تمام فیصلے نافذ ہوں گے مصالح عامہ کو حاصل کرنے اور فساد عامہ کو دفع کرنے کی غرض سے (موسوعہ فقہیہ بحوالہ فتح القدیر بر حاشیہ ابن عابدین ۲۹۷/۳۳)۔

موسوعہ میں ہے:''یری الحنفیة والحنابلة أنه لایشترط عدالة المولی (بکسر اللام) لأن ولایة الإمامة الکبری تصح من کل بر و فاجر فتح ولایته کالعدل لکن إذا کان المولی یمنعه من القضاء بالحق فیحرم'' (الموسوعة الفقهیه بحواله فتح القدیر بر حاشیه ابن عابدین ۳۳/ ۲۹۷)۔

(حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ عہدۂ قضاء سپرد کرنے والے حاکم کا عادل ہونا شرط نہیں ہے، اس لئے کہ امامت کبری کی ولایت ہر نیک و بد کی طرف سے درست ہے تو اس کی ولایت بھی عادل کی طرح صحیح ہوگی لیکن جب حاکم اس کو صحیح فیصلہ کرنے سے روکے تو یہ حرام ہے)۔

اگر فیصلہ کرنے والا مجسٹریٹ مسلمان ہے تو اس کا فیصلہ بندہ کے حق میں نافذ اور درست ہے اور وہ دوسرا نکاح کرسکتی ہے، کیونکہ فقہا نے دارالکفر میں غیر مسلم فرماں روا کی طرف سے مسلمانوں کے لئے انہیں میں سے والی کے تقرر کو جائز قرار دیا ہے (کتاب الفتاویٰ ۶/ ۶۶)۔

در مختار میں ہے:''وإذ تولی الکافر علیهم قاضیا ورضیه المسلمون صحت ولایته'' (در مختار ۵/ ۳۶۵)۔

(جب کافر مسلمان پر کسی کو قاضی مقرر کردے اور مسلمان اس کو پسند کرلیں تو اس کی ولایت درست ہے)۔

فتاوی ہندیہ میں ہے:''الاسلام لیس بشرط فیمن عین القضاء'' (ہندیه ۳/ ۳۰۷)۔

(قاضی متعین کرنے والے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے)۔

مولانا مجیب اللہ ندویؒ اپنی کتاب ''اسلامی فقہ'' میں ہندوستان پر انگریزوں کے تسلط اور قضاء قاضی کے مسئلہ پر اس وقت کے علماء نے کیا صورتیں اختیار کیں ان کو ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:''حالات کے اعتبار سے تیسری صورت انہوں نے یہ اختیار کی کہ سرکار کے مقرر کردہ مسلم منصفوں اور ججوں کو بھی قضاء قاضی کے قائم مقام قرار دیا، ان کے پیش نظر فقہ کا یہ جزئیہ تھا:

''ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كان كافرا'' (اسلامی فقہ ۲/ ۲۶۰)۔

غیر مسلم قاضی اور جج:

آخری شق سوال نامہ کا یہ ہے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کر سکتے ہیں تو اس کا صاف جواب یہ ہے کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام مسلمانوں کے کسی بھی معاملہ کا فیصلہ نہیں کر سکتے، فقہاء نے قرآن وسنت کی روشنی میں کچھ شرائط مقرر کئے ہیں جن میں سے کچھ متفق علیہ ہے اور کچھ مختلف فیہ، متفق علیہ شرائط میں سے ایک شرط اسلام ہے، تمام ائمہ اس پر متفق ہیں کہ مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کے لئے قاضی یا حاکم کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ فقہاء نے "ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا" سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کافروں کو ہرگز مسلمانوں پر کوئی راستہ نہیں دیں گے اور لکھا ہے کہ کافر کو مسلمانوں کے معاملات کے فیصلہ کی ذمہ داری نہیں دی جاسکتی، یہ آیت لفظاً تو خبر ہے مگر مفہوم کے اعتبار سے انشاء ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے معاملات کا فیصلہ مسلمان قاضی یا حاکم ہی کرے گا، البتہ اس میں فقہاء کے آراء مختلف ہیں کہ کیا غیر مسلموں کے معاملات میں فیصلہ کے لئے کوئی غیر مسلم حاکم مقرر کیا جاسکتا ہے، تو جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ اس کے لئے الگ سے کوئی حاکم مقرر نہیں کیا جاسکتا، البتہ حنفی فقہاء کہتے ہیں کہ ان کے لئے کسی غیر مسلم کو مقرر کیا جاسکتا ہے۔

إعلم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم تصح قضاء ه على المسلم حال كفره'' (رد المختار ۴/ ۳۱۴)۔

(کافر کو عہدۂ قضا سپرد کرنا درست ہے اگر چہ اس کا فیصلہ مسلمان کے خلاف کفر کی حالت میں درست نہیں)، درمختار میں ہے:

''الكافر يجوز تقليدهٔ القضاء ليحكم بين أهل الذمة ذكرهٔ الزيلعي'' (در مختار ۴/ ۳۱۵)۔

(کافر کو عہدۂ قضاء سپرد کرنا درست ہے تا کہ وہ ذمیوں کے درمیان فیصلہ کرے)۔ اسلامی عدالت میں ہے:

''غیر مسلم کو قاضی نہیں بنایا جاسکتا لیکن اگر امیر اہل ذمہ میں سے کسی شخص کو ان کے باہم معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے قاضی مقرر کر دے تو یہ درست ہے''۔

☆☆☆

غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا محمد رمضان علی [1]

شریعت مطہرہ نے طلاق دینے کا مالک صرف شوہر کو بنایا ہے اس کے علاوہ کسی کو یہ حق حاصل نہیں، البتہ اس کی نیابت میں مسلمان قاضی یا امیر رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا فیصلہ کردے تو طلاق واقع ہوجائے گی یا خود شوہر کسی کو طلاق دینے کا مالک بنادے تب بھی طلاق واقع ہوجائے گی، لہٰذا جب شوہر نے اپنا اختیار عدالت کو سپرد کردیا اور اپنی درخواست میں یہ واضح کردیا کہ میں اپنے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہوں، اس لئے میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے، تو اس کی یہ تحریر اس پر واضح طور پر دلالت کررہی ہے کہ اس نے عدالت کو اپنا وکیل بنادیا، کیونکہ شریعت میں وکالت کے معنی یہ ہیں کہ جس چیز کے تصرف کا کوئی انسان مالک ہو اس میں کسی کو وہ اپنا نائب بنادے، فقہاء کرام کے نزدیک وکالت کی تعریف یہ ہے:

''وهو إقامة الغير مقام نفسه في التصرف أي الجائز المعلوم'' (البحر الرائق ۷/ ۲۲۹، مکتبہ زکریا)۔

(وہ (وکالۃ) جائز معلوم تصرف میں غیر کو اپنا قائم مقام بنانا ہے)۔

''وهو اقامة الغير مقام نفسه ترفهًا أو عجزًا في تصرف جائز معلوم'' (الدر المختار علی الرد ۸/ ۲۴۱، مکتبہ زکریا)۔

جب مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہوگیا کہ شوہر اپنی طرف سے کسی کو طلاق کا وکیل بنا سکتا ہے تو اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اس صورت میں شوہر کی اس درخواست کو توکیل ہی مانا جائے گا اور اسی بنیاد پر جب کارروائی کرنے کے بعد غیر مسلم جج طلاق کا فیصلہ کردے گا تو عند الشرع اس کا اعتبار ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ فقہائے کرام کے نزدیک وکیل کے لئے مسلم ہونا ضروری نہیں ہے، کافر کو بھی وکیل بنانا جائز ہے۔

''ردة الوكيل لاتمنع صحة الوكالة فتجوز وكالة المرتد بأن وكل مسلم مرتدا، لأن وقوف تصرفات المرتد لوقوف ملكه والوكيل يتصرف في ملك الموكل وانه نافذ التصرفات'' (بدائع الصنائع، کتاب الوکالۃ ۵/ ۱۶، مکتبہ زکریا)۔

(وکیل کا مرتد ہونا، وکالت کے صحیح ہونے کے لئے مانع نہیں ہے، لہٰذا مرتد کی وکالت جائز ہے، بایں طور کہ کوئی مسلم کسی مرتد کو وکیل بنائے، اس لئے کہ مرتد کے تصرفات کا موقوف ہونا اس کی ملک کے موقوف ہونے کی وجہ سے ہے اور وکیل، موکل کی ملک میں تصرف کرتا ہے اور موکل کے تصرفات نافذ ہیں)۔

''وما يرجع إلى الوكيل فالعقل ... لا البلوغ والحرية وعدم الردة فيصح توكيل المرتد (البحر الرائق ۷/ ۲۲۷، مکتبہ زکریا)

(اور وہ (شرط) جو وکیل کی طرف لوٹتی ہے وہ عقل ہے...... بلوغ (شرط) نہیں ہے اور حریت (شرط) نہیں ہے اور مرتد نہ ہونا (شرط) نہیں ہے لہٰذا مرتد کو وکیل بنانا صحیح ہے)۔

''وتجوز وكالة المرتد بأن وكل مسلم مرتدا'' (فتاوی ہندیہ ۳/ ۵۶۳، مکتبہ زکریا)۔

(مرتد کی وکالت جائز ہے بایں طور کہ کوئی مسلمان کسی مرتد کو وکیل بنائے)۔

فقہائے کرام کی مذکورہ عبارتوں سے یہ واضح ہوگیا کہ مسلمان اپنے معاملات میں کسی کافر کو وکیل بنا سکتا ہے، لہٰذا اس صورت میں شوہر موکل

---

[1] استاذ دار العلوم مجیبیہ خانقاہ، پھلواری شریف، پٹنہ (بہار)۔

ہے، اس کی درخواست توکیل ہے اور غیر مسلم جج وکیل ہے اسی لئے اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔

درخواست کے توکیل ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ شوہر عدالت میں درخواست دینے کے بعد اگر اس درخواست کو واپس لینا چاہے تو عدالت اسے وہ درخواست واپس کر دیتی ہے۔ اس درخواست کو واپس کرنے کے بعد جج یا عدالت کو شوہر کے حق میں قانونا کوئی بھی فیصلہ کرنے کا حق نہیں رہتا ہے، اور یہ صورت صرف وکالت میں ہی پائی جاسکتی ہے، کیونکہ وکالت غیر لازم ہے، موکل کو حق ہے کہ جب چاہے وکیل کو معزول کردے۔

''الوكالة من العقود الغير اللازمة ... فللموكل العزل متىٰ شاء'' (الدر المختار على الرد باب عزل الوكيل ۸/۲۷۸)۔

(وکالۃ عقود غیر لازمہ میں سے ہے..... موکل کے لئے وکیل کو معزول کرنا جائز ہے جب چاہے)۔

''انها من العقود الغير اللازمة ... فكان للموكل العزل متى شاء بشرط علم الوكيل ولو كان وكيلا بالنكاح والطلاق'' (البحر الرائق، باب عزل الوكيل ۷/ ۳۱۷، مکتبہ زکریا)۔

(وہ (وکالت) عقود غیر لازمہ میں سے ہے..... اس لئے موکل کے لئے (وکیل کو) معزول کرنا جائز ہے وہ جب چاہے، وکیل کے علم کے شرط کے ساتھ اگرچہ وہ نکاح اور طلاق کا وکیل ہو)۔

اسی لئے ضروری ہے کہ شوہر کی درخواست کو توکیل ہی مانا جائے، تملیک اور تحکیم نہ مانا جائے کیونکہ تملیک میں مالک کو رجوع کا حق حاصل نہیں ہوتا ہے اور یہاں عدالت میں شوہر کو درخواست واپس لینے کا پورا پورا حق حاصل ہوتا ہے جو کہ تملیک کے منافی ہے، اسی لئے اس کی درخواست کو تملیک ماننا درست نہیں ہے، جیسا کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو مجلس ختم ہونے تک شوہر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اس سے رجوع کرے کیونکہ بیوی کو طلاق دینے کا اختیار دینا تملیک ہے، توکیل نہیں ہے، اور تملیک میں رجوع صحیح نہیں ہے، اسی لئے اس کا رجوع کرنا بھی درست نہیں ہوگا، البتہ اگر اس نے کسی اجنبی سے کہا کہ تم میری بیوی کو طلاق دیدو، تو اس صورت میں وہ مجلس ختم ہونے سے پہلے بھی رجوع کرسکتا ہے کیونکہ یہ توکیل ہے جس میں مالک کے لئے کسی وقت بھی رجوع جائز ہے، البتہ یہ کہ وہ طلاق کو مشیت کے ساتھ معلق کردے تو وہ تملیک ہوجائے گی اور اس وقت رجوع درست نہیں ہوگا۔

''قال لها: اختاري ... أو طلقي نفسك فلها أن تطلق في مجلس علمها به ... لأنه تمليك فيتوقف على قبولها في المجلس لا توكيل فلم يصح رجوعه ... قال لاجنبي: طلق امرأتي فيصح رجوعه منه ... لأنه توكيل محض ... إلا اذا علقه بالمشية فيصير تمليكا لا توكيلا'' (الدر المختار على الرد ۴/ ۵۵۵، ۵۵۲، مکتبہ زکریا)۔

(شوہر نے اپنی بیوی سے) کہا کہ تو اپنے آپ کو اختیار کرلے یا کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو عورت کو یہ اختیار ہوجائے گا کہ وہ اپنے کو اسی مجلس میں طلاق دے جس مجلس میں اس کو علم ہو..... اس لئے کہ وہ تملیک ہے تو مجلس میں اس کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی۔ وہ توکیل نہیں ہے اسی لئے اس سے (شوہر کا) رجوع کرنا صحیح نہیں ہے..... (اور اگر شوہر نے) کسی اجنبی سے کہا کہ میری بیوی کو طلاق دیدو۔ تو (اس وقت) رجوع کرنا درست ہے..... اس لئے کہ وہ توکیل محض ہے۔ الا یہ کہ وہ اس کو مشیت کے ساتھ معلق کردے تو وہ تملیک ہوگی، توکیل نہیں ہوگی)۔

اسی طرح شوہر کی درخواست کو تحکیم بھی نہیں مانا جاسکتا، کیونکہ حکم کے لئے مسلمان ہونا ضروری ہے اور یہاں جج غیر مسلم ہے، اسی لئے اس کو حکم نہیں بنایا جاسکتا، دوسری بات یہ ہے کہ حکم کی حیثیت حکم بنانے والے فریقین کے حق میں قاضی جیسی ہوتی ہے، اس لئے حکم قرار پانے کے لئے وہی اہلیت ضروری ہے جو قضاء پر تقرر کے لئے ضروری ہے اور وہ غیر مسلم جج میں مفقود ہے، اس لئے اس کو حکم نہیں بنایا جاسکتا۔

''وشرطه من جهة المحكم صلاحيته للقضاء'' (الدر المختار)۔

(اور محکم (جس کو حکم بنایا جارہا ہو) کی جانب سے اس (تحکیم) کی شرط یہ ہے کہ اس میں قضاء کی اہلیت ہو)۔

''الصلاحية للقضاء لها شرائط، منها العقل ومنها البلوغ ومنها الاسلام'' (بدائع الصنائع، کتاب آداب القاضی، باب من يصلح للقضاء ۴۳۸/۵)۔

(صلاحیت قضاء کی چند شرطیں ہیں، ان میں سے عقل، بلوغ اور اسلام ہے)۔

خلاصہ کلام:

شوہر کی درخواست کو تملیک نہیں مانا جاسکتا، کیونکہ تملیک میں رجوع جائز نہیں ہے، جبکہ صورت مسئولہ میں شوہر کو درخواست واپس لینے کا پورا حق حاصل ہوتا ہے، اسی طرح اس کی درخواست کو تحکیم بھی نہیں مانا جاسکتا کیونکہ حکم کے لئے مسلمان ہونا ضروری ہے اور صورت مسئولہ میں جج غیر مسلم ہے، اس لئے زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس کی درخواست کو توکیل مانا جائے کیونکہ صورت مذکورہ میں شوہر عدالت کے جج کو طلاق کا وکیل بنا رہا ہے جس میں تصرف کا وہ خود مالک ہے، اسی طرح جس کو وہ وکیل بنا رہا ہے اس میں وکیل بننے کی اہلیت بھی موجود ہے، لہٰذا اس درخواست کو توکیل مانا جائے گا اور جج کو وکیل مانا جائے گا اور اسی بنیاد پر جب کارروائی کرنے کے بعد جج طلاق وفرقت کا فیصلہ کردے گا تو اس کا فیصلہ معتبر ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ وکیل کا مسلمان ہونا ضروری نہیں، کوئی مسلمان کسی کافر کو وکیل بنا سکتا ہے۔

۲- یہاں بھی شوہر کے دستخط کی حیثیت توکیل کی ہوگی کیونکہ جب عدالت نے شوہر کے سامنے یہ بات پیش کردی کہ یہاں جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور ہوگا، اس کے باوجود شوہر نے اس پر دستخط کردیا تو اس سے واضح ہوگیا کہ وہ عدالت کی بات سے راضی ہے اور جس چیز کا وہ مالک تھا یعنی طلاق کا اس نے عدالت کو اس کے تصرف کا وکیل بنادیا، کیونکہ توکیل کے لئے ایجاب وقبول ضروری ہے اور وہ زبانی بھی ہوسکتا ہے اور لکھ کر بھی ہوسکتا ہے اور یہ تو واضح ہے کہ کوئی بھی انسان کسی تحریر کو پڑھنے اور سمجھنے کے بعد اس پر جب دستخط کرتا ہے تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس میں لکھی ہوئی چیزیں اس کو منظور ہیں۔

''ركن التوكيل فهو الايجاب والقبول، فالايجاب من الموكل ان يقول: وكلتك كذا أو أفعل كذا أو أذنت كذا او نحوه والقبول من الوكيل أن يقول: قبلت'' (بدائع الصنائع کتاب الوکالۃ ۱۰/۵)۔

(توکیل کا رکن ایجاب وقبول ہے، موکل کی جانب سے ایجاب یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے تم کو فلاں چیز کا وکیل بنایا، یا کہے کہ فلاں کام کرلو یا کہے کہ میں نے تم کو فلاں چیز کی اجازت دی اور وکیل کی جانب سے قبول یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا جو اس کے قائم مقام ہو وہ کہے)۔ اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ جس طرح وکیل کی معزولی کے لئے کلام کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ کتابت کے ذریعہ بھی اس کو معزول کیا جاسکتا ہے، اسی طرح کتابت کے ذریعہ کسی کو وکیل بنانا بھی درست ہوگا۔

''ويثبت عزله بالمشافهة به أو بكتابة له كتابا بعزله'' (البحر الرائق، باب عزل الوکیل ۲۱۸/۷)۔

(اور اس (وکیل) کا معزول ہونا مشافہت (کلام) کے ذریعہ یا اس کی معزولی کی کتابت کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے)۔

لہٰذا اگر کارروائی کے بعد عدالت طلاق وفرقت کا فیصلہ کردے تو طلاق واقع ہوجائے گی مگر یہ کہ فیصلہ سے پہلے شوہر رجوع کرلے تو طلاق واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اس کے دستخط کی حیثیت توکیل کی ہے اور وکالت میں رجوع جائز ہے۔ اگر جج غیر مسلم ہو جب بھی طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ سابق جواب میں گزر چکا کہ مسلمان کسی کافر کو بھی وکیل بنا سکتا ہے، لہٰذا غیر مسلم جج کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔

توکیل کے علاوہ شوہر کے دستخط کی حیثیت تملیک یا تحکیم کی نہیں ہوسکتی، کیونکہ سابق جواب میں حوالوں کے ساتھ گزر چکا کہ تملیک میں رجوع جائز نہیں ہے اور یہاں صورت حال یہ ہے کہ دستخط کرنے کے بعد بھی شوہر کو اپنا فیصلہ واپس لینے کا حق حاصل ہوتا ہے، اسی لئے اس کے دستخط کی حیثیت تملیک کی نہیں ہوگی بلکہ توکیل کی ہوگی۔

اس کے دستخط کی حیثیت تحکیم کی بھی نہیں ہوگی، کیونکہ حکم کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔

خلاصہ کلام:

ماحصل یہ ہے کہ شوہر کی دستخط کی حیثیت توکیل کی ہوگی اور کارروائی کے بعد عدالت اگر طلاق وفرقت کا فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ معتبر ہوگا اور طلاق واقع ہوجائے گی۔

۳- شوہر عدالت میں آیا ہی نہیں یا آیا تو مگر دستخط وتفویض پر تیار ہی نہیں ہوا، اس کے باوجود اگر عدالت حالات کا جائزہ لے کر طلاق وفرقت کا فیصلہ کردے تو اس کے فیصلہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ طلاق دینے کا حق صرف شوہر کو ہے یا اسباب فسخ وتفریق کے وقت مسلم امیر یا قاضی کو ہے، اس کے علاوہ طلاق دینے کا حق کسی کو نہیں ہے، من جانب الشرع بیوی بھی طلاق کی مالک نہیں ہے بلکہ وہ محل طلاق ہے۔

''ومحله المنكوحة وأهله زوج عاقل بالغ مستيقظ'' (الدر المختار علی الرد ۴/ ۴۲۱)۔

(اس (طلاق) کی محل منکوحہ (بیوی) ہے اور اس کا اہل عاقل بالغ بیدار شوہر ہے)۔

لہٰذا جب شوہر نے نہ خود طلاق دی اور نہ کسی کو طلاق دینے کا مالک بنایا اور نہ وکیل بنایا اس کے باوجود اگر عدالت نے فیصلہ کردیا تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی ہی نہیں پائی گئی۔

خلاصہ کلام:

خلاصہ یہ ہے کہ طلاق کا حق صرف شوہر کو حاصل ہے اور صورت مسئولہ میں نہ تو خود شوہر نے طلاق دی اور نہ ہی اس نے کسی کو طلاق دینے کا مالک بنایا اور نہ ہی کسی کو وکیل بنایا، لہٰذا ایسی صورت میں اگر عدالت طلاق وفرقت کا فیصلہ کردے تو اس کے فیصلہ کا اعتبار نہیں ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔

۴- غیر مسلم حکومت یا غیر مسلم عدالت میں اگر مسلمان جج ہے اور وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے اور مسلمان اس سے راضی ہیں تو اس کو مسلم قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار بھی ہوگا، کیونکہ فقہائے کرام نے دار الکفر میں غیر مسلم فرماں روا کی طرف سے مسلمانوں کے لئے مسلم والی کے تقرر کو جائز قرار دیا ہے، لہٰذا جب اس کا قاضی ہونا جائز ہوگیا تو مسلمانوں کے حق میں اس کا فیصلہ بھی نافذ ہوگا اگر وہ تمام شرائط وقیود کے ساتھ ہو۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رقمطراز ہیں:

''اذا ولی الكافر عليهم قاضيا ورضيه المسلمون صحت توليته بلا شبهة'' (رد المحتار. كتاب القضاء. مطلب فی حكم تولية القضاء فی بلاد تغلب عليهم الكفار ۸/ ۴۴)۔

(جب کافر، مسلمانوں پر مسلم قاضی مقرر کرے اور مسلمان اس جج سے راضی ہوں تو اس کو مسلم قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے) اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا بھی اعتبار ہوگا۔

۵- مسلمانوں کے جن معاملات میں قضائے قاضی شرط نہیں ہے ان میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ کرسکتے ہیں اور ان فیصلوں میں مسلمان ان کا اعتبار بھی کرسکتے ہیں جیسا کہ طلاق ہے کہ اگر مسلم قاضی کے سامنے شوہر اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اس میں اس کے فیصلہ کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی طرح غیر مسلم جج کے سامنے اگر شوہر بیوی کو طلاق دے تو وہاں پر بھی طلاق واقع ہوجائے گی اور وہ جو طلاق کے وقوع کا فیصلہ کرے گا اس کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ اصلاً طلاق شوہر کی وجہ سے واقع ہوئی، اسی طرح نکاح کہ اس میں زوجین کا ایجاب و قبول ضروری ہے، پس اگر لڑکا، لڑکی غیر مسلم جج کے سامنے دو مسلم گواہوں کی موجودگی میں ایجاب وقبول کریں تو شرعاً نکاح ہوجائے گا اور اس کے بعد کورٹ نفاذ نکاح کا جو فیصلہ کرے گا اس کا اعتبار ہوگا، البتہ جن مسائل میں قضائے قاضی شرط ہے ان میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام فیصلہ نہیں کرسکتے اور نہ ان کے فیصلوں کا اعتبار ہوگا جیسے کہ فسخ نکاح کہ اس میں مسلم قاضی کا فیصلہ ہی معتبر ہوگا۔ ☆☆☆

غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق کے فیصلے

مفتی لطیف الرحمن ولایت علی، ممبئی

اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ نظام قضا واجب ہے، "لا خلاف بین الأئمة أن القیام بالقضاء واجب"۔

نظام قضاء کے قیام کا واجب ہونا قرآن سے بھی ثابت ہے اور حدیث سے بھی، اللہ پاک نے حضرت داؤد کو فریضہ قضاء کی ادائیگی کا حکم فرمایا: "فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھوی"۔

اور متعدد مواقع پر خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم فرمایا گیا: "فاحکم بینھم بما أنزل اللہ" (مائدہ: ۴۸)۔

حدیثوں سے بھی قضاء اور نظام قضاء کے قیام کا واضح ثبوت ملتا ہے، خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے مقدمات فیصل فرمائے ہیں، اور آپ نے اپنی حیات مبارکہ میں متعدد صحابہ کو عہدۂ قضاء پر مامور فرمایا ہے (قاموس الفقہ ۴ / ۵۱۲)۔

دراصل نظام قضاء کا قیام امت کا اجتماعی فریضہ ہے، اسی لئے کسی زمانہ میں اگر ایک ہی شخص اس عہدہ کا اہل ہو تو اس کے لئے اس عہدہ کو قبول کرنا واجب ہے اور قاضی مقرر کرنے کا حق اصل میں مسلمانوں کے فرماں رواں (امام المسلمین) کا ہے لیکن اگر کسی علاقہ پر غیر مسلموں کا قبضہ ہو جائے اور زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں نہ رہے تو وہاں نصب قاضی کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: اول یہ کہ اگر حکومت نے کسی مسلمان کو مسلمانوں پر ذمہ دار مقرر کر دیا ہو تو وہ ذمہ دار قاضیوں کا تقرر کرے، اور اگر حکومت کی طرف سے کسی مسلمان کو بحیثیت ذمہ دار مقرر نہ کیا گیا ہو تو پھر مسلمانوں پر شرعی فریضہ ہے کہ وہ خود باہمی اتفاق رائے سے ایک امیر منتخب کر لیں، اس امیر کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہوگا اور اگر خدانخواستہ مسلمان اپنے اوپر کسی امیر کے انتخاب میں بھی ناکام رہیں تو پھر مسلمانوں میں ارباب حل وعقد باہمی اتفاق سے کسی شخص کو قاضی مقرر کر لیں اور وہ ایسے ممالک میں شریعت کے مطابق فیصلہ کریں (قاموس الفقہ ۴ / ۵۱۳)۔

جواب ۱، ۲، ۳:

اس بارے میں شوہر کی درخواست کو تحکیم کا درجہ نہیں دیا جا سکتا اور غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔ ایک کافر مسلمان کے فیصلہ کی اہلیت نہیں رکھتا، شہادت کی قبولیت کے لئے شاہد کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ شاہد میں پانچ صفات عالیہ کا ہونا ضروری ہے۔ اس میں سے ایک صفت صفت اسلام ہے۔

بدایۃ المجتہد میں ہے:

"والنظر فی الشھود فی ثلاثة أشیاء: فی الصفة، والجنس، والعدد، فاما عدد الصفات المعتبرة فی قبول الشاھد بالجملة فھی خمسة: العدالة، والبلوغ، والاسلام، والحریة ونفی التھمة"۔

آگے علامہ ابن رشد اسلام کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

"وأما الإسلام فاتفقوا علی أنه شرط فی القبول، وإنه لا تجوز شھادة الکافر" (بدایة المجتھد ۲ / ۳۰۸)۔

فتاوی عالمگیری میں ہے: ''یجب أن یعلم بأن التحکیم جائز وشرط جوازه أن یکون الحکم من أهل الشهادة وقت التحکیم ووقت الحکم أیضا۔ ولا یجوز تحکیم الکافر والعبد والذمی'' (۳/۳۹۷)۔

دکتور وہبہ الزحیلی تحریر فرماتے ہیں کہ

شاہد کا عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونا شرط ہے، بلکہ ایک لازمی صفت ہے، لہٰذا کافر کی شہادت مسلمان کے حق میں قبول نہیں ہوگی۔

''اتفق العلماء علی اشتراط کون الشاهد مسلمًا فلا تقبل شهادة الکافر علی المسلم، لانه متهم فی حقه'' (الفقه الاسلامی وادلته ۸/ ۶۰۳۶)۔

آگے تحریر فرماتے ہیں: ''فقال الجمهور غیر الحنابلة لاتقبل شهادتهم علی المسلمین لأن الشهادة ولایة ولا ولایة للکافر علی المسلم لقوله تعالیٰ: ولن یجعل الله للکافرین علی المومنین سبیلا'' (النساء: ۴/ ۱۴۱، ۸/ ۶۰۶۱)۔

حضرت فقیہ الامت اس فیصلہ کے متعلق تحریر فرماتے ہیں: اگر لڑکی کی درخواست پر عدالت نے شوہر کو بلوا کر اس سے طلاق دلوائی اور شوہر نے اپنی زبان سے طلاق دے دی تو شرعاً طلاق واقع ہوگئی، عدت گزرنے پر لڑکی کو دوسری جگہ نکاح کرنے کا حق ہے، لیکن شوہر سے طلاق نہیں دلوائی بلکہ لڑکی کی درخواست پر خود فعل مختاری کی اجازت دے دی جیسا کہ ہوتا ہے تو اس سے شرعی طلاق نہیں ہوئی، لڑکی کو دوسری جگہ نکاح کی اجازت نہیں (فتاوی محمودیہ ۱۳/ص ۱۶۵)۔

آپ اپنے فتاوی میں ایک دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں: کہ باکرہ کے والدین نے اگر طلاق کا عدالت میں دعویٰ کیا اور عدالت نے یک طرفہ درخواست پر باکرہ کو نکاح ثانی کی اجازت دے دی تو شرعاً وہ طلاق نہیں ہوگی، نکاح فسخ نہیں ہوگا، اور باکرہ کو دوسری جگہ نکاح کا حق نہیں ہوگا اور اگر دوسری جگہ نکاح کرلیا تو حرام کاری اور معصیت ہوگی جس کا وبال دنیا وآخرت میں بہت سخت ہے (فتاوی محمودیہ ۱۳/ ۱۶۸)۔

حضرت مفتی عبدالرحیم لاجپوری تحریر فرماتے ہیں: سوال ہے، غیر مسلم جج تفریق کرے تو کیا شرعاً اس کا فیصلہ معتبر ہے؟ جواب میں لکھتے ہیں: غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں، لہٰذا لڑکی نکاح نہیں کرسکتی اور اگر کرلے تو وہ غیر معتبر ہے، لہٰذا اس مقدمہ کو مسلم جماعت یعنی دیندار مسلم پنچایت کے سامنے پیش کیا جائے جس میں ماہر عالم بھی ہو، یہ پنچایت شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ معاملہ کی تحقیق کر کے فسخ نکاح کا فیصلہ کرے، اب عورت شرعی نقطۂ نظر کے بموجب آزاد ہوگی (۳۷۷)۔ اس کے چند صفحات آگے حضرت مفتی صاحب نے ایسا ہی جواب ایک اور تحریر فرمایا ہے (ج ۸/ ۳۸۳)۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں (غیر مسلم جج کے فیصلہ کے متعلق): اس بارے میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ کافی نہیں، البتہ یہ ممکن ہے کہ سیشن جج غیر مسلم سے درخواست کی جائے کہ وہ اس معاملہ کے لئے کسی مسلمان عالم کو مجاز کردے کہ وہ شرعی فیصلہ کردے اور پھر سیشن جج اس کے فیصلہ کو اپنی عدالت سے نافذ کردے (کفایت المفتی ۶/ ۱۳۲)۔

آپ دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں: اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کردے تو عورت آزاد نہ ہوگی اور دوسرا نکاح نہ کر سکے گی (۶/ ۱۶۶)۔

بہر حال عبارات مذکورہ سے اتنی بات واضح طور پر ثابت ہوگئی کہ چاہے شوہر خود غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ میں اپنا رشتہ ازدواج ختم کرنا چاہتا ہوں یا دوسری صورت کہ عورت درخواست دے کہ میرا نکاح ختم کردیا جائے یا تیسری صورت عورت کی درخواست پر شوہر عدالت میں حاضر نہ ہو لیکن عدالت حالات کا جائزہ لے کر تفریق کردے تو تینوں صورتوں کا حکم یکساں ہوگا کہ طلاق نہیں پڑے گی جب تک شوہر از خود عدالت میں آکر طلاق نہ دے دے، مجموعی اعتبار سے تینوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ ان تینوں میں اگر عورت تفریق چاہتی ہے تو اس کی فقط ایک ہی صورت ہے جس کو حضرت اقدس تھانوی نے اپنی کتاب ''الحیلۃ الناجزۃ'' میں تحریر فرمایا ہے کہ عورت اپنا مقدمہ قاضی اسلام یا مسلمان حاکم اور ان کے نہ ہونے کی صورت میں جماعت المسلمین کے سامنے پیش کرے وہ معاملہ کی شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ سے پوری تحقیق کرے اور اگر عورت کا

دعویٰ صحیح ثابت ہو کہ باوجود وسعت کے خرچ نہیں دیتا تو اس کے خاوند سے کہا جاوے کہ اپنی عورت کے حقوق ادا کرو یا طلاق دو ورنہ ہم تفریق کردیں گے۔ اس کے بعد بھی اگر وہ ظالم کسی صورت پر عمل نہ کرے تو قاضی یا شرعاً جو اس کے قائم مقام ہو طلاق واقع کردے اس میں کسی مدت کے انتظار و مہلت کی باتفاق مالکیہ ضرورت نہیں (حیلۂ ناجزۃ/ص ۸۲)۔

۴- البتہ ہندوستان یا وہ ممالک جہاں پر عدالت غیر مسلم کی ہے لیکن جج اور مجسٹریٹ مسلمان ہے تو اس کے بارے میں مولانا اشرف علی تھانویؒ ''حیلہ ناجزہ'' میں تحریر فرماتے ہیں: ''اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام جج وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہو اور شرعی قاعدہ کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

''لما فی الدر المختار:

ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرًا ذکرہ مسکین وغیرہ'' (۸/ ۴۱بحوالہ الحیلۃ الناجزۃ/ ص ۴۵)

امداد الفتاویٰ میں حضرت تھانوی ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

سوال: جن مسائل میں قضا اور قاضی کی ضرورت ہے ان میں انگریزی عدالت کا حکم وفیصلہ وہی حکم رکھتا ہے یا نہیں؟۔

جواب: اگر صاحب اجلاس مسلم ہو، وہ شرعاً قاضی ہے (۳/ ۴۳۴)۔

حضرت مفتی عبد الرحیم لاجپوری فتاویٰ رحیمیہ میں تحریر فرماتے ہیں: جہاں قاضی شرعی موجود نہ ہو وہاں اگر حکومت کی جانب سے اس قسم کے مقدمات کے تصفیہ کے اختیارات مسلم مجسٹریٹ کو حاصل ہوں اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے موافق فیصلہ کریں تو اس کا فیصلہ بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور عدت گزار کر دوسری جگہ نکاح کر لینا درست ہو جاتا ہے (ج ۸ ص ۳۸۰)۔

حضرت فقیہ الامت فتاویٰ محمودیہ میں تحریر فرماتے ہیں: مسلم جج کا فیصلہ جب کہ شریعت حقہ کے مطابق ہو شرعاً فسخ نکاح کے متعلق معتبر ہے (۱۳/ ۱۷۰)۔

علامہ ظفر عثمانی نے اپنی کتاب اعلاء السنن میں مستقل باب باندھا ہے: ''باب صحۃ تقلد القضاء من السلطان الجائر'' کہ ظالم بادشاہ کی طرف سے اگر کوئی قاضی بنا دیا جائے تو اس کا قاضی بننا درست ہے، اور پھر ظالم بادشاہ کی اطاعت کے بارے میں آپ علیہ الصلاۃ والسلام کی حدیث نقل فرمائی ہے، اس کے بعد غیر مسلم عدالت میں مسلمان مجسٹریٹ قضاء قاضی کے قائم مقام ہے اس کے متعلق بہت اہم نکتہ تحریر فرمایا ہے: غیر مسلم حکومت میں منصب طلب کرنا تا کہ اسلامی شریعت کے مطابق قوانین جاری کر سکے درست ہے، دیکھو حضرت سیدنا یوسف علیہ الصلاۃ والسلام مصر میں کافر حکومت سے منصب کو طلب کیا، اور قرآن نے حضرت کے الفاظ یوں نقل کیا ہے: ''اجعلنی علی خزائن الأرض انی حفیظ علیم'' اس سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم حکومت میں مسلم جج کا قیام اور اس کا فیصلہ جب کہ شرعی ہو درست اور جائز رہے گا، اعلاء السنن میں ہے: تقلد الولایۃ والقضاء من کافر، یہ تو عنوان ہے۔

آگے تحریر فرماتے ہیں:

'' ولأجل ذلک۔ واللہ اعلم۔ طلب سیدنا یوسف علیہ السلام الولایۃ والعمل من ملک کافر فقال: ''اجعلنی علی خزائن الارض إنی حفیظ علیم، وفیہ دلیل علی جواز التقلد من الکافر فالمسلم الجائر بالاولیٰ'' (۱۵/ ۵۴)۔

البحر الرائق میں ہے: ''ویجوز تقلید القضاء من السلطان العادل، والجائر ومن أہل البغی وأطلق فی الجائر تشتمل المسلم والکافر کما ذکرہ مسکین معزیا إلی الاصل وظاہرہ صحۃ سلطنۃ الکافر علی المسلمین وصحۃ تولیتہ القضاء'' (۶/ ۲۹۴)

۵- سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ہر مسلمان پر لازم اور ضروری ہے کہ وہ اپنے معاملات کو غیر اسلامی عدالتوں میں لیجانے سے بالکل پرہیز کریں،

چاہے وہ معاملہ نکاح اور طلاق کا ہو یا خرید وفروخت اور وصیت اور وقف کا ہو، ماننے اور منوانے کا سوال تو درکنار لیجانا ہی شرعاً ممنوع ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اس بات کا پابند بنایا ہے کہ وہ اپنے نزاعات میں قانون شریعت کو حکم بنائیں اور اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے مطابق جو فیصلہ ہوا اپنے دل میں اس سے کوئی تنگی محسوس نہ کریں، چنانچہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً" (النساء:۶۵)۔

اس آیت کی وجہ سے فقہاء نے یہ بات واجب قرار دی ہے کہ اگر مسلمان ایسے ملک میں ہوں جہاں غیر مسلموں کا غلبہ ہو اور حکومت پر بھی انکا تسلط ہو تب بھی ان پر واجب ہے کہ وہ اپنے لئے امیر منتخب کریں جو ان کے باہمی مقدمات کے فیصلہ کے لئے قاضی کا تقرر کرے اور اگر حکومت اس سے جان چراتی ہو تو مسلمانوں کا شرعی فریضہ ہے کہ خود اپنے سے امیر منتخب کرلیں اور وہ امیر ان کے لئے قاضی کا تقرر کردے، لیکن اگر مسلمان بھی اس میں ناکام ہو تو پھر خود مسلمانوں کی جماعت کے ارباب حل وعقد ایک قاضی کا تقرر کرلیں اور وہ قاضی ان کے درمیان شریعت کے مطابق فیصلہ کردیں۔ اس کے علاوہ کسی مسلمان مرد یا عورت کا یہ حکم چھوڑ کر غیر اسلامی سرکاری عدالتوں کے فیصلوں کا طلب گار ہونا قطعاً ناجائز اور سخت گناہ ہوگا، اور بلاشبہ معصیت ہوگی، اور اگر ان سرکاری عدالتوں نے کسی بھی معاملہ میں مسلمانوں کے مقدمات کا فیصلہ کر بھی لیا (مسلمان مرد اور عورت کے سرکاری عدالتوں میں مقدمہ دائر کرنے کی وجہ سے) جب بھی وہ فیصلے مردود ہوں گے اور نامقبول ہوں گے، اور شریعت کے نزدیک غلط قرار دیئے جائیں گے، لہٰذا غیر مسلم عدالتیں مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرنے کی بالکل بھی مجاز نہیں ہے اور مسلمان ان کا اعتبار بالکل بھی نہیں کرسکتے۔ دوسری جگہ قرآن میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے:

"يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول الخ" (النساء:۵۸)۔

اب یہ کفار بھلا اولوالامر میں کیسے داخل ہوسکتے ہیں، لہٰذا اگر مثال کے طور پر اگر زوجین کا مسئلہ سرکاری عدالت میں چلا جاوے اور اگر ایک کے مطابق مفید ہوا تب بھی دوسرے کے خلاف تو لازم ہے، لہٰذا اس کو بھی ہم نہیں مانیں گے، البتہ ایک صورت ہے کہ اگر ایک کافر اور مسلمان کے درمیان باہمی نزاع ہو اور غیر مسلم جج نے مسلمان کے حق میں فیصلہ کردیا اور واقعی میں مسلمان حق پر بھی تھا، تو یہ فیصلہ قابل قبول ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس نے موافقت میں فیصلہ کردیا بلکہ یہ تو شرعاً اس کے حق میں فیصلہ پہلے سے ہی موجود ہے، ظاہراً اس فیصلہ کی نسبت غیر مسلم جج کی طرف ہوگئی ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

''وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه كما في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار، كقرطبة الآن يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا فيولى قاضيا ويكون هو الذى يقضى بينهم''

(۸/ ۴۲ وهكذا فى البحر الرائق ۱۶/ ۲۹۴)۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا محمد موسی شمسی قاسمی[1]

موجودہ دور میں مسلمان متعدد ممالک میں اقتدار سے محروم ہیں اور اقلیت کی زندگی گزار رہے ہیں، مسلمانوں کے لئے ان کی سماجی اور سیاسی زندگی میں متعدد مسائل پیدا ہو گئے ہیں، ان مسائل میں ایک اہم ترین مسئلہ باہمی نزاعات میں غیر مسلم عدالتوں سے رجوع کرنے کا ہے؛ سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ہے کہ مسلمانوں کے لئے خدائی نظام اور شرعی قوانین پر عمل پیرا ہونا بہر صورت لازم ہے خواہ دار الکفر کا باشندہ ہو یا دار الاسلام کا، حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول ہے:

''المسلم ملتزم بأحکام الإسلام حیث ماکان'' (ابو یوسف، بحوالہ بحث و نظر شمارہ نمبر ۳۳۳۲ جلد نمبر ۹)۔

رب ذو الجلال نے مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنے تمام امور میں خواہ اتفاقی ہوں یا نزاعی خدا اور اس کے رسول کے حکم کی اطاعت کریں:

"قل أطیعوا اللہ والرسول فإن تولوا فإن اللہ لا یحب الکافرین" (سورۂ آل عمران: ۳۲)۔

(آپ کہہ دیجئے کہ حکم مانو اللہ کا اور رسول کا پھر اگر اعراض کریں تو اللہ کو محبت نہیں کافروں سے)۔

اسی طرح دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے:

"یأیھا الذین آمنوا أطیعوا اللہ وأطیعو الرسول وأولی الأمر منکم فإن تنازعتم فی شئ فردوہ إلی اللہ والرسول إن کنتم تؤمنون باللہ والیوم الآخر" (سورۃ النساء: ۵۹)۔

(اے ایمان والو حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور حاکموں کا جو تم میں سے ہوں، پھر اگر جھگڑ پڑو کسی چیز میں تو اس کو رجوع کرو اللہ اور اس کے رسول کی طرف، اگر یقین رکھتے ہو اللہ پر اور قیامت کے دن پر)۔

علامہ ابن کثیرؒ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"إن کنتم تومنون الخ فدل علی أن من لم یتحا کم فی محل النزاع إلی الکتاب والسنۃ ولا یرجع إلیھا فی ذلک فلیس مؤمنا باللہ والیوم الآخر" (تفسیر القرآن العظیم: ۴۹۱)۔

یہ آیت اس پر دال ہے کہ جو محل نزاع میں کتاب وسنت کے مطابق فیصلہ نہ کرائے اور ان دونوں کی طرف رجوع نہ کرے تو وہ اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والا نہیں ہے۔

ان تفصیلات کے بعد اب ہم زیر بحث مسئلہ میں غور کرتے ہیں، سب سے پہلے یہ کہ غیر مسلم عدالت میں درخواست کی حیثیت شرعاً کیا ہوگی؟ اور اس کے مطابق غیر مسلم جج کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا؟

۱- سب سے پہلے ہم تحکیم وتفویض کی تفصیل کرتے ہیں:

---

[1] المعہد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ۔

تحکیم: شریعت مطہرہ نے طلاق دینے کا اختیار صرف مرد ہی کو دیا ہے، البتہ زوجین کو اختیار ہے کہ اپنا معاملہ تحکیم وتفویض کے ذریعہ سے بھی حل کر سکتے ہیں:

"فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها" (النساء: ۳۵)۔

(تو کھڑا کردے ایک منصف مرد والوں میں سے اور ایک منصف عورت والوں میں سے)۔

لیکن حکم صرف مسلمان ہی بن سکتا ہے جیسا کہ التفسیر الکبیر میں ہے:

"قال بعضهم: إنه هو الإمام أو من يلي من قبله ... وقال آخرون: المراد كل واحد من صالحي الأمة" (التفسير الكبير ۵/ ۳۰۲)۔

(بعض نے کہا کہ وہ امام یا امام کی طرف سے کوئی والی ہو، اور بعض نے کہا کہ اس سے مراد امت کے نیک افراد ہیں)۔

علامہ ابوبکر جصاص رازیؒ لکھتے ہیں:

"لا يحل لمؤمن أن يتخذ كافرًا وليًا في دينه" (احکام القرآن ۲/ ۱۲)۔

(کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے دین میں کسی کافر کو ولی بنائے)۔

العلامہ الامام علاء الدین ابوالحسن علی بن خلیل الطرابلسی الحنفیؒ لکھتے ہیں:

"كل من تقبل شهادته في أمر جاز أن يكون حكما فيه ومن لا فلا" (معين الحكام: ۲۵)۔

(ہر وہ شخص جس کی شہادت کسی معاملہ میں مقبول ہو اس میں وہ حکم بن سکتا ہے اور اگر ایسا نہیں ہے تو نہیں بن سکتا ہے)۔

اس سے مفہوم ہوا کہ غیر مسلم مسلمانوں کے معاملات میں حکم نہیں بن سکتا ہے کیونکہ اس کے اندر اس کی اہلیت نہیں ہے۔

توکیل:

وکالت میں اسلام شرط نہیں ہے، بلکہ غیر مسلم بھی مسلمانوں کے معاملات میں وکیل بن سکتا ہے، جیسا کہ حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کے طرز عمل سے اس کا ثبوت ملتا ہے:

"إن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه وهو مسلم في دار الاسلام كاتب إلى أمية بن خلف وهو كافر في دار الحرب بتفويضه إليه لينظر فيما يتعلق به هو معنى التوكيل" (عمدة القاری ۸/ ۱۶۷)۔

(عبد الرحمن بن عوفؓ نے (اور وہ دار الاسلام میں مسلمان تھے) امیہ بن خلف (جو دار الحرب میں کافر تھا) کو تفویض کرتے ہوئے لکھا کہ اس سے متعلق چیزوں کے بارے میں نظر رکھے، اور یہی توکیل کا مطلب ہے)۔

اس روایت کی تفسیر میں علامہ عینیؒ ابن منذر کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وقال ابن المنذر: توكيل المسلم حربيا مستامنًا وتوكيل الحربي المستامن مسلما لا خلاف في جوازه" (عمدة القاری ۸/ ۱۶۷)۔

(ابن منذر نے کہا: کہ مسلم کا حربی مستامن کو اور حربی مستامن کا کسی مسلمان کو وکیل بنانے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے)۔

اسی طرح فتاوی ہندیہ میں ہے:

"وإذا وكل المسلم أو الذمي حربيا مستامنا في دار الاسلام أو غير ذلك جاز" (فتاوی ہندیہ ۳/ ۵۶۳)۔

(اور جب مسلمان یا ذمی دار الاسلام میں حربی مستامن کو یا اس کے علاوہ کو وکیل بنایا تو جائز ہے)۔

ان تفصیلات سے نفس توکیل کا ثبوت ہو رہا ہے، کہ مسلمان اپنے معاملات میں غیر مسلم کو وکیل بنا سکتے ہیں، لیکن کیا یہ وکالت طلاق وفرقت میں بھی معتبر ہوسکتی ہے؟ کتب فقہ سے پتہ چلتا ہے کہ فسخ نکاح ایسا مسئلہ ہے جس میں محض اسباب فسخ کے پائے جانے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس میں قضاء قاضی بھی ضروری ہے، اور قاضی کی اہلیت کے لئے اسلام شرط ہے، علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

''ومنها الاسلام، لأن القضاء من باب الولاية بل هو أعظم الولايات وهؤلاء ليست لهم أهلية أدنى الولايات هي الشهادة، فلأن لايكون لهم أهلية أعلاها أولى'' (بدائع الصنائع ۵/ ۳۹،۴۳۸)۔

(شرائط قضاء میں سے یہ ہے کہ قاضی مسلمان ہو، کیونکہ قضاء باب الولایات میں بڑی ولایت ہے، اور یہ (بچے، کافر، مجنون وغیرہ) ادنی ولایت کے بھی اہل نہیں ہیں اور ادنی ولایت شہادت کا درجہ ہے، پس یہ لوگ اعلی درجہ کی ولایت کے بدرجہ اولیٰ اہل نہیں ہونگے)۔

لہٰذا غیر مسلم مسلم کا قاضی نہیں ہوسکتا۔ ارشاد باری ہے:

"لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المومنين" (آل عمران:۲۸)۔

(نہ بناویں مسلمان کافروں کو دوست مسلمانوں کو چھوڑ کر)۔

علامہ ابوبکر جصاص رازیؒ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''وهو يدل على أن الكافر لايستحق الولاية على المسلم بوجه ولدًا كان أو غيره'' (احکام القرآن ۲/ ۲۱۵)۔

(اور یہ اس پر دال ہے کہ کافر مسلمان پر ولایت کا حق کسی بھی طرح سے نہیں رکھتا ہے خواہ ولد ہو یا اس کے علاوہ)۔

جائزہ:

ان تفصیلات کی روشنی میں غیر مسلم جج کو طلاق وفرقت کے سلسلے میں وکیل بنانا درست نہیں ہے، کیونکہ گرچہ ہم اپنے اعتبار سے اس کو وکیل سمجھ رہے ہیں لیکن وہ جو فیصلہ کرے گا پوری کارروائی کے بعد بحیثیت جج ہی فیصلہ کرے گا، لہٰذا مسلمان کا غیر مسلم عدالت میں فسخ نکاح کی درخواست کو تفویض وتحکیم قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔

لیکن دوسری طرف ہم غیر مسلم ممالک میں اقلیتی طبقہ میں بسنے والے مسلمانوں کا جائزہ لیتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ بعض ایسے ممالک ہیں جہاں باہمی رضامندی سے بھی طلاق دینا ممنوع ہے اور طلاق پر زوجین کے اتفاق کو باطل تصور کیا گیا ہے کیونکہ یہ عام نظام کے خلاف ہے (فقہ الاقلیات/ ۵۳)۔

اور زوجین کسی سبب کی بنیاد پر فسخ نکاح چاہتے ہیں، خود سے شوہر طلاق دیتا ہے تو قانون کی خلاف ورزی کرتا ہے اور اگر عدالت سے رجوع کرتا ہے تو مذکورہ پریشانیاں درپیش ہیں، ایسی صورت میں وہ کیا کرے، جبکہ شریعت میں حرج مدفوع ہے:

"ماجعل عليكم في الدين من حرج" (سورة الحج)۔

ایسی شکل میں وہاں کے مسلمانوں کو چاہئے کہ جتنا جلد ہوسکے حکومت سے مطالبہ کرکے اپنا الگ شرعی پنچایت یا عدالت قائم کرلیں اور اپنے عائلی مسائل کے حل کے لئے وہیں سے رجوع کریں، جیسا کہ علامہ شامیؒ ارقام فرماتے ہیں:

''وفي الفتح وإذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا فيولي قاضيًا ويكون هو الذي يقضي بينهم'' (شامی ۸/ ۴۳)۔

(جب کوئی سلطان نہ ہو اور نہ وہ شخص جو اس کی طرف سے مقرر ہو تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے میں سے کسی پر اتفاق کرکے اس کو ولی

بنالیں پھر وہ قاضی ہوجائے گا اور ان کے درمیان فیصلہ کرے گا)۔

لیکن جب تک شرعی عدالت قائم نہیں ہورہی ہے اور قانونی جرم کا خدشہ بھی دامن گیر ہے تو عدالتی فیصلہ کے بعد چند باوثوق مسلمانوں کی کمیٹی تیار کرکے ان کے سامنے فسخ نکاح کرلیں۔

۲- یہیں سے دوسرا جزئیہ بھی واضح ہوگیا کہ اگر شوہر بخوشی دستخط بھی کردے اور اس کے مطابق بعد کارروائی عدالت فیصلہ کردے تو اس فیصلہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اور نہ ہی شوہر کے دستخط کی کوئی حیثیت ہوگی۔

۳- ایسی صورت میں غیر مسلم جج کے فسخ نکاح کا فیصلہ معتبر نہیں ہے، ان کا فسخ کیا ہوا نکاح باقی رہے گا اور نکاح ثانی جائز نہیں ہوگا۔

۴- غیر مسلم عدالت میں فیصلہ کرنے والا اگر مسلمان ہے تو اس کو مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس کے فیصلۂ فرقت کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

''یجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرًا'' (رد المحتار کتاب القضاء ۸/ ۴۳)۔

(اور جائز ہے قضاء کو سپرد کرنا منصف اور ظالم سلطان کی طرف سے گرچہ وہ کافر ہو)۔

اس سے مفہوم ہوا کہ جس طرح عادل مسلمان بادشاہ کے مقرر کرنے سے قاضی بن جاتا ہے، اسی طرح کافر کے قاضی مقرر کرنے سے بھی شرعی قاضی ہوجائے گا۔ اور اس کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں نافذ ہوگا اور اس کے فیصلۂ فرقت کا اعتبار ہوگا۔

خلاصۂ بحث:

۱- شوہر کا غیر مسلم عدالت میں رشتۂ ازدواج کو ختم کرنے کے لئے درخواست دینے کو تفویض وتحکیم نہیں مانا جاسکتا۔ اس کی بنیاد پر غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔

۲- شوہر کے دستخط کے مطابق بعد کارروائی عدالت کے فیصلہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور نہ ہی شوہر کے دستخط کی کوئی حیثیت ہوگی۔

۳- ایسی صورت میں غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہے، اس کا فسخ کیا ہوا نکاح باقی ہے اور نکاح ثانی جائز نہیں ہوگا۔

مذکورہ تینوں صورتوں میں وہاں کے مسلمان حکومت سے مطالبہ کرکے اپنی شرعی عدالت قائم کرالیں۔ اور اپنے معاملات میں وہیں سے رجوع کریں۔ لیکن جب تک شرعی عدالت قائم نہیں ہورہی ہے اور قانونی جرم کا خدشہ بھی دامن گیر ہے، تو پہلے عدالت سے فسخ نکاح کرالیں پھر بعد میں باوثوق مسلمانوں کی کمیٹی قائم کرکے ان کے سامنے فسخ نکاح کرلیں۔

۴- غیر مسلم عدالت میں مسلمان جج مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے۔

۵- غیر مسلم عدالتیں یا حکام نے ایسی شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا جو شرعاً غیر معتبر ہیں تو وہ فیصلہ مسلمانوں کے حق میں نافذ نہیں ہوگا، اور اگر وہ شہادتیں شرعاً معتبر ہیں تو اب یہ مقدمات دو طرح کے ہوں گے: ایک وہ جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے قاضی کا حکم ضروری نہیں ہے، تو ایسے معاملات میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر ہوگا، لیکن جن امور میں صرف سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں ہے بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے، تو ان میں غیر مسلم منصف کا فیصلہ معتبر نہیں ہے۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا ارشد شاداب [1]

تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جس طرح شوہر خود سے طلاق دے سکتا ہے اسی طرح کسی دوسرے کو اپنا نائب بھی بنا سکتا ہے، مثلاً شوہر کسی اجنبی سے کہتا ہے کہ میں تم کو اپنے بیوی کو طلاق دینے کا وکیل بناتا ہوں اور وہ اجنبی طلاق دیدیتا ہے تو طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح بیوی سے کہتا ہے کہ تم خود پر طلاق واقع کرسکتی ہو اور وہ طلاق واقع کرلیتی ہے، تو طلاق واقع ہوجائے گی، اس کی اصل قرآن کی یہ آیت کریمہ ہے:

"يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين أمتعكن وأسرحكن سراحًا جميلا، وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فإن الله أعد للمحسنت منكن أجرا عظيما" (سورۃ الاحزاب: ۲۸،۲۹)۔

(اے نبی آپ اپنی بیویوں سے فرمادیجئے کہ اگر تم دنیوی زندگی (کا عیش) اور اس کی بہار چاہتی ہو تو آؤ میں تم کو کچھ مال ومتاع دنیوی دیدوں اور تم کو خوبی کے ساتھ رخصت کردوں اور اگر تم اللہ کو چاہتی ہو اور اس کے رسول کو اور عالم آخرت کو تو تم میں سے نیک کرداروں کے لئے اللہ نے اجر عظیم مہیا کر رکھا ہے)۔

اس آیت کے تحت صاحب احکام القرآن حنفیہ کا متفقہ مسئلہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''إن اختارت زوجها فلا شئ وإن اختارت نفسها فواحدة بائنة إذا أراد الزوج الطلاق'' (احکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۶۹)۔

(اگر عورت اپنے شوہر کو اختیار کرلے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن پڑے گی بشرطیکہ شوہر نے طلاق کی نیت کی ہو)۔

مصنف ابن شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے موقوفا منقول ہے کہ: ''إذا خير الرجل امرأته فاختارت نفسها فواحدة بائنة وإن اختارت زوجها فلا شئ'' (مصنف ابن شیبہ ۹/ ۵۸۳ مطبوعہ پاکستان کراچی)۔

اس سے یہ وضاحت ہوتی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق تفویض کرتا ہے اور بیوی اختیار کرلیتی ہے تو بیوی پر ایک طلاق واقع ہوجاتی ہے، کیا اجنبی شخص کو بھی طلاق تفویض کیا جاسکتا ہے، اور وکیل طلاق بنایا جاسکتا ہے، تو مبسوط میں ہے:

''إذا قال لأجنبي: طلق إمرأتي فإن ذلك توكيل والتوكيل لا يتوقف بالمجلس ... ولو قال طلقها: إن شئت كان ذلك على المجلس عندنا، لا يملك الإيقاع بعد قيامه عن المجلس'' (مبسوط ۲۰۲ ۲۰۳)۔

(اگر اجنبی شخص سے کہا کہ میری بیوی کو طلاق دیدو تو یہ توکیل ہے اور توکیل مجلس تک محدود نہیں ہوتی ہے اور اگر کہا کہ اگر تم چاہو تو طلاق دیدو تو یہ ہمارے نزدیک مجلس تک ہی محدود رہے گا اور مجلس سے اٹھنے کے بعد ایقاع طلاق کا مالک نہیں ہوگا)۔

اس عبارت سے پتہ چلا کہ بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا بنیادی طور پر توکیل ہے اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے، لیکن اگر تیسرے شخص کے چاہت ومشیت پر طلاق کو موقوف کردیا جائے تو توکیل کے بجائے تفویض ہے، اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا، فتاوی ولوالجیہ میں ہے:

''لو قال لأجنبي: طلقها إن شئت كان تمليكا حتى اقتصر على المجلس ولا يقبل الرجوع فيه'' (فتاوی ولو الجیہ ۲/ ۹۶)۔

(اجنبی شخص سے اپنی بیوی کے بابت کہے کہ اگر چاہو تو اسے طلاق دیدو یہ تملیک ہے جو مجلس تک رہے گی اور اس میں رجوع نہیں ہوسکتا ہے)۔

---

[1] المعہد العالی للتدریب فی القضاء والافتاء امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ۔

فقہاء نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ یہ اختیار صرف مجلس تک ہی محدود رہے گا، مجلس کے بعد کوئی اختیار باقی نہیں رہے گا، کیونکہ شرط کا جولفظ استعمال کیا گیا ہے وہ عموم کو نہیں بتاتا ہے، اگر ''إن شئت'' کے بجائے متی شئت (جب بھی چاہے) کہا جائے تو بعد از مجلس بھی اختیار باقی رہے گا، لہٰذا اس درخواست کو تفویض مان لیا جائے گا، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایک غیر مسلم کو تفویض درست ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں غیر مسلم کو بھی کوئی چیز تفویض کی جاسکتی ہے اور اس کو کسی معاملہ میں وکیل بنایا جاسکتا ہے، ہندیہ میں ہے:

''إذا وكل المسلم أو الذمي حربيا مستأمنا في دار الاسلام بخصومة أو بيع أو غير ذلك جاز'' (ہندیہ ۳/ ۵۶۳)۔

امام بخاریؒ نے غیر مسلم کے وکالت کے جواز پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے، جس سے صراحتاً پتہ چلتا ہے کہ غیر مسلم کو وکیل بنانا درست ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے باب قائم کیا ہے:

''إذا وكل المسلم حربيا في دار الحرب أو في دار الإسلام'' ''عن عبد الرحمن بن عوف قال: كاتبت أمية بن خلف كتابا بأن يحفظني في صياغتي بمكة، وأحفظه في صياغته بالمدينة'' (بخاری: کتاب الوكالة، رقم الحديث ۲۳۰۱)

(جب مسلمان کسی حربی کو دارالحرب یا دارالاسلام میں وکیل بنائے تو یہ وکیل بنانا جائز ہے، عبدالرحمن بن عوفؓ سے مروی ہے کہ میں نے امیہ بن خلف کو ایک خط لکھا کہ وہ مکہ میں میرے اہل وعیال کی حفاظت کرے، میں مدینہ میں اس کے اہل وعیال کی حفاظت کروں گا)۔

اس حدیث کی تشریح میں علامہ ابن ملقن تحریر فرماتے ہیں:

''وما ترجم البخاري لائح، وهو جواز توكيل المسلم الحربي المستامن وكذا توكيل الحربي المستامن المسلم'' (التوضيح لإبن ملقن ۱۵/ ۱۶۲ مطبوعه قطر)۔

(امام بخاریؒ نے جو ترجمۃ الباب باندھا ہے وہ بہت ہی مناسب ہے، وہ یہ ہے کہ مسلمان کے لئے حربی مستامن کو وکیل بنانا جائز ہے، اسی طرح حربی مستامن مسلمان کو وکیل بنا سکتا ہے)۔

عمدۃ القاری میں ہے: ''قال ابن المنذر: توكيل المسلم حربيا مستامنا وتوكيل الحربي المستامن مسلما لاخلاف في جوازه'' (عمدة القاری ۸/ ۶۷۱)۔

ان تمام عبارتوں سے واضح ہو گیا کہ غیر مسلم کو اپنا معاملہ تفویض کرنا اور اپنا وکیل بنانا درست وجائز ہے۔

غیر مسلم جج کو حکم بنانا:

اگر غیر مسلم عدالت کا جج بھی غیر مسلم ہے تو پھر اس کو مسلمانوں کے حق میں حکم بنانا درست نہیں ہوگا، کیونکہ فقہاء نے حکم میں ''اسلام'' کی شرط لگائی ہے، جو یہاں مفقود ہے۔ چنانچہ معین الحکام میں ہے:

''كل من تقبل شهادته في أمر جاز أن يكون حكما ومن لا فلا بأن حكم عبدًا، ذميا أو صبيا ثم أسلم أو اعتق أو بلغ الصبي ثم حكم لم يجز'' (معين الحكام: ۵۲)۔

(ہر وہ شخص جس کی گواہی کسی معاملہ میں قبول کی جاسکتی ہے وہ شخص اس معاملہ میں حکم بھی بن سکتا ہے، جو گواہ نہیں بن سکتا اس کو حکم بنانا بھی درست نہیں ہے۔ اگر فریقین نے کسی غلام، غیر مسلم یا نابالغ کو حکم بنایا، پھر کافر اسلام لے آیا، غلام آزاد ہو گیا اور بچہ بالغ ہونے کے بعد فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ درست نہیں ہوگا)۔

اس سے پتہ چلا کہ غیر مسلم کو حکم نہیں مان سکتے ہیں، کیونکہ اس میں ''حکم'' بننے کے شرائط میں سے ایک اہم شرط اسلام موجود نہیں ہے، البتہ اس درخواست کو تفویض وتوکیل مان کر غیر مسلم جج کے فیصلہ کو معتبر قرار دیا جاسکتا ہے۔

۲- عورت درخواست کے ذریعہ رشتۂ نکاح ختم کرنے کا مطالبہ کرتی ہے اور عدالت اس پر شوہر سے دستخط لیتی ہے کہ طلاق کے سلسلے میں عدالت کا جو فیصلہ ہوگا وہ ہم کو منظور ہوگا اور کارروائی کے بعد عدالت جدائیگی کا فیصلہ کرتی ہے تو یہ فیصلہ درست ہوگا، اور اس کو طلاق سمجھا جائے گا، اور شوہر کے دستخط کو توکیل طلاق مان کر

عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی، گویا یہ طلاق خود شوہر نے اپنی بیوی کو دی ہے۔ جیسا کہ گذشتہ عبارتوں سے وضاحت ہو چکی ہے۔

۳- اسلامی نقطۂ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا، فقہاء کے یہاں اس سلسلے میں صراحت موجود ہے، اس لئے غیر مسلم جج کی طرف سے فسخ نکاح کر دیا جائے تو شرعاً اس کا اعتبار نہیں ہے، اصل یہ ہے کہ ایک بار نکاح وجود میں آجانے کے بعد پھر شوہر ہی اس رشتہ کو ختم کرنے کا اختیار رکھتا ہے، لیکن چونکہ قاضی کو مسلمانوں پر عمومی ولایت حاصل ہوتی ہے، اس لئے وہ بحیثیت ولی عورت سے ظلم دفع کرنے کے لئے نکاح کو فسخ کرسکتا ہے۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہے۔ بلکہ اگر باپ (نعوذ باللہ) مرتد ہوجائے تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی۔

اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے:

"لایتخذ المؤمنون الکفرین أولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلك فلیس من اللہ فی شیئ إلا أن تتقوا منھم تقة" (آل عمران: ۲۸)

اور دوسری جگہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

"ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا" (نساء: ۱۴۱)۔

امام ابوبکر جصاصؒ اس آیت کے تفسیر میں لکھتے ہیں:

''واقتضت الآیة النهی عن الاستنصار بالکفار والاستعانة بهم والرکون إلیهم والثقة بهم وهو یدل علی أن الکافر لایستحق الولایة علی المسلم بوجه کان أو غیره'' (احکام القرآن للجصاص ۲/ ۳۶۵)۔

(آیت میں کفار سے استعانت و مدد طلب کرنے اور ان پر بھروسہ و اعتماد کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس سے پتہ چلا کہ کافروں کو مسلمانوں پر کسی بھی صورت میں ولایت حاصل نہیں ہوسکتی)۔

بدائع الصنائع میں ہے:

''الصلاحیة للقضاء لها شرائط: منها العقل والبلوغ والإسلام والحریة ... فلایجوز تقلید المجنون والصبی والکافر والعبد'' (بدائع الصنائع ۵/ ۴۳۸)۔

(یعنی اہلیت قضاء کے لئے چند شرطیں ہیں اور وہ یہ ہیں: عقل، بلوغ، اسلام اور آزاد ہونا لہٰذا پاگل، نابالغ، کافر اور غلام کو منصب قضاء سپرد کرنا جائز نہیں ہے)۔

شامی میں ہے:

''قوله أهله الشهادة: أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل والبلوغ والحریة'' (شامی ۸/ ۲۳)۔

(قضاء کا اہل وہی ہے جو شہادت کا اہل ہے اور شہادت کے شرائط میں سے یہ ہے کہ مسلمان ہو عاقل ہو بالغ ہو اور آزاد ہو)۔

قضاء کی مشہور کتاب معین الحکام میں ہے:

''کل من صلح شاهدا صلح قاضیا ومن لا فلا'' (معین الحکام ۲۵)۔

(ہر وہ شخص جو گواہ بن سکتا ہے وہ قاضی بھی بن سکتا ہے اور جو گواہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے وہ قاضی بھی نہیں بن سکتا ہے)۔

ان تمام عبارتوں سے پتہ چلا کہ غیر مسلم مسلمانوں کے حق میں قاضی نہیں بن سکتا، اس لئے غیر مسلم جج کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر نہ ہوگا۔

چنانچہ شامی میں ہے: ''وبه علم أن تقلید الکافر صحیح، وإن لم یصح قضاؤه علی المسلم حال کفره'' (رد المحتار ۸/ ۲۴)۔

(اس سے پتہ چلا کہ کافر کو قاضی بنانا درست ہے، اگرچہ حالت کفر میں مسلمانوں کے خلاف اس کا فیصلہ درست نہیں ہے)۔

لہٰذا عورت غیر مسلم عدالت میں تفریق کے لئے درخواست دیتی ہے، اور شوہر کے مرضی کے خلاف عدالت تفریق کردیتی ہے تو عدالت کا یہ فیصلہ غیر معتبر ہوگا۔ خواہ وہ فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو، اور وہ عورت اپنے شوہر کے نکاح میں علی حالہ باقی رہے گی۔

اب چونکہ عورت غیر اسلامی عدالت سے رجوع نہیں کرسکتی ہے اور وہاں کوئی اسلامی دار القضاء بھی نہیں ہے تو اب چھٹکارا کی کیا صورت ہوگی؟

اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ شرعی کمیٹی قائم کی جائے جس میں کم از کم تین آدمی ہوں اور وہ احکام شرعیہ سے بھی واقف کار ہوں، تو یہ جماعت قاضی کے قائم مقام ہوگی، اور وہ مسلمانوں کے خصومات کا فیصلہ کرسکتی ہے، دوسری صورت نکاح کے وقت تفویض طلاق کی ہے، خواہ ایجاب وقبول ہی میں تفویض طلاق کردیا جائے یا نکاح سے پہلے ہی تفویض پر معاہدہ ہوجائے اور کابین نامہ پر فریقین کے دستخط ہوجائیں۔

۴- اگر جج غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا ہے مگر مسلمان ہے تو اس کو مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے؟ اس بارے میں اصل یہ دیکھنا ہے کہ غیر مسلم کسی مسلمان کو قاضی متعین کرسکتا ہے یا نہیں؟ فقہاء کرام کی عبارتوں سے اس کی صراحت ملتی ہے کہ غیر مسلم مسلمانوں کے لئے مسلم قاضی متعین کرسکتا ہے۔ اور وہ قاضی شرعی ہوگا اور اس کا کیا ہوا فیصلہ معتبر ہوگا۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

''ولکن إذا ولی الکافر قاضیا ورضیه المسلمون صحت تولیته بلا شبهة'' (رد المحتار ۸/ ۴۴)۔

علامہ شامیؒ فتح القدیر و بحر الرائق کے حوالہ سے اس مسئلہ پر بحث کرنے کے بعد آخر میں خلاصہ کلام تحریر کرتے ہیں:

''ثم أن الظاهر أن البلاد التی لیست تحت حکم سلطان بل لهم أمیر منهم مستقل بالحکم علیهم بالتغلیب أو بإتفاقهم علیه یکون ذلك الأمیر فی حکم السلطان، فیصح منه تولیة القاضی علیهم'' (شامی ۸/ ۴۴)۔

(خلاصۂ کلام یہ کہ ایسے ممالک جو کسی سلطان کے تحت نہیں ہے بلکہ کافروں میں سے ہی مسلمانوں کا بھی امیر ہے خواہ غلبہ کے وجہ سے ہو یا لوگوں کے اس پر اتفاق کرلینے کی وجہ سے، ہو تو ایسا امیر سلطان کے حکم میں ہوگا، چنانچہ اس کا مسلمانوں پر قاضی مقرر کرنا درست ہے)۔

اسی طرح کے ایک سوال کے جواب میں مفتی کفایت اللہ صاحب لکھتے ہیں: ''ہاں! ضرورۃً انگریزی عدالتوں کے مسلم جج یا منصف قائم مقام قاضی شرعی کے ہوسکتے ہیں غیر مسلم حکومت کی عدالت کے حاکم کا یہ فیصلہ درست ہوگا بشرطیکہ حاکم مسلمان ہو'' (کفایت المفتی ۶/ ۱۴۴)۔

مولانا اشرف علی تھانویؒ بھی اسی کے قائل نظر آتے ہیں: ''حکومت کے علاقوں میں جن مقامات پر شرعی قاضی نہیں ہیں ان میں وہ حکام، جج اور مجسٹریٹ وغیرہ جو کہ گورنمنٹ کے جانب سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور وہ قانونی شریعت کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا فیصلہ بھی شرعی قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے'' (الحیلة الناجزة: ۶۰)۔

اور الدر المختار میں ہے:

''ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کان کافرا'' (الدر مع الرد ۸/ ۴۲)۔

(عادل اور ظالم وجابر حاکم اگرچہ کافر ہو اس کا قاضی مقرر کرنا درست وجائز ہے)۔

ان تمام تفصیلات سے معلوم ہوا کہ غیر مسلم حاکم کی طرف سے مقرر کردہ جج اگر مسلمان ہے تو اس کو مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے۔ اگر وہ شرعی قانون کے مطابق فیصلہ کرے تو مسلمانوں کے حق میں اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔

۵- غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلہ کرسکتے ہیں؟ سب سے پہلے ہم کو غیر مسلم عدالتوں کا جائزہ لینا ہوگا، کیونکہ ان کے یہاں جو قوانین مرتب ومروج ہیں اسی کے مطابق فیصلہ کریں گے، اس لئے قوی امکان ہے کہ عدالت نے اپنے فیصلہ کی بنیاد جن چیزوں پر رکھی ہو وہ کبھی اسلامی اصول وضوابط سے ہم آہنگ ہوں گے اور کبھی متصادم ہوں گے۔

لہٰذا اگر حاکم نے ایسی شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہے جو شرعاً غیر معتبر ہیں تو وہ فیصلہ مسلمانوں کے حق میں نافذ نہیں ہوگا، اور فریقین کے لئے اس سے استفادہ کرنا شرعی طور پر ناجائز ہوگا، جیسا کہ بخاری میں ہے:

''من قضى له بحق أخيه فلا يأخذه فإن قضاء الحاكم لا يحل حراما ولا يحرم حلالا'' (رواہ البخاری ۲/ ۱۰۶۴)۔

(جس کے لئے اس کے بھائی کے حق کا فیصلہ کردیا گیا تو وہ اس کو نہ لے کیونکہ حاکم کا فیصلہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کرتا ہے)۔

لیکن جن فیصلوں کی بنیاد ایسی شہادتوں پر ہو جو شریعت کے نظر میں معتبر ہو، تو اب مقدمات دو طرح کے ہیں: ایک وہ جن میں محض سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے، قاضی کا حکم ضروری نہیں ہے، تو ایسے معاملات میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر ہوگا، جن امور میں سبب شرعیہ کا پایا جانا کافی نہیں ہے بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے ان میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر نہیں ہے۔ پہلے مقدمہ کی مثال مورث کی موت سے ورثاء کے لئے میراث کا حق اور خرید و فروخت کی وجہ سے مبیع پر خریدار کی ملکیت وغیرہ اور دوسرے مقدمہ کی مثال فسخ نکاح کا معاملہ ہے، اس میں محض اسباب فسخ کا پایا جانا کافی نہیں ہے بلکہ قضاء قاضی بھی ضروری ہے۔

(بحث ونظر: شمارہ ۵۱)۔

خلاصۂ بحث:

۱- طلاق شوہر کا حق ہے جس طرح شوہر خود طلاق دے سکتا ہے اسی طرح بیوی کو طلاق تفویض کرسکتا ہے اور دوسرے کو اپنے بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل بھی بنا سکتا ہے، اگر یہ دوسرا شخص اس کی بیوی کو طلاق دیتا ہے یا بیوی تفویض کو اختیار کرلیتی ہے تو طلاق واقع ہوجائے گی۔

۲- اگر اجنبی شخص کے مشیت پر معلق کردے تو یہ تفویض ہے شوہر اس کو واپس نہیں لے سکتا ہے لیکن یہ مجلس تک محدود رہے گا، البتہ اگر عام لفظ استعمال کیا گیا ہے تو مجلس کے بعد بھی اختیار رہے گا۔

۳- غیر مسلم کو وکیل بنانا درست ہے، لہٰذا شوہر کے عدالت میں داخل کردہ درخواست کو تفویض و توکیل مانا جائے گا، اس طرح غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

۴- غیر مسلم جج کو حکم ماننا درست نہیں ہے کیونکہ حکم بننے کے لئے اسلام شرط ہے جو یہاں مفقود ہے۔

۵- شوہر کے دستخط کو وکالت مان کر عورت پر ایک طلاق واقع کردی جائے گی۔

۶- عورت غیر مسلم عدالت میں تفریق کے لئے درخواست دیتی ہے اور شوہر کی مرضی کے خلاف عدالت تفریق کردیتی ہے تو عدالت کا یہ فیصلہ غیر معتبر ہوگا، خواہ وہ فیصلہ اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو۔

۷- اگر تفریق کی ضرورت پڑ جائے اور کوئی مسلم قاضی نہ ہو تو شرعی کمیٹی یا نکاح کے وقت تفویض طلاق کے ذریعہ علیحدگی اختیار کی جاسکتی ہے۔

۸- غیر مسلم حاکم کی طرف سے مقرر کردہ مسلم جج ''مسلم حاکم وقاضی'' کے مرتبہ میں مانا جاسکتا ہے اگر وہ شرعی قانون کے مطابق فیصلہ کرے تو مسلمانوں کے حق میں اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوگا۔

۹- اگر مقدمہ ایسا ہے جن میں صرف سبب شرعی کا پایا جانا کافی ہے اور قاضی کا حکم ضروری نہیں ہے تو ایسے معاملات میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر ہوگا۔ جن امور میں سبب شرعی کا پایا جانا کافی نہیں ہے بلکہ قاضی کا حکم بھی ضروری ہے تو ان میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔

۱۰- جہاں غیر مسلموں کا غلبہ ہے وہاں رہنے والے مسلمانوں سے ایک ہمدردانہ اپیل یہ ہے کہ وہ امارت شرعیہ کے قیام کی کوشش کریں۔

☆☆☆

تیسرا باب: مختصر تحریریں

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا مسئلہ

مفتی شیر علی گجراتی[1]

شریعت اسلامیہ نے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنے کا حق شوہر ہی کو دیا ہے، شوہر کے علاوہ کسی اور کو یہ حق شوہر کی طرف سے اس کی نیابت ہی میں حاصل ہوتا ہے، پس اگر یہ نیابت مسلمان حاکم کو حاصل ہو تو اس کے فیصلہ کا اعتبار شرعاً متفق علیہ ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر وہ حاکم مسلمان نہ ہو تو پھر شرعاً اس کا فیصلہ معتبر ہوگا یا نہیں؟

رشتہ نکاح کے انقطاع کی مختلف صورتیں سوالنامہ میں مذکور ہیں، ہر شکل کا حکم جداگانہ لکھا جاتا ہے:

۱- اگر غیر مسلم عدالت میں شوہر اپنے رشتہ نکاح کے انقطاع کی درخواست دیتا ہے اور پھر عدالت ضابطہ کی کارروائی کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کرتی ہے تو عدالت کے اس فیصلہ کا اعتبار نہ ہوگا، شوہر سے کہا جائے گا کہ اگر وہ فرقت کا خواستگار ہے تو وہ ازخود اپنے رشتہ نکاح کو ختم کردے، اس کو اس سلسلہ میں عدالت کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں ہے۔

۲- دوسری صورت کہ جس میں عورت اپنی طرف سے غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کردیا جائے، چنانچہ عدالت شوہر کو بلاتی ہے اور اس سے اس بات پر دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ عدالت کی طرف سے کیا جائے گا تم کو منظور کرنا ہوگا، پھر باضابطہ کاروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس شکل میں جبکہ شوہر فرقت کے لئے دستخط پر رضامند ہے تو صرف اس کا دستخط کرنا کافی نہیں سمجھا جائے گا بلکہ شوہر کو چاہئے کہ وہ ازخود زبان سے طلاق دے کر رشتہ نکاح کو ختم کردے۔

۳- تیسری صورت کہ جس میں عورت کی طرف سے فرقت کی درخواست دی گئی اور عدالت نے شوہر کو بلایا لیکن وہ حاضر نہ ہوا یا حاضر تو ہوا لیکن دستخط وتفویض کے لئے تیار نہ ہوا، عدالت نے اس کے باوجود حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کردیا، تو عدالت کا یہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا، اس لئے کہ فرقت وطلاق کا یہ حق شریعت کی طرف سے شوہر ہی کو دیا گیا ہے، جب شوہر رضامند نہیں ہے تو عدالت کی طرف سے فرقت کا فیصلہ معتبر نہ سمجھا جائے گا۔

رہا سوال یہ کہ پھر عورت اپنے اس مسئلہ کا حل کیسے نکالے، اس لئے کہ بعض اوقات شوہر کی طرف سے اس کے حقوق کی ادائیگی نہیں ہوتی ہے اور وہ فرقت چاہتی ہے۔

اس قسم کے مسائل کے حل کے لئے مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ خود اپنے درمیان کسی مسلمان کو والی مقرر کریں اور مسلم پرسنل قوانین میں اس کے ذریعہ سے تمام مسائل حل کئے جائیں، چنانچہ وہی قاضی مقرر کرے گا، امام وشرعی پنچایت کا انتظام کرے گا، اس طرح حاکم ووالی کے ذریعہ مسلمانوں کے تمام مسائل کو حل کیا جائے گا، بہرحال فرقت وطلاق، نکاح وغیرہ اسلامی پرسنل قوانین میں کسی غیر مسلم کا فیصلہ معتبر نہ سمجھا جائے گا۔

---

[1] فلاح دارین، ترکیسر، گجرات۔

مشہور فقیہ علامہ ابن عابدین شامی رقم طراز ہیں:

”وفی الفتح: إذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه کما هو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیهم الکفار کقرطبة الآن، یجب علی المسلمین أن یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیًا فیولی قاضیًا ویکون هو الذی یقضی بینهم وکذا ینصبوا امامًا یصلی بهم الجمعة اهـ وهٰذا هو الذی تطمئن إلیه النفس فلیعتمد نهر“ (شامی ۸/ ۴۳، ۴۴ ط: زکریا دیوبند)۔

(جب کسی جگہ نہ سلطان ہو اور نہ ایسا شخص ہو کہ جس کے ذریعہ قضاء وغیرہ کی ذمہ داری قبول کی جاسکتی ہو، جیسے قرطبہ وغیرہ کہ وہاں پر کفاروں کا غلبہ ہے تو اس صورت حال میں مسلمانوں کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے درمیان کسی کو والی مقرر کریں کہ پھر وہ شخص کسی کو قاضی مقرر کرے گا اور پھر وہی قاضی ان کے درمیان فیصلہ کرے گا، اسی طرح ان کے لئے ضروری ہے کہ وہ امام متعین کریں کہ وہ ان کو جمعہ کی نماز پڑھائے (انتہی) نیز النہر الفائق سے نقل کیا ہے کہ یہی رائے جی کو لگتی ہے چنانچہ اسی پر اعتماد کیا جائے گا)۔

۴- چوتھی صورت کہ جس میں جج اگر چہ غیر مسلم عدالت کا ہو لیکن وہ مسلمان ہو تو کیا اس کے فیصلہ کا اعتبار ہوگا؟

اس سلسلہ میں جبکہ غیر مسلم عدالت کا جج مسلمان ہو تو دیکھا یہ جائے گا کہ اس مسلمان جج کا فیصلہ مذہبی قانون کی رو سے درست ہے یا نہیں؟

اگر مذہبی قانون کی رو سے درست ہو تو اس کا فیصلہ معتبر سمجھا جائے گا، لیکن اگر قوانین کی رو سے شریعت کے خلاف ہو تو اس کا یہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔

رہی یہ بات کہ غیر مسلم عدالتیں اور حکام کس حد تک مسلمانوں کے معاملات میں فیصلے کر سکتے ہیں، یا کس حد تک ان کے فیصلوں کا اعتبار مسلمان کر سکتے ہیں؟

جیسا کہ یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اس وقت زیادہ تر حکومتیں جمہوری ہیں اور وہ حکومتیں مفاد عامہ کو ملحوظ رکھ کر قوانین وضع کرتی ہیں، چنانچہ ان کے فیصلے اور قوانین امور دنیویہ میں معتبر ہوں گے بشرطیکہ وہ شرعی قوانین سے متصادم نہ ہوں۔

اور اگر وہ متصادم ہوں تو پھر ایسے مسائل کا حل شرعی عدالتوں کے ذریعہ کیا جائے گا۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا زبیر احمد قاسمی [1]

عنوان بالا سے متعلق پہلے سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شوہر جسے شریعت نے بنفس خود طلاق دیکر بیوی کو جدا کر دینے کا حق دیا ہے، اپنی کسی مصلحت یا مجبوری کے تحت خود طلاق نہ دیکر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں اپنے رشتہ نکاح کو ختم کرنا چاہتا ہوں، لہٰذا میرے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے۔ اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کر دیتی ہے تو اس صورت کا کیا حکم ہوگا؟ الی آخرہ۔

میرے خیال میں چونکہ تحکیم میں اولاً رضاء فریقین ضروری ہے ثانیاً کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کو اپنا حکم بنا ہی نہیں سکتا، چنانچہ فقہاء کی صراحت ہے:

''لأن المحكم بمنزلة القاضي فيما بينهما فتشترط أهلية القضاء فلا يجوز تحكيم الكافر'' (ہدایہ ثالث ۱۲۷)۔

اس لئے مذکورہ بالا صورت میں درخواست دینے کو تحکیم تو نہیں کہا جا سکتا، ہاں اس کو تفویض وتوکیل کہا جا سکتا ہے، کتب فقہ میں ''التوكيل صحيح لرجل كافر او مرتد'' جیسی عبارت موجود ہے اور پھر یہ بھی مسلم ہے کہ تفویض طلاق اگر خود بیوی کو کیا جائے تو یہ تملیک طلاق ہو کر مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتی ہے لیکن کسی مرد ثالث کو کیا جائے تو یہ توکیل طلاق ہو کر مقید بالمجلس بھی نہیں ہوتی ہے، اس طرح صورت مسئولہ میں اس غیر مسلم جج کا فیصلہ نافذ قابل اعتبار ہوگا۔

دوسرے سوال کا حاصل یہ ہے کہ غیر مسلم عدالت میں بیوی ہی درخواست دیتی ہے کہ میرا رشتہ نکاح ختم کر دیا جائے اور عدالت شوہر کو بلا کر کہتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا اور اس پر شوہر سے دستخط لے لیتی ہے اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو اس فیصلہ کا کیا حکم ہوگا؟ اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟

اس صورت حال کے متعلق میرا خیال یہ ہے کہ جب شوہر علی الاطلاق ہر فیصلہ کی منظوری دیکر اپنا دستخط کر دیتا ہے تو اسکی حقیقت وحیثیت یوں نکلے گی کہ شوہر اس رفع نزاع کی ہر متوقع صورت خواہ بشکل تفریق وعلاحدگی ہی ہو اس کا مکمل اختیار اور علی الاطلاق حق حاکم کو دیکر گویا تفویض تفریق تک بھی کر دیتا ہے، اس لئے جب حاکم کارروائی کے بعد رفع نزاع کو تفریق وعلیحدگی میں مضمر جان کر علیحدگی کا فیصلہ کر دے گا تو یہ بھی نافذ وقابل اعتبار ہوگا اور شوہر کو تسلیم کرنا ہوگا کیونکہ اس نے پہلے ہی علی الاطلاق ہر فیصلہ کو تسلیم کرنے کا دستخط جو متضمن توکیل وتفویض فرقت تھا، کر کے التزام تسلیم بھی کر چکا ہے۔

تیسری صورت جس میں عورت کی درخواست تفریق کے بعد شوہر عدالت میں آیا ہی نہیں یا آیا بھی تو حاکم کے ہر فیصلہ کو تسلیم کرنے کا نہ التزام کیا نہ منظوری کا دستخط کیا اور حاکم کے فیصلہ تفریق کے بعد بھی اسے تسلیم کرنے پر آمادہ بھی نہیں تو چونکہ اس صورت میں شوہر کی طرف سے ضمناً بھی تفریق کی تفویض وتوکیل نہیں پائی گئی، اس لئے غیر مسلم حاکم کا فیصلہ تفریق ناقابل اعتبار اور غیر نافذ ہوگا۔

جب ہمارے بعض اکابر مثلاً حضرت اشرف علی تھانوی، مفتی کفایت اللہ اور حسین احمد مدنی علیہم الرحمہ وغیرہم تقلید قضا من الکافر کے جواز وصحت کی طرف رجحان رکھتے تھے تو اس بنیاد پر غیر مسلم حکومت کا متعین کردہ جج اگر مسلمان ہے تو اسکو مسلم قاضی وحاکم کا درجہ دیا جا سکتا ہے اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار ہو جانا چاہئے۔

ہمارے خیال میں نزاع کی ہر وہ صورت جس میں قضاء قاضی کو شرط کی حیثیت حاصل ہو، مثلاً خیار بلوغ وخیار کفاءت کی بنا پر فسخ نکاح والی صورت ہے تو اس میں کسی غیر مسلم حاکم وجج کے فیصلوں کا کسی مسلمان کو بالکلیہ اعتبار ہی نہیں کرنا چاہئے۔ اس کے علاوہ دیگر نزاعی امور میں اگر فیصلہ مسلمان کے حق میں ہو مگر خلاف شرع ہو تب بھی فیصلہ کے مطابق مسلمانوں کے لئے عمل کرنا جائز نہیں ہوگا۔ لیکن جب خلاف شرع فیصلہ مسلمان کے اوپر لاگو کیا جائے تو رفعاً للنزاع اور فتنہ وفساد کے باب کو بند کرنے کی نیت سے اسی فیصلہ کو تسلیم کر لینے کی گنجائش دی جا سکتی ہے۔

---

[1] ناظم جامعہ اشرف العلوم کنہواں، سیتامڑھی۔

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق وتفریق

مولانا محمد قاسم مظفر پوری[1]

غیر مسلم ممالک میں آباد مسلمان جن اہم شرعی مسائل سے دوچار ہیں، ان میں ایک اہم مسئلہ ان کے باہمی عائلی مسائل میں ان ممالک کی عدالت کے فیصلہ کی حیثیت کا ہے، فقہاء کی تصریحات کے مطابق زوجین کے درمیان طلاق وتفریق کے معاملہ میں قاضی شرعی کا فیصلہ ہی معتبر مانا جاسکتا ہے، جب کہ ان ممالک میں اسلامی نظام حکومت کے نہ ہونے کی وجہ سے قاضی شرع کا وہ تصور ہی ناممکن ہے جن کی تصریح فقہاء کرام نے کی ہے۔

اب لاکھوں کی تعداد میں بسنے والے ان ممالک کے مسلم باشندے اپنی ان عائلی مسائل میں کسی جماعت المسلمین یا شرعی امارت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان ممالک کی عدالتوں کی طرف رجوع ہوتے ہیں اور ان کے ذریعہ طلاق فسخ جیسے احکام صادر ہوتے ہیں، تو کیا طلاق وفسخ جیسے معاملات میں ان عدالتوں کا فیصلہ ایک شرعی فیصلہ سمجھا جائے گا، اور اس فیصلہ کی بنیاد پر زوجین کے درمیان تفریق ہوجائے گی۔

زیر نظر مسئلہ میں غور وفکر سے پہلے بنیادی طور پر اس مسئلہ کی اصل بنیاد پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ قاضی شرع کے کیا شرائط ہیں، اس سلسلہ میں فقہاء نے لکھا ہے کہ ایک قاضی کے لئے وہی شرائط ہیں، جو ایک گواہ کے ہیں، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: ”وما یشترط لأهلیة الشهادة یشترط لأهلیة القضاء“ (هدایه ۳/ ۱۱۲) یعنی جس شخص کے اندر گواہ بننے کی اہلیت ہے ایسا شخص قاضی بھی بننے کی اہلیت رکھتا ہے۔

اب یہاں فقہاء کرام کے اس جزئیہ پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کیا ایک غیر مسلم آدمی کی گواہی مسلمان کے حق میں قبول کی جاسکتی ہے، اور کسی واقعہ میں اگر مسلمان گواہ موجود نہ ہوں تو کیا غیر مسلم شخص کو گواہ بنایا جاسکتا ہے، امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی علیہم الرحمہ کے نزدیک غیر مسلموں کو گواہ بنانا مطلقًا ناجائز ہے، ان حضرات نے آیت قرآنی "لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا" (النساء: ۱۴۱) سے استدلال کیا ہے، کہ گواہی ایک درجہ میں ولایت کی حیثیت رکھتی ہے اور کافروں کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ یہ آیت اس مسئلہ پر نص صریح نہیں ہے، چنانچہ عام طور پر مفسرین کرام نے اس آیت میں کافروں کی مسلمانوں پر بالادستی کے نہ ہونے سے ان کا مسلمانوں کو غلام بنانا مراد لیا ہے، علامہ قرطبی اس آیت کے ذیل میں یہی لکھتے ہیں: ”یرید الاسترقاق والملک والعبودیة ملکا مستقرا دائما“ (الجامع لأحکام القرآن ۷/ ۱۹۰)۔

اس سلسلہ میں امام احمد بن حنبلؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر مسلمان گواہ موجود نہ ہوں تو ضرورتًا کافر کو بھی گواہ بنایا جاسکتا ہے،

”وأجازها الحنابلة فی السفر للضرورة إذا لم یوجد غیرهم وکذا فی کل ضرورة حضرًا وسفرًا (الفقه الإسلامی وأدلته ۶/ ۵۰۴)

امام احمدؒ نے آیت قرآنی: "یا أیها الذین آمنوا شهادة بینکم إذا حضر أحدکم الموت حین الوصیة اثنان ذوا عدل منکم أو آخران من غیرکم إن أنتم ضربتم فی الأرض فأصابتکم مصیبة الموت" (المائدة: ۱۰۶) سے استدلال کیا کہ اس آیت قرآنی میں حالت سفر میں اگر کوئی مسلمان موجود نہ ہو تو دو غیر مسلم شخص کو بھی اپنی وصیت پر گواہ بنانے کی اجازت دی گئی ہے، جس سے ضرورتًا کافر کا گواہ بنانا جائز معلوم ہوتا ہے۔

آیت قرآنی: "أو آخران من غیرکم" سے مراد غیر مسلم ہی ہیں جیسا کہ حضرت ابن عباس، سعید بن المسیب، شعبی اور قاضی شریح سے منقول ہے (دیکھئے: الفقه الاسلامی وادلته ۶/ ۲۶۲)۔ بعض ائمہ کرام نے اس آیت کے منسوخ ہونے کی بات کہی ہے، مگر قول راجح یہی ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے، یہی رائے حضرت ابن عباس اور حضرت حسن وغیرہ کی ہے (دیکھئے: الجامع لاحکام القرآن ۸/ ۲۶۲)۔

فقہ حنبلی کے دو بڑے امام شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کی بھی یہی رائے ہے کہ ضرورتًا کافر کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے، چنانچہ علامہ ابن قیم لکھتے ہیں

[1] نائب صدر، المعهد العالی الاسلامی، امارت شرعیہ، پٹنہ۔

قال شیخنا ابن تیمیہ رحمه الله وقول الإمام أحمد فی قبول شهادتهم فی هذا الموضوع (هو ضرورة) يقتضي هذا التعليل قبولها فی کل ضرورة حضرا و سفرا (الفقه الإسلامی و أدلته ۶/ ۵۰۴)۔

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ضرورتاً کافر کو گواہ بنایا جاسکتا ہے اور فقہاء کی تصریحات کے مطابق جو شرائط اہلیت گواہ کے ہیں وہی قاضی کے بھی ہیں، تو یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ضرورتاً غیر مسلم جج کا کیا ہوا فیصلہ بھی معتبر مانا جانا چاہئے، کیوں کہ ان ممالک میں مسلمان کالمضطر کے درجہ میں ہیں، اور اس اضطراری صورت حال میں غیر مسلم جج کا وہ فیصلہ جو اسلام کے اصولی احکام اور خصوصی مسائل کے خلاف نہ ہو ان پر عمل کرنا ان کے لئے ایک ضرورت ہوگی اور جسے اختیار کرنا ان کی مجبوری ہے۔

ان تفصیلات کے پیش نظر سوالنامہ میں مذکور سوالات کے جوابات حسب ذیل ہیں:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں رشتۂ مناکحت کو ختم کرنے کی درخواست دے اور عدالت اس رشتہ کو ختم کرنے کا حکم جاری کردے تو احوال وظروف کی روشنی میں غیر مسلم جج کا یہ فیصلہ معتبر ہونا چاہئے۔

۲- اسی طرح اگر کوئی عورت علاحدگی کے لئے عدالت میں مقدمہ دائر کرے اور عدالت شوہر سے دستخط لے لے کہ وہ اس کے فیصلہ کو قبول کرے گا، پھر کارروائی کے بعد عدالت کا جو فیصلہ ہوا سے بھی معتبر مانا جانا چاہئے، اور وہ زوجین کا تسلیم کردہ فیصلہ کہا جاسکتا ہے۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت نہیں آیا، یا تفویض حکم پر آمادہ نہیں ہوا اور عدالت نے جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کردیا، جب بھی اس فیصلہ کو معتبر ہونا چاہئے، کیوں کہ دنیا کی تمام عدالتوں میں فی الجملہ انسانی حقوق کی حفاظت ورعایت رکھی گئی ہے، اس لئے یہی توقع کی جاتی ہے کہ عدالت کے اس فیصلہ میں بھی حق رسانی کا جذبہ کارفرما ہوگا، بس معاملہ یہاں پر عقدۂ لاینحل بنا ہوا ہے کہ جملہ کارروائیاں اسلامی قانون عدالت کے مطابق ہوئی یا نہیں، پھر فیصلہ مسلمان قاضی کے ذریعہ انجام نہیں پایا، مگر عدالت کے اس فیصلہ کو قبول کرنا مسلمانوں کی مجبوری ہوگی، کیوں کہ اگر کوئی فریق اس فیصلہ کو مسترد کردے اور عدول حکمی کرے تو اس کے نتیجہ میں عدول حکمی کرنے والا وہ فریق ملکی قانون کے مطابق تادیبی وتعزیری سزاؤں سے بھی دوچار ہوسکتا ہے، آیت قرآنی: "إلا أن تتقوا منهم تقاة" (آل عمران:۲۸) سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے۔

یہاں یہ واضح کردینا مناسب ہے کہ ان ممالک کے عدالتی نظام میں کارروائی کے کیا طریقے ہوتے ہیں، جب تک اس سلسلہ میں چند مسلوں کی تحریروں کا بغور مطالعہ نہ کرلیا جائے ان کے بارے میں مطابق شرع ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

۴- غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا کوئی مسلمان جج اپنے فرائض کو انجام دیتا ہے، تو اس کی حیثیت مسلمان قاضی کی حیثیت جیسی ہوسکتی ہے گرچہ اسے مسلمان حاکم نے عہدہ قضاء سپرد نہیں کیا ہے۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ نے "الحیلۃ الناجزۃ" میں علامہ شامی کی ایک عبارت سے اس کی صراحت کی ہے، آپ لکھتے ہیں:

ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضی شرعی موجود ہیں وہاں تو معاملہ سہل ہے اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے موافق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے: "لما فی الدر المختار ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرا ذکره مسکین وغیره" (الحیلۃ الناجزہ: ۴۵، ط: مکتبہ رضی دیوبند)۔

۵- یہ احکام حالت اضطرار کے ہیں اس لئے اگر ممکن ہو تو طلاق وتفریق کے مقدمہ میں غیر مسلم جج کے کئے ہوئے فیصلے کی تصدیق کسی علماء کمیٹی کے سربراہان سے بھی کرالینی چاہئے۔

۶- ان ممالک کے مسلم باشندوں کو چاہئے کہ وہ ایسے معاملات کے فیصلہ کے لئے حکومت سے یہ مطالبہ کریں کہ ان کے پرسنل لاء سے متعلق مقدمات کے فیصلہ کے لئے کسی مسلمان جج کی تعیین کی جائے تاکہ وہ مسلمانوں کے عائلی مسائل سے متعلق مقدمات کا اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کرسکے، اور مسلمان ان جمہوری ممالک میں اپنے مذہب کے مطابق زندگی گزار سکیں۔

غیر مسلم ملکوں میں بذریعہ عدالت طلاق کا فیصلہ

مولانا ڈاکٹر ظفر الاسلام صدیقی[1]

۱- ایسے ممالک میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ کتاب وسنت اور فقہاء کے بتلائے ہوئے ضابطہ کے مطابق قضائے شرعی کا نظام قائم کریں۔ بحث ونظر شمارہ ۲۶، ۱۹۹۴ء میں قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کا ایک تفصیلی مقالہ موجود ہے جس پر موصوف نے مالکی فقیہ ابن فرحون اندلسی کی تبصرۃ الحکام اور حنفی فقیہ علاؤ الدین خلیل طرابلسی کی معین الحکام کے حوالہ سے لکھا کہ جب امام اور سلطان موجود نہ ہوں یا کفار مسلمانوں کے ملک پر غالب آجائیں تو عام لوگوں کی جانب سے یا ارباب حل وعقد مسلمانوں کی طرف سے قاضی مقرر کرنا صحیح ہے، شافعی فقیہ صاحب فتح المعین اور امام ابو الحسن الماوردی، امام ابن الہمام کی بھی یہی رائے ہے (ص ۴۷ تا ۵۲)۔

پھر یہ کہ ہر ملک میں اقلیتوں کے لئے ان کا پرسنل لاء تو ہوگا ہی اس کے مطابق ان کے مقدمات ومعاملات کا فیصلہ ہونا چاہئے۔ اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں اور غیر مسلم حاکم کو فسخ نکاح وغیرہ کی ضرورت پیش آجائے تو مفتی کفایت اللہ صاحب اس کی بابت یوں فرماتے ہیں کہ سیکشن جج غیر مسلم سے درخواست کی جائے کہ وہ اس معاملہ کے لئے کسی مسلمان عالم کو مجاز کردے کہ وہ شرعی فیصلے کرے اور پھر سیکشن جج اسکے فیصلہ کو اپنی عدالت سے نافذ کردے (کفایت المفتی ۶ / ۱۳۲)۔

تیسرے یہ کہ اگر یہ دونوں صورتیں موجود نہ ہوں اور جانبین سے رشتۂ ازدواج کے ختم کرنے پر رضامندی ہو تو شوہر کی یہ درخواست تحکیم و تفویض ہوگی ورنہ نہیں، کیوں کہ تحکیم ایک فریق کی طلب پر نہیں ہوتی (دیکھئے کفایت المفتی ۶ / ۱۵۳)۔ معلوم ہوا کہ تحکیم کے لئے ضروری ہے کہ فریقین کی جانب سے تحریری یا زبانی ایسا لفظ یا ایسا جملہ ہو جو ان دونوں کی رضامندی پر دال ہو۔ معلوم ہوا کہ یک طرفہ فیصلہ دائرۂ تحکیم سے خارج ہوگا۔ صورت مسئولہ میں تحریر ''اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کردیتی ہے'' اس کارروائی میں اگر عورت کی رضا بھی شامل ہے تو اسے تحکیم مانا جاسکتا ہے۔

غیر مسلم جج کے فیصلہ کی بابت علامہ ابن عابدین تحریر فرماتے ہیں:

''ولكن إذا ولى الكافر عليهم قاضيا ورضيه المسلمون صحت توليته بلا شبهة'' (رد المحتار علی الدرر ۸/ ۴۴)

(جب کافر نے مسلمانوں پر کسی کو قاضی بنایا اور مسلمان عہدۂ قضا سے راضی ہوں تو یہ تولیت بلاشبہ درست ہوجائے گی)۔

مولانا تقی عثمانی صاحب رقمطراز ہیں:

''ولذالك قال الفقهاء: يجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرا الخ'' (تکملہ فتح الملہم ۲/ ۵۳۸)

یورپی کونسل برائے تحقیق وافتاء کے پانچویں اجلاس کے فیصلوں میں سے ایک یہ بھی ہے: ''اصل تو یہ ہے کہ مسلمان اپنے فیصلوں کے سلسلہ میں کسی مسلمان قاضی یا اس کے نائب کی طرف ہی رجوع کرسکتا ہے، لیکن چونکہ اب تک غیر مسلم ممالک میں ایسی کوئی اسلامی عدالت موجود نہیں جہاں مسلمان اپنے مقدمات فیصل کراسکیں اس لئے ان غیر مسلم ممالک میں جس مسلمان نے یہاں کے قانون کے مطابق اپنا نکاح کیا ہے، اس کے لئے

[1] پرنسپل وشیخ الحدیث دار العلوم مئو۔

یہی صورت رہ جاتی ہے کہ وہ غیر مسلم قاضی کے فیصلۂ طلاق کو نافذ کرے، کیوں کہ اس مسلمان شخص نے جب غیر اسلامی قانون کے مطابق اپنا عقد نکاح کیا تو اس نے ضمنا اس قانون کے نتائج کو بھی قبول کرلیا جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس عقد کو صرف قاضی ہی توڑ سکتا ہے۔ اسے شوہر کی طرف سے غیر مسلم قاضی کو تفویض طلاق تصور کرنا ممکن ہے جو جمہور کے نزدیک شرعاً اس کے لئے جائز ہے اگر چہ اس نے اس کی صراحت نہ کی ہو، اس لئے کہ فقہی قاعدہ ہے:

"المعروف عرفا کالمشروط شرطا" (جو چیز عرفاً معروف ہو، وہ شرط لگانے کی طرح ہے)

اور غیر اسلامی عدالت کے فیصلے نافذ کرنا از روئے مصلحت و دفع مفسدہ و ازالہ مظلومیت جائز ہے جیسا کہ متعدد اکابر علماء جیسے عز بن عبد السلام، ابن تیمیہ اور شاطبی نے ذکر کیا ہے (بحث ونظر شمارہ جنوری، فروری، مارچ/۲۰۰۱ء)۔

۲- عورت اگر شوہر سے الگ ہونا چاہتی ہے تو اس کے لئے احوط اور انسب یہ ہیکہ وہ شوہر کو خلع پر راضی کرے۔ بصورت دیگر عدالت کا شوہر کو بلاکر اس سے اس بات پر (جو فیصلہ ہوگا وہ تم منظور کرنا ہوگا) دستخط لے لینا اس کی رضامندی پر دال ہے، اسے تحکیم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور شوہر کے دستخط کی حیثیت تفویض کی ہوگی۔

۳- اگر قاضی خواہش نفس کا پیروکار نہ ہو، فیصلہ کرنے میں لوگوں کی رعایت نہ کرتا ہو حق اور دلائل و شواہد سے جو راجح ہو اس پر فیصلہ کرتا ہو، لالچی اور حریص نہ ہو، دوسری جانب اگر شوہر متعنت ہے اور وہ عدالت کی جانب سے نوٹس ملنے کے بعد حاضر نہیں ہوا یا ہوا مگر دستخط پر راضی نہیں تو ایسی صورت میں قاضی کا فیصلہ قضاء علی الغائب کے قبیل سے ہوگا جس پر ائمہ فقہ کا اختلاف ہے پھر بھی فقہاء اس فسخ کو نافذ مانتے ہیں:

"وفی نفاذ القضاء علی الغائب روایتان عندنا فعلی القول بنفاذه لیسوغ للحنفی أن یزوجها من الغیر بعد العدة" (شامی ۲/ ۷۱۳، خیر الفتاوی ۵/ ۱۷۰)۔

عبارت محولہ سے معلوم ہوا کہ کسی مختلف فیہ مسئلہ میں اگر قاضی فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا اس لئے یہ نکاح فسخ ہوگیا اور وہ عورت عدت گزارنے کے بعد دوسرے سے شادی کرسکتی ہے، قضاء علی الغائب مسئلہ مختلف فیہا ہے، جس کی وضاحت درج ذیل عبارت سے ہورہی ہے:

"وعند الشافعی حضرة المدعی علیه لیست بشرط لسماع الدعوی والبینة والقضاء فیجوز القضاء علی الغائب عنده وعندنا لا یجوز (بدائع الصنائع ۵/ ۲۲۳)۔

حضرت امام بخاری قضاء علی الغائب کے جواز کے قائل ہیں، حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی جواز کا قول کیا ہے اور استدلال میں حضور اکرم کا قول ابو سفیان کی بیوی ہند سے "خذی مایکفیک وولدک" کو پیش فرمایا۔ جبکہ بیشتر حضرات اسے فتوی کے باب سے قرار دیتے ہیں (اعلاء السنن ۱۵/ ۱۰۷)۔

مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ "اسلامی عدالت" (۱/ ۳۸۳) پر لکھتے ہیں کہ اگر مدعی علیہ مقدمہ کی اطلاع سے گریز کرے اسے رفع الزام سے عاجز تصور کرتے ہوئے قاضی مقدمہ کی سماعت کرے گا اور فیصلہ بھی۔

۴- جب غیر مسلم حکومت میں ارباب حل وعقد کے استصواب رائے سے قضائے شرعی کا نظام قائم کیا جاسکتا ہے اور وہ معتبر قرار پاتا ہے تو پھر ایسے مسلم حاکم و قاضی کا فیصلۂ فرقت کیوں درست نہ ہوگا جسے غیر مسلم حکومت نے مقرر کیا ہے بشرطیکہ اس مسلمان قاضی و حاکم کا فیصلہ حدود شرع میں رہ کر ہو۔ بندہ کے نزدیک اس مسئلہ میں اسے مسلم حاکم و قاضی کی حیثیت دیکر فرقت کے فیصلہ کو درست قرار دیا جانا چاہئے۔

اس کی تائید فتاوی دار العلوم (۸/ ۱۴۸) سے بھی ہورہی ہے:

"اور حاکم عدالت جو کہ مسلمان ذی اختیار ہو جیسے جج وغیرہ ان کو بھی حکم قضاء کا اس بارے میں (یعنی فسخ میں) دیا گیا ہے کہ ان کا فیصلہ معتبر ہوگا۔

فتاوی محمودیہ (۹/ ۳۵۵) پر ہے: "کسی مسلم حاکم سے باقاعدہ نکاح فسخ کرایا جائے"

اسی طرح غیر مسلم ممالک کے مسلمان جج سے متعلق آپ کے مسائل اوران کا حل (۵ /۴۰۰) پر ہے:

''اگر عدالت معاملہ کی پوری چھان بین اور گواہوں کی شہادت کے بعد اس نتیجہ پر پہنچی کہ عورت واقعی مظلوم ہے اور شوہر اس کے حقوق ادا نہیں کررہا ہے اور عدالت کے حکم کے باوجود وہ طلاق دینے پر راضی نہیں تو اس کا تنسیخ نکاح کا فیصلہ صحیح ہے''۔

مولانا کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں: ''اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے اور اس کے فیصلہ سے فسخ وغیرہ بالکل نہیں ہوسکتا اور جہاں قاضی شرعی نہیں وہاں پر وہ حکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو حکومت کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے مطابق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے اور جہاں وہ بھی نہ ہوں تو وہاں مسلمانوں کی پنچایت کو بھی کچھ شرائط کے ساتھ نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے (حاشیہ کفایت المفتی ۶ /۱۶۷)۔

حاکم جو گورنمنٹ کی طرف سے مقرر ہے اگر وہ مسلمان ہے تو قائم مقام قاضی ہوجاتا ہے، کما صرح به في الدر المختار: ''ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كان كافرا'' (فتاوی دار العلوم ۸ /۱۴۸)۔

۵- وہ مسائل جن میں مسلم وغیر مسلم مساوی ہوں جیسے معاملات یعنی بیع وشراء، ہبہ، وصیت، ہتک عزت اور تعزیر مالی وتعزیر جسمانی، نزاعات مالی (منقولہ وغیر منقولہ) حبس وقیود وغیرہ میں غیر مسلم عدالتیں فیصلے کی مجاز ہیں۔ اور جن امور میں دونوں باہم مساوی نہیں جیسے طلاق، عتاق، حضانت، وراثت وغیرہ ان میں غیر مسلم عدالتیں اور حکام کسی عالم دین کو مکلف بنائیں گے کہ وہ اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کردے اور پھر غیر مسلم سیشن جج اس کے فیصلہ کو نافذ کردے جیسا کہ مفتی کفایت اللہ صاحب علیہ الرحمہ کی تحریر ماقبل میں پیش کی جاچکی ہے۔

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مفتی عبدالرحیم قاسمی[1]

۱- شوہر طلاق دینے کا غیر مسلم کو وکیل بنا سکتا ہے اور وکیل ہونے کی حیثیت سے شوہر کی طرف سے غیر مسلم طلاق دے سکتا ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''لوارتد الوکیل والعیاذ باللّٰہ کان علی الوکالۃ'' وکیل مرتد ہونے کے بعد بھی وکالت پر برقرار رہے گا (فتاویٰ عالمگیری ۴/ ۴۰۹)۔

غیر مسلم عدالت میں شوہر نے درخواست دیکر گویا اپنی طرف سے غیر مسلم جج کو وکیل بنا دیا لہٰذا غیر مسلم جج زوجین کے درمیان علیحدگی کا فیصلہ کرے گا تو وہ شوہر کی طرف سے طلاق ہی مانی جائے گی اور شرعاً یہ طلاق معتبر ہوگی۔

۲- مفتی محمود حسن گنگوہیؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ مرد اگر حاکم وقت کے سامنے درخواست پیش کرتا ہے یا مطبوعہ فارم پر سمجھ کر بغیر جبر و اکراہ کے دستخط کر دیتا ہے جس میں یہ لکھا ہوتا ہے کہ مذکورہ نکاح فسخ کر دو تو اس صورت میں حاکم وقت کو مرد اپنا وکیل بناتا ہے کہ وہ اس کا وکیل بن کر اس کی تکمیل کرے اور اس کا جو نکاح مسماۃ کے ساتھ ہے اس کو فسخ کرے یا طلاق دیدے اس صورت میں نکاح ٹوٹ جائے گا اور شرعاً طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ غیر مسلم کو بھی وکیل بنا کر اس طرح کا کام کرانا درست ہے (اسلامی قانون نکاح وطلاق ۱۵۰)۔

۳- مفتی محمود صاحبؒ نے تحریر فرمایا ہے: اگر عورت عدالت میں جس کا حاکم غیر مسلم ہو طلاق یا فسخ نکاح کے لئے رجوع کرے اور جج اس کی درخواست پر اپنے قانون کے مطابق فسخ نکاح یا طلاق کا حکم نافذ کرے تو اس سے شرعاً طلاق واقع نہ ہوگی، اور دونوں کے درمیان ازدواجی تعلقات ختم نہ ہوں گے، کیونکہ عورت کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا اختیار شریعت نے نہیں دیا، لہٰذا اس کام کے لئے اس کا وکیل بنانا یا غیر اسلامی قانون کا سہارا لینا درست نہیں (قانون نکاح وطلاق ۱۵۱)۔

۴- مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے تحریر فرمایا ہے: آپ عدالت میں مقدمہ کر کے اس لڑکی کا نکاح فسخ کرالیں اگر مسلمان جج نکاح فسخ کرے تو وہ کافی ہے اور غیر مسلم جج نکاح فسخ کرے تو پھر مسلمان پنچایت سے بھی نکاح فسخ کرایا جائے، اس کے بعد لڑکی آزاد ہوگی (کفایت المفتی ۶/ ۱۴۴)۔

عورت کو لازم ہے کہ کسی مسلمان مجسٹریٹ کے سامنے اپنا معاملہ پیش کرے خواہ جدید فیصلہ حاصل کرلے یا فیصلہ سابق کی اس سے تنفیذ کرالے اس کے بعد نکاح ثانی کر سکے گی (کفایت المفتی ۶/ ۲۴۶)۔

۵- شامی میں ہے: ''ان تقلید الکافر صحیح وان لم یصح قضاءہ علی المسلم حال کفرہ''

(کافر کو فیصلہ کرنے کا ذمہ دار بنانا صحیح ہے، اگرچہ اس کے کفر کی حالت میں مسلمان کے متعلق اس کا فیصلہ صحیح نہیں) (شامی ۴/ ۲۹۸)۔

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب قدس سرہٗ نے تحریر فرمایا ہے اگر عدالت کا غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کردے تو پھر مسلمان پنچوں سے فسخ کرائے پھر عدت گزارے تو آزاد ہو جائے گی، اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کردے تو عورت آزاد نہ ہوگی (کفایت المفتی ۶/ ۱۳۵)۔

مفتی عبدالرحیم صاحب لاجپوریؒ نے تحریر فرمایا ہے: غیر مسلم مجسٹریٹ (جج) کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں، لڑکی نکاح نہیں کر سکتی اور اگر کرے تو وہ غیر معتبر ہے، لہٰذا اس مقدمہ کو مسلم جماعت یعنی دیندار مسلم پنچایت کے سامنے پیش کیا جائے جس میں ماہر عالم بھی ہوں یہ پنچایت شرعی شہادت وغیرہ کے ذریعہ معاملہ کی تحقیق کر کے فسخ نکاح کا فیصلہ کرے، اب عورت شرعی نقطہ نظر کے بموجب آزاد ہوگی (فتاوی رحیمیہ ۲/ ۱۴۳)۔

---

[1] مرکز دعوت وارشاد وافتاء ناظم جامعہ خیر العلوم، نور محل روڈ، بھوپال۔

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا سلطان احمد اصلاحی[1]

۱ تا ۳- برطانیہ، امریکہ یا ہندوستان جیسے کسی سیکولر ملک میں وہاں کی غیر اسلامی عدالت میں مسلمان شوہر بیوی کے درمیان طلاق یا تفریق کی درخواست شوہر یا بیوی جس کی طرف سے بھی آئے یا اس مقصد سے فریقین میں سے کسی ایک کی درخواست سیکولر عدالت میں آئے اور دوسرا فریق حاضر عدالت نہ ہو یا حاضر تو ہو لیکن ہونے والے فیصلے کے حق میں اپنی طرف سے تفویض اور رضامندی کا اظہار نہ کرے، ان تمام طرح کی صورتوں میں غیر مسلم عدالت کی طرف سے طلاق، تفریق اور فسخ نکاح کا فیصلہ درست ہوگا اور عورت کو عدت گزرنے کے بعد نکاح ثانی کا اختیار ہوگا، اسلامی عدالت کے مسلمان قاضی کا فیصلہ بھی اس معاملے میں اس سے مختلف نہیں ہوگا۔ سو جبکہ یہ فیصلہ اسلامی شریعت کے مطابق ہو تو عدالت اور اس کے جج کے غیر مسلم ہونے سے اس میں کوئی فرق واقع نہ ہوگا۔ اس مسئلے میں حضرت مولانا ابوالکلام آزادؒ کے دو فیصلوں سے روشنی پڑتی ہے جس کا ذکر ان کے آخری دور کی یادگار ''ملفوظات آزاد'' میں ہے۔

مولانا کا پہلا جواب جناب عبدالعزیز منڈل ڈاکخانہ چھوٹا شجاع پور ضلع مالدہ مغربی بنگال کے استفسار کے جواب میں ہے۔ سائل کا یہ خط ۲۵/ دسمبر ۱۹۵۲ء کا ہے۔ اس میں مسئلہ بی بی لطیف النساء بیگم کا ہے جن کا نکاح نابالغی کی حالت میں ان کے والد کی ولایت میں میاں معبود بخش کے ساتھ ہوا تھا۔ تقسیم کے وقت میاں معبود بخش پاکستان چلے گئے۔ اور بار بار کی یاد دہانی کے باوجود نہ اپنی زوجہ کو ہندوستان سے پاکستان لانے کو تیار ہوئے نہ اس کو طلاق دینے کے لئے آمادہ ہوئے۔ مجبور ہو کر لڑکی کی طرف سے ہندوستان کی عدالت میں تفریق کا مقدمہ داخل کیا گیا۔ عدالت کے غیر مسلم حاکم نے پاکستان میں میاں معبود بخش کے خلاف نوٹس جاری کیا۔ اور اس کی طرف سے انکار ہو جانے پر فسخ نکاح اور زوجین میں تفریق کا فیصلہ دیدیا۔ لڑکی کے اطراف کے علماء کی طرف سے اس فیصلے کی مخالفت ہوئی کہ فسخ نکاح اور تفریق زوجین کے لئے حاکم کا مسلم ہونا شرط ہے، اس معاملے میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ شریعت میں معتبر نہیں۔ اس کے لئے مولانا اشرف علی تھانوی کی امداد الفتاوی جلد دوم کتاب النکاح ص ۴۹ کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اس استفسار کے جواب میں مولانا ابوالکلام آزادؒ ارشاد فرماتے ہیں:

''عدالت نے جو فیصلہ کیا ہے وہ شریعت کے مطابق کیا ہے وہ نافذ ہو گیا۔ لڑکی عدت کاٹ کر دوسرا نکاح کر سکتی ہے''

(ملفوظات آزاد ص ۱۲۱-۱۲۲، اس سے پہلے اس استفسار کا مسئلہ ص ۱۱۹ سے ہے۔ ملفوظات آزاد مرتبہ محمد اجمل خاں۔ حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی- بار اول جولائی ۱۹۵۹ء)۔

مولانا کا دوسرا فیصلہ جناب محمد عاشق الٰہی کیر آف خطیب الدین احمد لیک روڈ تواری محلہ رانچی کے سوال کے جواب میں ہے۔ اس پر تاریخ ۲۵/ ستمبر کی ہے۔ سن کا اندراج نہیں ہے۔ لیکن اس سے آگے کے خطوط ۱۹۵۲ء کے ہیں۔ اس لئے اغلب ہے کہ یہ خط ۲۵/ ستمبر ۱۹۵۲ء کا ہوگا۔ اس میں مسئلہ یہ ہے کہ ایک لڑکی شادی کے بعد سسرال نہیں جانا چاہتی ہے، اس لئے کہ اس کے خاوند کو جذام کا سخت عارضہ لاحق ہے۔ اس کی وجہ سے اس نے عدالت میں فسخ نکاح کا مقدمہ دائر کیا۔ عدالت نے اس مسئلے میں ڈاکٹروں کی رائے پر اعتماد کرتے ہوئے یہ فیصلہ دیا کہ لڑکی اپنے خاوند کے یہاں نہیں جا سکتی۔ عدالت نے فسخ نکاح کے اپنے فیصلے کی دوسری وجہ ۱۹۲۹ء کے خلع بل کو قرار دیا جس کی رو سے اس طرح کے مرض کی صورت میں عورت

---

[1] ادارہ علم وادب، دودپور علی گڑھ۔

اپنا نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔ چنانچہ ان سب نظریوں کے ماتحت (ماہرین فن اور وکلاء کی بحث خلع بل کے نقطۂ نظر سے) عدالت نے یہ فیصلہ دیا کہ لڑکی اپنے شوہر کے یہاں نہیں جاسکتی ہے اور اس لئے اس کا نکاح فسخ کردیا جاتا ہے۔ اس تفصیل کی روشنی میں سائل کی طرف سے پوچھا گیا ہے کہ عدالت کا یہ فیصلہ صحیح ہے یا نہیں اور اس فیصلے کے مطابق اس کا نکاح فسخ ہوا یا نہیں۔ اب مولانا اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

''جو صورت آپ نے بیان کی ہے کہ ڈاکٹر کی تصدیق پر عدالت نے تفریق کا فیصلہ کیا ہے یہ ٹھیک ہے اور قابل عمل ہے'' (ملفوظات آزاد ص ۴۸- محولہ بالا۔ یہ استفار اس سے پہلے ص ۴۷ سے جاری ہے)۔

ملفوظات آزاد کا یہ حصہ جو دینی مسائل کے سلسلے میں مولاناؒ کے جوابات پر مشتمل ہے، اس میں مولانا کے نام ۱۹۵۲ء سے لیکر ۱۹۵۷ء یعنی کہ ۲۲/فروری ۱۹۵۸ء مولانا کے انتقال کے چند ماہ پہلے تک کے استفسارات شامل ہیں۔ مولاناؒ سے یہ جوابات ان کے سکریٹری محمد اجمل خان زبانی لے کر اسے ضبط تحریر میں لالیتے تھے۔ جوابات کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بڑی حد تک اس میں مولاناؒ کے الفاظ کی پابندی کی گئی ہے۔ مولانا کے یہ ملفوظات ان کے انتقال کے ایک سال بعد ۲۲ رفروری ۱۹۵۹ء کو تیار ہوئے اور اس کے کچھ ماہ بعد جولائی ۱۹۵۹ء میں اشاعت پذیر ہوئے۔ یہ مجموعہ بڑے نوادرات پر مشتمل ہے۔ اور اس کی بنیاد پر مولانا آزاد کی فقہی بصیرت، کے عنوان سے باقاعدہ پی ایچ ڈی کی جاسکتی ہے۔ اوپر کے دونوں فیصلوں کی تاریخی اہمیت کے پیش نظر ان کا مکمل عکس اس جواب کے ہم رشتہ ہے۔

۴- غیر اسلامی عدالت کے جج کے مسلمان ہونے سے بہت بڑا فرق نہیں پڑتا، اصل اہمیت اس کی ہے کہ فیصلہ اسلامی شریعت کے مطابق ہو۔ غیر اسلامی عدالت کا مسلمان جج اپنے اختیار سے فیصلہ کا رخ بہت کچھ اسلامی شریعت کی طرف موڑ سکتا ہے۔ لیکن فیصلہ اصلاً ملک کے دستور اور اس کے نظام عدل کے مطابق ہی ہوتا ہے، اس لئے جج کے مسلمان یا غیر مسلم ہونے سے عام حالات میں بہت زیادہ فرق نہیں پڑتا۔

۵- برطانیہ، امریکہ اور ہندوستان جیسی سیکولر عدالتوں کے سلسلے میں ان ملکوں کے مسلمانوں کے کرنے کا اصل کام یہ ہے کہ مذہب پر عمل اور پرسنل لا کی آزادی کی دستوری دفعات کا فائدہ اٹھاتے ہوئے وہ متعلقہ عدالتوں میں شریعت کے ماہرین کا فاضل عدالتوں کے ججوں کے معاونین کی حیثیت میں تقرر کرائیں۔ جو مسلمانوں سے متعلق معاملات میں فاضل ججوں کی صحیح فیصلوں تک رسائی میں معاونت کرسکیں۔ ہندوستان میں بھی یہاں کے علماء و عمائدین اور پرسنل لابورڈ کو سرکار سے الگ اپنی دار القضاؤں کے قیام سے زیادہ موجودہ عدالتوں پر اپنی گرفت بڑھانے کی ضرورت ہے۔ قوت نافذہ حکومت کے پاس ہی ہوتی ہے۔ اور اس کے بغیر فیصلوں کو وقار اور اعتبار حاصل نہیں ہوتا۔ آخری محمدی شریعت سراپا عدل اور انسانیت کے لئے سراپا خیر و رحمت ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ سیکولر عدالتوں کے ججوں کو اس کی حکمتوں اور مصلحتوں کی صحیح تفہیم کرائی جائے، اس صورت میں مسلمانوں سے آگے غیر مسلم انسانیت تک بھی ان کی توسیع ہوسکے۔ حکمت عملی کے طور پر سیکولر عدالتوں کے شرعی ماہرین کا خرچہ مسلمان امت اٹھائے تو ان کی تقرری کی راہ مزید آسان ہوسکتی ہے۔

☆☆☆

غیر اسلامی عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا اختر امام عادل قاسمی[1]

شریعت اسلامیہ نے طلاق کا اختیار صرف مرد کو دیا ہے خواہ اس اختیار کو وہ خود استعمال کرے یا کسی کو اس معاملہ میں اپنا نائب و وکیل بنادے، شوہر کی اجازت کے بغیر کوئی شخص کسی کا رشتۂ نکاح ختم نہیں کرسکتا، خود بیوی بھی اس باب میں شوہر کے فیصلہ کی پابند ہے، اس مسئلہ میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ مسلمانوں کی بڑی تعداد غیر مسلم ملکوں میں رہتی ہے جہاں رشتۂ نکاح ختم کرنے کا حق مرد و عورت دونوں کو مساوی طور پر دیا گیا ہے، اور دونوں کو قانونی طور پر یہ اجازت دی گئی ہے کہ عدالت کے ذریعہ رشتۂ نکاح سے آزاد ہوسکتے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ ایک غیر شرعی عمل ہے جس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، فقہاء نے ایسے حالات میں دار القضاء یا شرعی پنچایت کی تجویز پیش کی ہے، یعنی اگر غیر اسلامی عدالت شوہر کی مرضی و اجازت کے بغیر طلاق کا فیصلہ سناتی ہے تو وہ طلاق معتبر نہیں ہوگی بلکہ ضروری ہوگا کہ مسلمان باہم مشورہ سے اپنا امیر یا قاضی (جو مسلمان ہو) منتخب کریں اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو چند ارباب حل وعقد اور اصحاب علم و دیانت پر مشتمل ایک شرعی پنچایت تشکیل کریں جو ان کے عائلی شرعی مسائل کا فیصلہ کرے، یہ مسئلہ بھی غیر اسلامی عدالت کے فیصلے کے بعد اسی شرعی عدالت یا پنچایت کے سامنے پیش کیا جائے گا اور اس کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر قرار پائے گا، یہی اس دور میں جمہور علماء کا متفقہ فیصلہ ہے۔

اس اصولی گفتگو کے بعد اس سلسلے میں پیدا ہونے والے بعض سوالات پر نظر ڈالی جاتی ہے:

۱- اگر شوہر خود غیر اسلامی عدالت میں رشتۂ ازدواج ختم کرنے کی درخواست دے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کردے تو یہ فیصلہ معتبر ہوگا اور زوجین کے درمیان فرقت واقع ہوجائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں غیر مسلم حاکم کو شوہر کا وکیل قرار دیا جائے، غیر مسلم شخص کو طلاق کا وکیل بنانا درست ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۲- دوسری صورت یہ ہے کہ غیر اسلامی عدالت میں عورت رشتۂ نکاح ختم کرنے کی درخواست دے اور عدالت شوہر کو طلب کرکے یا نوٹس بھیج کر اس سے منظوری حاصل کرے اور پھر عدالت ضابطہ کی کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کرے تو فرقت واقع ہوجائے گی اور اس صورت میں بھی غیر مسلم حاکم کو شوہر کا وکیل سمجھا جائے گا۔

۳- تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت حاضر نہیں ہوا یا آیا مگر دستخط وتفویض پر راضی نہیں ہوا اور عدالت نے کارروائی کے بعد تفریق کا فیصلہ کردیا تو شرعی طور پر تفریق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ عورت نہ خود طلاق دینے کی مجاز ہے اور نہ کسی کو اس کے لئے نائب و وکیل بناسکتی ہے، اس صورت میں عورت پر لازم ہے کہ وہ کسی شرعی پنچایت یا دار القضاء سے رجوع کرے جو اس معاملے میں فیصلہ کرے یا غیر اسلامی عدالت کے فیصلۂ فرقت کو قابل تنفیذ قرار دے (کما فی کفایت المفتی ۶/۱۶۵)۔

۴- اگر کسی جگہ دار القضاء یا شرعی پنچایت کا نظام نہ ہو اور اس مجبوری کے تحت عورت کسی ایسے مسلم حاکم یا مجسٹریٹ سے رجوع کرے جو غیر اسلامی

---

[1] مہتمم جامعہ ربانی منورواشریف، بہار۔

حکومت کی طرف سے مقرر ہوا اور وہ حاکم اس سلسلے میں تفریق کی کارروائی کرے تو کیا یہ کارروائی شرعاً معتبر ہوگی؟

فقہاء کی بعض تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے حاکم کا فیصلہ معتبر ہوگا بشرطیکہ وہ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے اور اسے اس کا قانونی اختیار بھی ہو، فقہاء نے غیر اسلامی حکومت کے تحت عہدۂ قضاء قبول کرنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ حق فیصلے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو، شامی میں ہے:

''ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرًا ذکرہ مسکین وغیرہ الا اذا کان یمنعہ من القضاء بالحق فیحرم'' (در مختار)

وبہ علم أن تقلید الکافر صحیح وإن لم یصح قضائہ علی المسلم حال کفرہ (رد المحتار ۸/ ۴۱ کتاب القضاء)۔

(عہدۂ قضا قبول کرنا سلطان عادل اور ظالم دونوں کی طرف سے جائز ہے بشرطیکہ کوئی چیز حق فیصلے سے مانع نہ ہو ورنہ پھر حرام ہو جائے گا، اس سے معلوم ہوا کہ کافر کا قاضی بنانا درست ہے حالانکہ حالت کفر میں مسلمان کے خلاف اس کا فیصلہ درست نہیں ہے)۔

اسی جزئیہ کو سامنے رکھتے ہوئے حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب تحریر فرماتے ہیں:

''عورت کو لازم ہے کہ کسی مسلمان مجسٹریٹ کے سامنے اپنا معاملہ پیش کرے خواہ وہ جدید فیصلہ حاصل کرلے یا سابق فیصلہ کی اس سے تنفیذ کرالے اس کے بعد نکاح ثانی کر سکے گی'' (کفایت المفتی ۶/ ۲۷۲)۔

الحیلۃ الناجزۃ اور اسی طرح دوسری فقہ کی کتابوں میں بھی یہ مضمون تھوڑے فرق کے ساتھ آیا ہے۔

ہندوستان جیسے ملکوں میں جہاں اقلیتوں کو عائلی مسائل میں اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کی آئینی اجازت ہے اور باقاعدہ یہاں مسلم پرسنل لا بورڈ جیسا فعال، قابل اعتماد اور ذمہ دار ادارہ موجود ہے جس کے پاس عائلی مسائل کا باقاعدہ طور پر مرتب مجموعہ موجود ہے، یہاں مسلم ججوں کے لئے بہر حال اس گنجائش سے پورا فائدہ اٹھانے کا موقعہ موجود ہے لیکن برطانیہ، امریکہ اور دیگر یورپی ممالک میں مسلمان ججوں کو شاید اس قدر آئینی اختیار حاصل نہ ہو، اس لئے ان ملکوں میں شرعی دار القضاء، پنچایت یا کونسل سے ہی رجوع کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

اس سلسلے کی مزید تفصیلات حضرت تھانویؒ کی کتاب ''الحیلۃ الناجزۃ''، حضرت مولانا عبد الصمد رحمانیؒ کی کتاب ''کتاب الفسخ والتفریق'' اور مولانا یعقوب اسماعیل قاسمی مقیم برطانیہ کی کتاب ''اسلامی قانون نکاح وطلاق'' میں موجود ہیں۔

☆☆☆

کیا غیر مسلم جج مسلمانوں کا نکاح فسخ کرسکتا ہے؟

مولانا عبدالقیوم پالنپوری[1]

شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار دینا تملیک ہے، چاہے اس کی مشیت کے ساتھ مقید ہو یا نہ ہو

وفی البدائع (۳/ ۱۲۲): ''وأما قوله (الأمر آية) طَلِّقِي نَفْسَكِ فهو تمليك عندنا، سواء قيده بالمشئية أولا. ويقتصر على المجلس كقوله انتِ طالق ان شئت، وعند الشافعي هو توكيل ولايقتصر على المجلس قيده بالمشية أو لم يقيده''۔

اور ہمارے نزدیک عورت کا یہ اختیار مجلس علم پر منحصر رہے گا۔

اور شوہر کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اس بیوی کے علاوہ کسی اور کو اختیار دینا، اگر یہ اس شخص کی مشیت کے ساتھ مقید ہو تو یہ شرعاً تملیک وتفویض ہے، اور تملیک وتفویض اگر مطلق عن الوقت ہو تو مجلس علم پر منحصر رہے گی، علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں:

''وأجمعوا على أن قول الزوج لأجنبي: طلق إمرأتي توكيل ولايتقيد بالمجلس ... فإن قيده بالمشية بأن قال له: طلق إمرأتي إن شئت فهذا تمليك عند أصحابنا الثلاثة وعند زفر هو توكيل'' (بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۲)۔

(اور فقہاء نے اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ شوہر کا قول کسی اجنبی سے کہ میری بیوی کو طلاق دیدے توکیل ہے، اور توکیل مجلس پر منحصر نہیں رہے گی، پس اگر اجنبی کے طلاق کے اختیار کو اس کی مشیت کے ساتھ مقید کیا اس طور پر کہ اس سے کہا کہ ''اگر تو چاہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے'' پس یہ تملیک ہے ہمارے تینوں اصحابؒ (ابوحنیفہ وابویوسف ومحمدؒ) کے نزدیک اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ صورت بھی توکیل ہے)۔

توکیل وتملیک میں ایک فرق یہ ہے کہ موکل وکیل کو طلاق دینے سے پہلے معزول کرسکتا ہے جبکہ تفویض وتملیک میں اختیار دینے کے بعد معزول نہیں کرسکتا ہے۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی تحریر فرماتے ہیں:

''بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا بنیادی طور پر توتوکیل ہے، اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے، لیکن اگر کسی تیسرے شخص کی چاہت ومشیت پر طلاق کے استعمال کو موقوف کردیا جائے توتوکیل کے بجائے تفویض ہے، اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا۔

اور سراجیہ میں ہے: ''لو قال لأجنبي: طلقها إن شئت ثم عزله لايصح'' (جدید فقہی مسائل ۳/ ۵۱)۔

۱- اس مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں یہ سمجھ میں آتا ہے کہ صورت مسئولہ میں غیر مسلم جج کو رشتہ ختم کرنے کا فیصلہ کرنے کی درخواست دینا یہ درحقیقت بیوی کے علاوہ اجنبی کو طلاق کا اختیار دینا ہے جو مشیت کے ساتھ مقید نہیں، لہٰذا یہ توکیل ہے اور توکیل مجلس پر منحصر نہیں رہتی ہے، لہٰذا وہ جج جب بھی فیصلہ کرے گا طلاق واقع ہوجائے گی، اور غیر مسلم کو بھی طلاق کا وکیل بنانا جائز ہے، جیسا کہ فقہی عبارتوں کے اطلاق سے سمجھ میں آتا ہے اور حسب ذیل جزئیہ سے بھی مستفاد ہوتا ہے:

''ولوكان أحد الزوجين مسلمًا و الوكيل (بالخلع على خمر أوخنزير) كافرًا جاز الخلع ويبطل الجعل كذا في

---

[1] جامعہ نذیریہ کاکوسی، شمالی گجرات، ہند۔

المبسوط'' (فتاوی ہندیہ ۳/ ۶۱۲)۔

(اگر میاں بیوی میں سے ایک مسلمان ہو اور خمر یا خنزیر پر خلع کا وکیل کافر ہو تو خلع جائز ہے اور جعل یعنی خمر یا خنزیر باطل ہے)۔

۳- اس صورت میں کہ محض عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آیا مگر دستخط یا تفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی، وہ عورت بدستور شوہر کی بیوی باقی رہے گی۔ حضرت مفتی محمود صاحب تحریر فرماتے ہیں: محض لڑکی کی خواہش پر کورٹ علیحدگی کر دے تو اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ وہ بدستور آپ کی بیوی رہے گی (محمودیہ ۱۶/ ۱۶۱)۔

ایک دوسرے جواب میں تحریر کرتے ہیں: غیر مسلم جج کا فیصلہ ایسے مسائل میں شرعاً معتبر نہیں ہے (محمودیہ ۱۶/ ۱۷۰)۔

الحیلۃ الناجزہ میں ہے: اگر کسی جگہ فیصلہ کنندگان حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے فسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہوسکتا۔

''لأن الكافر ليس بأهل القضاء على المسلم كما هو مصرح في كتب الفقه'' (بحوالہ فتاویٰ رحیمیہ ۶/ ۳۸۹)۔

۴- غیر مسلم حکومت کا جج اگر مسلمان ہو اور اس کو حکومت نے طلاق و فسخ جیسے مقدمات میں شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم جج شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور اس صورت میں طلاق واقع ہوگی، مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری تحریر فرماتے ہیں: اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے اور جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلم جج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم جج شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اسکا فیصلہ بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے، غیر مسلم جج کا فیصلہ ایسے مقدمات میں معتبر نہیں ہوتا (فتاویٰ رحیمیہ ۶/ ۳۸)

مفتی کفایت اللہ دہلوی تحریر فرماتے ہیں: ہاں ضرورۃ انگریزی عدالتوں کے مسلم جج یا منصف قائم مقام قاضی شرعی کے ہوسکتے ہیں، کیونکہ ان کو حکومت کی طرف سے معاملات مخصوصہ اہلِ اسلام مثل طلاق، نکاح، میراث وغیرہ میں احکام شرعیہ کے موافق فیصلہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے الخ (کفایت المفتی ۲/ ۲۲۳)۔

۵- مسلمانوں کو اپنے تمام نزاعات میں شرعی قاضی یا شرعی پنچایت سے فیصلہ کرانے چاہئے اور اپنے مقدمات کو غیر مسلم عدالت میں نہیں لے جانا چاہئے۔ حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی تحریر فرماتے ہیں: یوں تو مسلمانوں کے تمام نزاعات میں ضروری ہے کہ مسلمان حاکم فیصلہ کرے:

''لأنه لا ولاية للكافر على المسلم''

لیکن نزاعات کی ایک قسم تو ایسی ہے کہ ان کے لئے قاضی مسلم بااختیار کا ہونا اشد ضروری ہے، جس کے نہ ہونے کی وجہ سے بہت سی اسلامی ضرورتیں معطل ہی نہیں بلکہ مسلمان سخت مؤاخذات شرعیہ میں مبتلاء ہوتے ہیں، صرف مثال کے طور پر اس قسم کے چند مسائل ذکر کئے جاتے ہیں (کفایت المفتی ۲/ ۲۲۰)۔

مثلاً کسی عورت کا خاوند مفقود ہو یا مجنون یا عنین یا غیر مفقود یا متعنت ہو یا عورت طلاق کا دعویٰ کرے اور گواہ بھی پیش کرے وغیرہ مسائل میں قاضی شرعی یا شرعی پنچایت کا فیصلہ ضروری ہے۔ وہی نکاح فسخ کرسکتا ہے، غیر مسلم جج کا فیصلہ بالکل معتبر نہیں،

(کفایت المفتی حذف وزیادتی کے ساتھ ۲/ ۲۲۰)۔

☆☆☆

غیر مسلم عدالت میں طلاق وتفریق کا فیصلہ

مولانا ڈاکٹر سید اسرار الحق سبیلی [1]

شریعت اسلامی نے رشتۂ نکاح کو ختم کرنے کا اصل اختیار شوہر کو دیا ہے، شوہر اگر کسی کو وکیل بنائے، یا عورت حاکم یا قاضی کے پاس جا کر فسخ نکاح کا مطالبہ کرے، اور شوہر انکار کرے، یا وہ غائب ہو تو ولایت عامہ حاصل ہونے کی وجہ سے مسلم قاضی طلاق دے سکتا ہے، ولایت حاصل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وکیل، قاضی اور حاکم مسلم ہو، کیوں کہ غیر مسلموں کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہے، اس سلسلہ میں قرآن کی واضح آیات موجود ہیں:

۱- ''ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلاً'' (النساء: ۱۴۱)۔

(اللہ تعالیٰ نے ہرگز کافروں کے لئے مومنوں پر کوئی راستہ نہیں بنایا)۔

۲- "لايتخذ المومنون الكافرين أولياء من دون المومنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شئ" (آل عمران: ۲۸)۔

(مومن ایمان والوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا رفیق اور مددگار نہ بنائیں، اور جس نے ایسا کیا تو اس کا اللہ سے کوئی سروکار نہیں رہا)۔

۳- "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء، بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فإنه منهم" (المائدة: ۵۱)۔

(اے ایمان والو! تم یہود اور نصاریٰ کو دوست نہ بناؤ، وہ ایک دوسرے کے دوست ہیں، اور جو شخص ان سے دوستی کرے گا بے شک وہ ان ہی میں سے ہوگا)۔

۴- "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتو الكتاب من قبلكم والكفار أولياء، واتقوا الله إن كنتم مومنين" (المائدة: ۵۷)۔

(اے ایمان والو! جن لوگوں کو تم سے پہلے کتاب مل چکی ہے، جو ایسے ہیں کہ انہوں نے تمہارے دین کو مذاق اور کھیل بنا رکھا ہے، ان کو اور دوسرے کفار کو دوست مت بناؤ، اور اللہ سے ڈرو، اگر تم ایمان دار ہو)۔

۵- "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة" (الممتحنة: ۱)۔

(اے ایمان والو! تم میرے دشمنوں اور اپنے دشمنوں کو دوست نہ بناؤ کہ ان سے دوستی کا اظہار کرنے لگو)۔

۱- شوہر کی طرف سے طلاق کی درخواست:

شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دے کہ وہ اپنا رشتۂ ازدواج ختم کرنا چاہتا ہے، اس کے حق میں اس رشتہ کے انقطاع کا فیصلہ کر دیا جائے، یہ درخواست گرچہ تفویض وتحکیم کے درجہ میں ہے لیکن تفویض کی شرط یعنی ولایت نہ پائی جانے کی وجہ سے غیر مسلم حاکم اور جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

''وكذا الكافر لا ولاية له على المسلم حتى لا تقبل شهادته عليه، ولأن هذه ولاية نظرية فلا بد من التفويض إلى القادر المشفق ليحقق معنى النظر، والرق يزيل القدرة والكفر يقطع الشفقة على المسلم فلا تفوض إليهما''
(الهدايه ۳/ ۱۹۳ كتاب الوكالة)۔

(اسی طرح کافر کو مسلم پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے، یہاں تک کہ اس کی گواہی مسلمان کے لئے قبول نہیں کی جائے گی، کیوں کہ یہ ولایت نظری ہے، تو

---

[1] لکچرر گورنمنٹ جونیر کالج، ظہیر آباد، آندھرا پردیش۔

ضروری ہے کہ قادر مشفق کو تفویض کیا جائے تا کہ مصلحت کی صفت متحقق ہو، اور غلامی قدرت کو اور کفر مسلم پر شفقت کو زائل کر دیتا ہے، لہٰذا ان دونوں کو تفویض نہیں کیا جائے)۔

۲-عورت کی طرف سے طلاق کی درخواست:

عورت کی طرف سے غیر مسلم عدالت میں درخواست دی جائے کہ اس کا رشتۂ نکاح ختم کر دیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ اس کو منظور ہوگا، اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کر دیا جائے تو یہ فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا، کیوں کہ غیر مسلم جج کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: ''ولاتصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرط الشهادة كذا في الهداية من الإسلام والتكليف والحرية'' (الفتاوى الهنديه ۳/ ۳۰۷، كتاب ادب القاضي)۔

(قاضی کی ولایت صحیح نہیں ہوگی، یہاں تک کہ ولی بنائے جانے والے قاضی میں شہادت کی شرائط یعنی اسلام، تکلیف (مکلف ہونا) اور آزادی جمع ہوں)۔

اب رہا عدالت کا شوہر کو بلا دستخط لینا، یہ گویا عدالت زبردستی شوہر سے توکیل حاصل کر رہی ہے، اسلامی عدالت میں اس کی ضرورت نہیں ہے، شوہر کے دستخط کرنے اور نہ کرنے سے اس مسئلہ کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

۳-شوہر عدالت میں حاضر نہ ہو:

تیسری صورت یہ ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں حاضر نہیں ہوا، یا حاضر تو ہوا مگر دستخط نہیں کیا، اور عدالت نے حالات کا جائزہ لے کر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو بھی غیر مسلم جج کی تفریق سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

۴-غیر مسلم حکومت کے مسلم جج کا فیصلہ:

غیر مسلم حکومت کی طرف سے مقرر کردہ مسلم جج کا فیصلہ طلاق وتفریق کے مسئلہ میں معتبر ہوگا، کیونکہ قاضی یا جج کا مسلمان ہونا کافی ہے، مسلم قاضی کا تقرر کرنے والے حاکم کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ اور فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

''وذكر في الملتقط: والإسلام ليس بشرط فيه. أي في السلطان الذي يقلد كذا في التتارخانية. ويجوز تقلد القضاء من أهل البغي'' (الفتاوى الهنديه: ۳/ ۳۰۷)۔

(ملتقط میں بیان کیا گیا ہے کہ قاضی مقرر کرنے والے سلطان کے لئے اسلام کی شرط نہیں، جیسا کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے، اہل بغاوت کی طرف سے قاضی مقرر کرنا جائز ہے)۔

۵-غیر مسلم عدالت کے فیصلے:

جن مسائل میں سبب شرعی کا وجود کافی نہیں، بلکہ قاضی کا فیصلہ اور حکم ضروری ہے، اور جن مسائل میں شہادت ضروری ہے، جیسے حدود، قصاص، فسخ نکاح، رویت ہلال کا فیصلہ اور کسی شخص کو دیوالیہ (مفلس) قرار دینا وغیرہ۔ ان مسائل میں غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔ اسی طرح شرعی امور کے خلاف فیصلہ کسی صورت میں قابل قبول نہیں ہوگا، ان کے علاوہ دوسرے مسائل جو شریعت کی نگاہ میں ناجائز نہ ہوں، ان میں غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہوگا، جیسے: ٹریفک، حفظان صحت، ماحول کا تحفظ، جان ومال اور عزت وآبرو وغیرہ کی حفاظت سے متعلق فیصلے۔

غیر مسلم حکومت کو چاہئے کہ وہ مسلمانوں کے شرعی معاملات کی نزاکت کو سمجھتے ہوئے علاحدہ شریعت بنچ قائم کرے اور مسلمانوں کے عائلی اسلامی قوانین سے متعلق مقدمات کو مسلم ججوں کے ذریعہ حل کرائے۔ اگر اس کا انتظام نہ ہو سکے تو علاقہ کے مسلمان اپنے طور پر کسی ایک کو امیر منتخب کر لیں، اور امیر مسلمانوں کے شرعی وعائلی مسائل حل کرنے کے لئے دار القضاء کا قیام عمل میں لائے، اور مسلمان شرعی مسائل میں دار القضاء کی طرف ہی رجوع کریں، شرعی دار القضاء کی موجودگی کے باوجود مسلمانوں کا شرعی مسائل میں غیر مسلم عدالت کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہوگا۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق شرعاً معتبر ہے یا نہیں

مولانا محی الدین بڑودوی[1]

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ میں طلاق دینا چاہتا ہوں، رشتۂ ازدواج ختم کرنا چاہتا ہوں (جبکہ شریعت نے طلاق دینے کا پورا اختیار شوہر کو دے رکھا ہے) تو شوہر کی یہ درخواست اس پر دلالت کر رہی ہے کہ وہ مجبوراً ملک کے قانون سے عاجز ہونے کی وجہ سے درخواست دے رہا ہے۔ تو اس کو شرعاً تحکیم نہیں مانا جاسکتا۔

کیونکہ تحکیم کی تعریف یہ ہے کہ

''تولية الخصمين حاكما يحكم بينهم وركنه لفظ الدال عليه مع قبول الآخر وشرطه من جهة المحكم بالكسر العقل لا الحرية والإسلام. فصح تحكيم ذمي ذميا وشرطه من جهة المحكم صلاحيته للقضاء''۔

تحکیم فریقین کی طرف سے کسی کو اپنے معاملہ کا فیصل بنانا، ظاہر ہے مذکورہ صورت میں قانونی گرفت سے بچنے کے لئے وہ عدالت میں جا رہا ہے۔ اس لئے تحکیم کی تعریف ہی صادق نہیں آتی۔

حاکم پر بحث کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے ایک تنبیہ بزازیہ سے جو البحر الرائق میں ہے نقل فرمائی ہے۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اکثر قضاۃ رشوت وغیرہ کے ذریعہ منصب قضاء پر آتے ہیں، اس لئے وہ حقیقی قاضی نہیں ہیں بلکہ ان کی حیثیت مصالح کی سی ہے، اس کے بعد لکھتے ہیں:

ويجوز أن يجعل حاكما بترافع القضية۔

یعنی ایسے قاضی کے یہاں جب مقدمہ پیش آئے تو اس کو حاکم (حکم) کا درجہ دیا جاسکتا ہے یہ قاضی حاکم (حکم ہوگا)۔

اس پر علامہ شامیؒ نے اعتراض نقل فرمایا ہے کہ مقدمہ کی یہ پیشی تحکیم کے طور پر نہیں ہے، بلکہ مدعی یہ سمجھ کر اس کے پاس گیا ہے کہ وہ حکم جاری کرے گا، اور مدعی علیہ کی حاضری ایسی صورت میں کبھی اشخاص یا جبر کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لئے ایسے حاکم کو شرعاً (حکم) نہیں بنایا جاسکتا۔

''واعترض بأن الدفع ليس على وجه التحكيم بل على اعتقاد انه ماضي الحكم. وحضور المدعي عليه قد يكون بالاشخاص والجبر فلا يكون حكما'' (رد المحتار، ج/۸/ ص ۱۲۵، زکریا دیوبند)۔

اس لئے سوال کی پہلی شق میں جج کو حکم نہیں مانا جاسکتا، پھر حکم کے لئے اہلیت کی وہی شروط ہیں جو قاضی شرعی کے لئے ہے، یعنی مسلم قاضی ہونا چاہئے اور قاضی کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ مسائل مجتہد فیہ میں اختلاف فقہاء سے اچھی طرح واقف ہو۔

اس لئے مذکورہ صورت میں شوہر کی اس درخواست کو تحکیم قرار نہیں دے سکتے، اور یہ تفویض بھی نہیں ہے۔ توکیل قرار دینے کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ وکیل سے مؤکل نے جو کچھ کہا ہے وہ کرے گا، اپنی مرضی کو اس میں دخل نہیں ہے۔ اور مذکورہ صورت میں عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد فیصلہ کرے گی وہ خود مختار ہے، اس لئے عدالت کی حیثیت وکیل کی نہیں ہے کیونکہ توکیل کے بعد اس سے رجوع جائز ہے اور وکیل کو معزول بھی کیا جاسکتا ہے اور عدالت میں رجوع نہیں ہوسکتا۔ تفویض کا مطلب تملیک ہے اس کا خاص مفہوم و شرائط ہیں، اس لئے تفویض بھی نہیں ہے۔

''والفرق بينهما في خمسة أحكام ففي التمليك لايرجع ولايعزل ولايبطل بجنون الزوج ويتقيد بمجلس

---

[1] خادم دار الفقہ والافتاء بزم نصر المؤمنین، جامعہ شمس العلوم بڑودہ۔

لا یعقل فیصح تفویضه بمجنون وصبی لا یعقل بخلاف التوکیل، أی فی مسائل الخمس''

(در مختار مع الشامی ۴/ ۵۵۵، زکریا دیوبند)

۲- یہ بھی جبر کی صورت ہے، اس کو تحکیم یا تفویض نہیں قرار دیا جا سکتا، شوہر کے دستخط کی حیثیت اس فارم کی تفصیل سامنے آنے کے بعد طے کی جا سکتی ہے۔

۳- اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

۴- مسلم قاضی یا حاکم یا تو بادشاہ مسلم کی طرف سے مقرر ہو یا تراضی مسلمین سے ہو، اسی طرح حکم بھی مسلم ہو اور تراضی طرفین سے ہو تو اسکا فیصلہ قابل تسلیم ہوگا، اگر غیر مسلم حکومت نے خاص مسائل مسلمین کے لئے مسلم جج تجویز کیا ہو اور وہ مسائل شرعیہ سے واقف ہو جیسے کہ معلوم ہو اکہ اجتہادی اختلاف سے بھی واقفیت ضروری ہے تو اس کا فیصلہ قابل تسلیم ہوگا، لیکن وہ مسلم جج حکومت اور عدالت کی طرف سے اس کا مجاز نہیں ہے کہ وہ اسلامی اصولوں کے ماتحت فیصلہ کرلے، بلکہ وہ اپنے ملک کے عام قانون کے مطابق ہی فیصلہ کرنے کا مجاز ہو تو اس کا فیصلہ شریعت میں قابل تسلیم نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اسلامی اصول کے ماتحت فیصلہ کا مجاز تو ہے مگر وہ اسلامی اصول سے متنازع فیہ مسئلہ میں واقفیت ہی نہیں رکھتا، جیسے آج کل مسلم جج تو اس کا فیصلہ قابل تسلیم نہیں ہے۔

''ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرا ذکره مسکین وغیره إلا إذا کان یمنعه عن القضاء بالحق فیحرم'' (در مختار مع الشامی ج/۸/ ص/ ۴۳، زکریا دیوبند)۔

۵- غیر مسلم عدالتوں کے وہ فیصلے جو معاملات واملاک وجائیداد متعلق ہوں جب تک نصوص شرعیہ سے ٹکراؤ نہ ہو قابل تسلیم ہو سکتے ہیں۔ جو فیصلے نصوص شرعیہ اور ضوابط شرعیہ سے ٹکراتے ہوں وہ قابل تسلیم نہیں ہے۔

خلاصہ:

۱- شوہر کی یہ درخواست اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ مجبورا قانون سے عاجز ہونے کی وجہ سے درخواست دے رہا ہے تو اس کو شرعا تحکیم نہیں مانا جا سکتا۔ تحکیم کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

۲- یہ بھی جبر کی صورت ہے اس کو تحکیم یا تفویض نہیں قرار دیا جا سکتا۔ شوہر کے دستخط کی حیثیت فارم کی تفصیل سامنے آنے کے بعد طے کی جا سکتی ہے۔

۳- اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔

۴- اگر مسلمانوں نے اپنی تراضی سے یا طرفین نے اپنی مرضی سے یا مسلم قاضی یا مسلم حاکم یا بادشاہ مسلم نے کسی کو حکم بنایا تو اس کا فیصلہ قابل تسلیم ہوگا۔
غیر مسلم حکومت نے مسائل مسلمین کے لئے مسلم جج تجویز کیا ہو، اور وہ مسائل شرعیہ سے واقفیت رکھتا ہو، تو اس کا فیصلہ قابل تسلیم ہوگا۔
اگر جج مسلم ہے لیکن خاص مسلمانوں کے مسائل کے لئے مقرر نہیں ہوا بلکہ وہ اپنے ملک کے عام قانون کے مطابق ہی فیصلہ کرنے کا مجاز ہو تو اس کا فیصلہ قابل تسلیم نہیں ہے۔

۵- غیر مسلم عدالتوں کے وہ فیصلے جو معاملات املاک وجائیداد میں ہوں اور نصوص شرعیہ سے ٹکراتے نہ ہوں تو قابل تسلیم ہو سکتے ہیں۔ جو فیصلے نصوص شرعیہ اور ضوابط شرعیہ سے ٹکراتے ہوں وہ قابل تسلیم نہیں ہے۔

غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق - ایک تحقیقی جائزہ

مولانا صبیح اختر[1]

۱- شوہر کا غیر مسلم عدالت میں رشتۂ ازدواج کو ختم کرنے کی درخواست دینا نہ تفویض طلاق ہے نہ توکیل، تفویض تو اس لئے نہیں مان سکتے ہیں کہ تفویض کے الفاظ وعبارات متعین ہیں جو یہاں نہیں پائے جاتے ہیں اور بالفرض تفویض مان بھی لیں تو تفویض مجلس ہی کے ساتھ خاص ہوتی ہے جبکہ عدالت کی کارروائی ایک ہی مجلس میں نہیں ہوتی۔

''وألفاظ التفويض ثلثة: تخيير وأمر بيد ومشيئة'' (شرح تنویر الابصار ۴/ ۲۱۵)۔

''فلوقال له امر امرأتي بيدك فانه يقتصر على المجلس'' (۴/ ۲۳۵، درمختار باب تفویض الطلاق)

اور توکیل بھی نہیں مان سکتے ہیں، چنانچہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

''إن صاحب الهداية جعل مناط الفرق بين التمليك والتوكيل مرة بأن المالك يعمل برأى نفسه بخلاف الوكيل ومرة بأنه عامل لنفسه بخلافه ومرة بأنه يعمل بمشيئة نفسه بخلافه ثم قال: بعد مايبحث في الأولين أن الفرق الثالث أصوب'' (باب تفویض الطلاق، رد المحتار ۴/ ۲۱۵، دار الکتاب دیوبند)۔

(صاحب ہدایہ نے تملیک اور توکیل کے درمیان ایک مرتبہ یہ فرق بیان کیا ہے کہ مالک اپنی ذاتی رائے پر عمل کرتا ہے برخلاف وکیل کے اور ایک مرتبہ یہ فرق بیان کیا ہے کہ مالک اپنی ذات کے لئے عمل کرتا ہے برخلاف وکیل کے اور تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ مالک اپنی ذاتی چاہت پر عمل کرتا ہے برخلاف وکیل کے، پھر پہلے دونوں فرق پر کلام کرنے کے بعد بیان کیا ہے کہ تیسرا فرق ہی زیادہ صحیح ہے)۔

پہلے اور تیسرے فرق کے اعتبار سے یہاں تملیک کی صورت بن رہی ہے نہ کہ توکیل کی، اس لئے شوہر کی درخواست کو تحکیم اور تملیک مانیں گے اور غیر مسلم جج کو اپنے فیصلے کا حاکم بنانا جائز ہے اور غیر اسلامی سرکاری عدالتوں کے غیر مسلم ججوں کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں غیر معتبر ہے، ارشاد ربانی ہے:

"فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك الخ" (النساء ۶۵)۔

اسی طرح قرآن کا فرمان ہے: "لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (النساء ۱۴۱)۔

(ہرگز نہ دے گا اللہ کافروں کو مسلمانوں پر غلبہ)۔

دونوں آیتوں کے منفی خبر میں نہی کا معنی پوشیدہ ہے، اس لئے تمام فقہاء نے قضا کے شرائط میں مسلمان ہونا بیان کیا ہے، چنانچہ صاحب بدائع فرماتے ہیں:

''وأما بيان من يصلح للقضاء فنقول: الصلاحية للقضاء لها شرائط: منها العقل ومنها البلوغ ومنها الاسلام''

آگے فرماتے ہیں: ''فلا يجوز تقليد المجنون والصبي والكافر، لأن القضاء من باب الولاية بل هو أعظم الولايات وهؤلاء ليس لهم أهلية أدنى الولايات وهي الشهادة فلا يكون لهم أهلية أعلاها أولى'' (بدائع الصنائع ۵/

---

[1] جامعہ جلالیہ، ہوجائی، آسام۔

۲۲۸، ۲۲۹۔ مکتبہ دار الکتاب دیوبند، کتاب اداب القاضی)۔

(اور بہر حال ان لوگوں کا تذکرہ جو قضاء کی صلاحیت رکھتے ہیں سو ہم کہتے ہیں کہ قضا کی صلاحیت کے لئے چند شرائط ہیں:

(۱) عقل (۲) بلوغ (۳) اسلام۔

آگے فرماتے ہیں: لہٰذا مجنون، بچہ اور کافر کو قاضی بنانا جائز نہیں، اس لئے کہ قضا ولایت کے باب میں سے ہے بلکہ سب سے اہم ولایت ہے اور یہ لوگ ادنی ولایت یعنی شہادت کی اہلیت نہیں رکھتے لہٰذا اعلیٰ ولایت کی اہلیت بدرجہ اولی نہیں ہوگی) (هکذا في الفتاوی الهندیه ۳/ ۳۰۷ کتاب ادب القاضي وفي الدر اهله اهل الشهادة ۸/ ۲۳ الدر المختار مع رد المحتار کتاب القضاء)۔

۲، ۳، ۴- اگر کسی غیر اسلامی عدالت میں عورت رشتۂ نکاح کو ختم کرنے کی درخواست دیتی ہے اور غیر مسلم جج تفریق کا فیصلہ کر دیتے ہیں تو اس سے تفریق نہیں ہوتی ہے خواہ شوہر سے دستخط لیکر ضابطہ کی کارروائی کریں یا بغیر دستخط لئے، غیر مسلم ججوں کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں غیر معتبر ہے کما مرفی جواب السوال الاول، چنانچہ مفتی محمود حسن صاحبؒ فرماتے ہیں: غیر مسلم جج کا فیصلہ فسخ نکاح میں کافی نہیں: (از محشی: اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہوتو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے اس کے حکم سے فسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہوگا "لان الکافر لیس بأهل القضا علی المسلم کما هو مصرح في جمیع کتب الفقه") (فتاوی محمودیہ ۱۳/ ۱۷۳، مکتبہ ادارہ صدیق ڈھابیل، بکذا فی کتاب الفتاوی ۶/ ۵۶)۔

اور اگر جج مسلمان ہو اور اس کا فیصلہ شریعت حقہ کے مطابق ہو تو فسخ نکاح صحیح ہوگا خواہ شوہر دستخط کرے یا نہ کرے۔

(کفایة المفتی ۲/ ۲۱۴، امداد الفتاوی جدید ۳/ ۴۳۴ و ۲/ ۴۶۹، محمودیہ ۱۳/ ۱۷۰، کتاب الفتاوی ۶/ ۶۲)۔

۵- یوں تو مسلمانوں کے تمام نزاعات میں ضروری ہے کہ مسلم حاکم فیصلہ کرے، غیر مسلم عدالتوں سے اپنے نزاعات کا فیصلہ کرانا مسلمانوں کے لئے بالکل مناسب نہیں، "لأنه لا ولایة لکافر علی مسلم کما مر" لیکن وہ عائلی مسائل جن میں قضاء قاضی کی ضرورت ہوتی ہے ان کے لئے مسلم قاضی کا ہونا اشد ضروری ہے۔ مثلاً:

۱- بسا اوقات کسی عورت کا خاوند مفقود ہو جاتا ہے اور عورت بھی نوعمر اور محتاج ہوتی ہے، متاخرین حنفیہ کے فتوی کے بموجب گنجائش ہے کہ وہ اپنی خلاصی کی سبیل بہم پہنچائے لیکن اس کی تکمیل بغیر مسلم قاضی کے فیصلے کے ممکن نہیں۔

۲- بہت سی نابالغہ لڑکیوں کا نکاح ان کے ولی کر دیتے ہیں، نکاح شرعاً درست ہو جاتا ہے مگر لڑکی اگر خیار بلوغ کو استعمال کر کے نکاح فسخ کرانا چاہے تو فسخ کے لئے مسلم قاضی کا فیصلہ ضروری ہے۔

۳- اگر کوئی اپنی ساس سے ناجائز حرکت کرے تو اس کی بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے مگر تفریق کے لئے مسلم قاضی کا ہونا ضروری ہے۔

اسی طرح فسخ وتفریق کے بہت سے مسائل نیز رویت ہلال کی شہادت قبول کرنے نہ کرنے میں مسلم قاضی کا ہونا ضروری ہے۔ ان مسائل میں غیر مسلم عدالتوں کے غیر مسلم ججوں کا فیصلہ کافی نہیں (مستفاد از کفایۃ المفتی ۲/ ۲۲۰)۔

البتہ وہ مسائل جن میں قضاء قاضی کی ضرورت نہیں صرف رفع نزاع کے لئے مجبوری میں غیر مسلم عدالتوں کی طرف رجوع کرے تو گنجائش ہونی چاہئے۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مفتی معزالدین قاسمی[1]

عام طور پر حاکم ومحکوم حکمراں ورعایا عوام اور عدلیہ ان میں آپس میں جو معاملات پیش آتے ہیں وہ تین قسم کے ہوتے ہیں:

(۱) عبادات (۲) معاملات (۳) عقوبات (حدود)۔

عبادات:

جیسے نماز (جمعہ وعیدین کا قائم کرنا)۔ زکوۃ (جیسے اجتماعی زکوۃ کے وصول کرنے وخرچ کرنے کا نظم) اور حج وغیرہ وغیرہ۔

معاملات:

جیسے طلاق، خلع، نکاح، خرید وفروخت، ملازمت، لین دین۔ اسی میں معاشرت کے وہ احکام بھی داخل ہوں گے جو فریقین سے تعلق رکھتے ہیں، جیسے آپسی تنازعات گھروں کی پامالی وجائیداد کی تقسیم پڑوسی کے حقوق وغیرہ۔

عقوبات:

(حدود) قصاص (جان کے بدلے جان) یا کسی نے کسی کی آنکھ پھوڑی تو جواب میں اس کی آنکھ پھوڑ دی جائے، اسی طرح حد زنا، حد قذف، لعان وغیرہ اس میں تعزیرات (سزائیں مختلف قسم کی) وہ بھی شامل ہوں گی۔

ظاہر ہے کہ عبادات میں قول کافر کے قبول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، چنانچہ فقہاء کرام نے اس کی صراحت کردی ہے۔

اسی طرح عقوبات اس کے لئے دارالاسلام کا ہونا شرط ہے، چونکہ حدود وشریعت دارالحرب میں جاری نہیں ہوتی ہیں، درمختار میں ہے:

''لانہ لاحد بالزنیٰ فی دار الحرب'' (کتاب الحدود ۳/ ۱۴۱)۔

اب رہا مسئلہ معاملات کا جیسے نکاح، طلاق، خلع وغیرہ تو اس بارے میں عرض یہ کرنا ہے کہ ہندوستان میں علماء کرام کی مسلسل جدوجہد کے طفیل میں شریعت بل پارلیمنٹ میں پاس ہوا۔ اور انگریز ہی کے زمانے سے مسلم پرسنل لاء کے بارے میں طے پایا کہ اگر دونوں (میاں اور بیوی) ان کے مطابق فیصلہ کرنا چاہے تو جج مسلم پرسنل لاء (طلاق خلع نفقہ وغیرہ) میں شریعت (قرآن، حدیث وفقہ) کے مطابق فیصلہ دے گا۔ چنانچہ اس کے مطابق عدالتوں میں رجوع کیا گیا تو عام تر فیصلے شریعت کے مطابق ہوئے۔

اب یہ بات برطانیہ وغیرہ ممالک میں کس حد تک ممکن العمل ہے اور وہاں بھی اس قسم کی قانونی سہولت فراہم ہے یا نہیں اس کا علم نہیں۔ اور اگر اس قسم کا قانونی تحفظ حاصل نہ ہو تو عدالتیں جتنے بھی فیصلے میاں بیوی کے مابین کرے گی اس میں جبر کی صورت ہوگی اور جبراً کسی چیز کو لازم کرنا شرعاً درست نہیں ہے۔ کہ شوہر کی طرف سے تعدی اور ظلم ثابت ہوجائے تو اس صورت میں جج شوہر پر جبر کرسکتا ہے اور اس سے نکاح کی فسخ کی صورت (طلاق منظوری خلع) وغیرہ شوہر کی مرضی سے لاگو کرسکتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی شوہر کی مرضی اصل ہوگی۔ چنانچہ اس قسم کی صورت میں مولانا تھانوی نے امداد الفتاوی (۲/ ۴۲۳، کتاب القضاء) پر تحریر فرمائی ہے ملاحظہ ہو:

---

[1] مہتمم دارالعلوم اورنگ آباد، مہاراشٹرا۔

الجواب:- قال الله تعالیٰ فأمسکوهن بمعروف ولا تمسکوهن ضرارًا لتعتدوا"

یہ آیت اپنے عموم الفاظ سے دال ہے تحریم اضرار اور ایجاب تسریح پر جبکہ امساک بالمعروف نہ ہوسکے پس جب صورت مسئولہ میں زوج پر تطلیق واجب ہے اور واجب پر قادر شخص پر جبر جائز ہے، اس لئے حالت کذائیہ میں حاکم سے استغاثہ و استعانت فی التطلیق بلاشبہ جائز ہے، باقی اگر شوہر باوجود اس کے طلاق نہ دے تو خود حاکم کا حکم بالتفریق ناکافی ہے۔ لفقد شرائطہ۔

لہٰذا ان ممالک کے مسلم باشندگان کو چاہئے کہ وہ کوشش وجدوجہد کرکے پارلیمنٹ میں یہ بل پاس کروائیں کہ ہم مسلمان برطانیہ اپنے مابین مسائل میں شریعت کے مطابق فیصلہ ہی چاہیں گے، لہٰذا شریعت کے مطابق فیصلے کئے جائیں اور مسلم جج کا تقرر کیا جائے تا کہ وہ فیصلہ کرے۔ چونکہ ہمارے مذہب اسلام میں غیر مسلم کا فیصلہ لاگو نہیں ہوتا ہے۔

الباب السادس فی ولایة القضاء صفحہ (۸۳، ۸۴) پر علامہ ماوردیؒ نے اپنی مشہور کتاب ''الأحکام السلطانیه والولایات الدینیة'' میں چوتھی شرط کے تحت تحریر فرمایا: ''والشرط الرابع: الإسلام یکون شرطًا فی جواز الشهادة مع قول الله سبحانهٗ وتعالیٰ: ''ولن یجعل الله للکافرین علی المومنین سبیلًا'' الآیة ولایجوز أن یقلد الکافر القضاء علی المسلمین ولا علی الکفار وقال ابوحنیفة: یجوز تقلیده القضاء بین أهل دینه''۔

مذکورہ صراحت سے جب یہ بات واضح ہوگئی کہ کافر ججوں کے فیصلے مسلمانوں کے حق میں شرعًا نافذ نہیں ہوں گے۔ جبکہ عام طور پر عدالتوں میں مسلم عورتوں کے مطالبہ پر یعنی درخواست دینے پر جج فسخ نکاح یا تفریق یا علیحدگی کا فیصلہ کردیتے ہیں، اور شوہر کے خواہی نہ خواہی بلکہ حضور وعدم حضور کی صورت میں بھی فیصلہ صادر کردیا جاتا ہے، تو اس صورت میں مسئلہ کا ایک حل تو وہی ہے جو اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اگر یہ بات حکومت مان لیتی ہے اور ظاہر ہے کہ اس کو منوانا اتنا آسان نہیں ہے لیکن اس سلسلہ میں اگر کوششیں کی جائیں تو کوئی بعید نہیں کہ آج نہیں تو کل یہ بات تسلیم کی جاسکتی ہے۔

دوسرا طریقہ اس مسئلہ کے حل کا یہ بھی اختیار کیا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں میں سے دینی شعور رکھنے والا عمومی طبقہ اور علماء کرام باہمی اتفاق سے ملک کے مختلف آبادی والے بڑے بڑے شہروں میں دار القضاء (اسلامی عدالت) قائم کریں اور ان دار القضاء میں معاملہ فہم تربیت یافتہ علماء کا تقرر کیا جائے اور وہ علماء کرام مسلمانوں کے آپسی نزاعات میں شرعی فیصلے صادر کریں۔

چونکہ علامہ شامی ودیگر فقہاء احنافؒ نے اس کی صراحت کی ہے کہ ''یصیر القاضی قاضیًا بتراضی المسلمین'' قاضی قاضی ہوجائے گا مسلمین کی تراضی سے۔

علاوہ ازیں اگر سردست یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر وہی طریقہ اختیار کیا جائے جس کو مولانا اشرف علی تھانویؒ نے ''الحیلة الناجزه'' میں ذکر فرمایا: ہر جگہ کم از کم تین افراد پر مشتمل کمیٹیاں تشکیل دی جائیں جن میں کم از کم ایک عالم دین ہوں باقی حضرات معاملہ فہم دیندار ہوں وہ لوگ معاملہ کو شرعی بنیادوں پر حل کریں۔ کسی ایک کا فیصلہ نہ ہو بلکہ تینوں حضرات بالاتفاق کسی نتیجہ پر پہنچے، چنانچہ اس قسم کی کمیٹیاں شرعی پنچایت ہوں گی اور ان کا فیصلہ قضاء قاضی کے حکم میں ہوگا۔ اس کی مزید تفصیلات ''الحیلة الناجزه'' میں موجود ہیں۔

مذکورہ تین طریقہ ان ممالک میں مسلمانوں کے باہمی مسائل حل کرنے کے ہوسکتے ہیں، ان طریقوں کو اختیار کرکے شرعی بنیادوں پر مسائل طلاق وخلع و فسخ وتفریق کو حل کیا جاسکتا ہے۔

☆☆☆

غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق کا شرعی حکم

مولانا عبداللطیف پالنپوری[1]

۱- ''وأجمعوا على ان قوله لأجنبي: طلق امرأتي توكيل ولايتقيد بالمجلس وهو فصل التوكيل'' (بدائع الصنائع ۲/ ۱۲۲)
(اس بات پر اجماع ہے کہ کسی آدمی کا اجنبی شخص کو یہ کہنا کہ تو میری بیوی کو طلاق دیدے یہ توکیل ہے اور مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگی)۔

''إذا وكلت الذمية مسلما بخلعها من الذمي على خمر أوخنزير جاز ولو كان أحد الزوجين مسلما والوكيل كافرا جاز الخلع ويبطل الجعل، كذا في المبسوط'' (هنديه ۳/ ۶۱۲، باب الوكالة بالطلاق)۔

(جب ذمیہ نے کسی مسلمان کو ذمی سے شراب اور سور پر خلع کرنے کا وکیل بنایا تو جائز ہے، اور اگر زوجین میں سے ایک مسلمان ہو اور وکیل کافر ہو تو خلع جائز ہے اور اجرت باطل ہو جائے گی)۔

مذکورہ بالا دونوں عبارتوں سے معلوم ہوا کہ کسی اجنبی کو یہ کہنا کہ ''طلق امرأتی'' توکیل بالطلاق ہے، اور توکیل بالطلاق مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ کافر کو خلع وطلاق جیسے مسائل میں وکیل بنانا صحیح ہے- سوالنامہ کی پہلی صورت میں شوہر کی طرف سے غیر مسلم عدالت میں رشتۂ ازدواج کو ختم کرنے کی درخواست دینا یہ توکیل بالطلاق ہے، جو شرعاً صحیح ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا عبارتوں سے معلوم ہوا، لہٰذا غیر مسلم عدالت کا فیصلۂ طلاق معتبر اور نافذ ہوگا۔

لیکن بے غبار صورت یہ ہے کہ اگر شوہر قانونی مجبوری کی وجہ سے عدالت کے فیصلہ کے بغیر رشتۂ ازدواج کو ختم نہ کرسکتا ہو یا شوہر کے طلاق دینے کی صورت میں عورت کی طرف سے شوہر کے خلاف عدالتی کاروائی کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں شوہر قانونی طور پر اس سے تحفظ کے لئے غیر مسلم عدالت سے رشتۂ ازدواج کو ختم کرنے کا فیصلہ حاصل کرلے، اس کے بعد اپنے شرعی اختیار کی بنیاد پر طلاق دیدے۔

۲- دوسری صورت میں چونکہ شوہر کی طرف سے درخواست کی صورت میں صراحۃ توکیل بالطلاق نہیں پائی گئی، اور دستخط کرنے میں رضاء اور عدم رضاء دونوں کا احتمال ہے، لہٰذا عدم رضا کی صورت میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ شرعاً معتبر اور نافذ نہ ہوگا، اور رضاء کی صورت میں اگر اس کو دلالۃ توکیل بالطلاق مانا جائے تو عدالت کا فیصلۂ طلاق معتبر اور نافذ ہونا چاہئے۔

۳، ۴- الحیلۃ الناجزہ ۵ ۴ پر ہے: ہندوستان کی جن ریاستوں میں قاضی شرعی موجود ہیں، وہاں تو معاملہ سہل ہے، اور گورنمنٹی علاقوں میں جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام، جج، مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے موافق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہو جاتا ہے:

''لما في الدر المختار: ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرا ذكره مسكين وغيره''
لیکن اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے فسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہوسکتا۔

---

[1] جامعہ نذیریہ کوکاسی، گجرات۔

''لأن الكافر ليس بأهل القضاء على المسلم. كما هو مصرح في جميع كتب الفقه''

نیز فتاویٰ رحیمیہ میں اس سلسلے کا ایک سوال وجواب مذکور ہے ملاحظہ فرمائیں:

سوال:- ایک عورت نے کنیڈا میں کورٹ میں درخواست دی کہ میں اپنے شوہر کے ساتھ رہنا نہیں چاہتی مگر شوہر طلاق دینا نہیں چاہتا، یہی وجہ ہے کہ اس نے کورٹ میں نہ کسی تحریر پر دستخط کئے ہیں، نہ طلاق نامہ لکھنے کے لئے کہا اور نہ زبان سے طلاق دی، عورت نے اپنے دستخط کر کے کورٹ میں جو درخواست پیش کی اسی درخواست کو بنیاد بناتے ہوئے کورٹ نے اپنا تحریری فیصلہ عورت کو دیدیا، جس میں دونوں کے درمیان تفریق کردینے کا تذکرہ ہے تو شرعی اعتبار سے عورت پر طلاق واقع ہوئی یا نہیں؟ اور دونوں کے درمیان تفریق ہوگئی یا نہیں؟

جواب:- صورت مسئولہ میں عورت نے اپنے طور پر شوہر سے علیحدگی اختیار کرنے کے لئے کورٹ میں درخواست دی مگر شوہر طلاق دینا نہیں چاہتا، اسی وجہ سے نہ اس نے کسی تحریر پر دستخط کئے نہ خود طلاق نامہ لکھا نہ کسی کو لکھنے کے لئے وکیل بنایا اور نہ زبانی طلاق دی، کورٹ نے عورت کی درخواست پر فسخ نکاح کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ شرعی اعتبار سے غیر معتبر ہے اور اس سے نہ نکاح فسخ ہوگا اور نہ عورت پر طلاق واقع ہوگی۔

اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے، اور جہاں شرعی قاضی نہ ہو اور مسلم جج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم مجسٹریٹ شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے، یا پھر دیندار مسلمانوں کی شرعی پنچایت (جماعت مسلمین) جس میں کم از کم ایک دو مستند عالم بھی ہوں، یہ پنچایت شرعی تحقیق کے بعد فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی معتبر ہوتا ہے، غیر مسلم مجسٹریٹ کا فیصلہ ایسے معاملات میں معتبر نہیں ہوتا، لہٰذا صورت مسئولہ میں عورت یا تو شوہر سے طلاق حاصل کرے، اگر وہ انکار کرے تو خلع کرلے یا پھر شرعی پنچایت میں اپنا معاملہ پیش کر کے ان کے فیصلہ کے مطابق عمل کرے (فتاویٰ رحیمیہ ۸ / ۴۰۴ مکتبہ رحیمیہ گجرات راندیر)۔

مذکورہ بالا الحیلۃ الناجزۃ کی عبارت اور فتاویٰ رحیمیہ کے اس سوال وجواب سے سوالنامہ کی تیسری اور چوتھی صورت کا حکم بخوبی واضح ہوجاتا ہے کہ تیسری صورت میں اگر عدالت نے تفریق کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا، اور چوتھی صورت میں اگر مسلم جج کو گورنمنٹ نے اس جیسے مقدمات کا شرعی فیصلہ کرنے کا اختیار دیا ہو اور وہ مسلم جج شریعت کے مطابق فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ بھی شرعاً معتبر اور نافذ ہوگا۔

☆☆☆

فسخ نکاح میں غیر مسلم ممالک کے عدالتوں کا فیصلہ

مولانا محمد فاروق دربھنگوی

شریعت اسلامیہ نے کسی بھی مسلمان کے خلاف حکم وفیصلہ کے صحیح ہونے کے لئے قاضی وحاکم کے مسلمان ہونے کو ضروری قرار دیا ہے، بغیر صفت اسلام کے بہت ممکن ہے کہ ایک شخص حاکم وقاضی تو ہوجائے اور اس کے فیصلہ ذمی وکافر کے خلاف نافذ بھی ہو لیکن کسی بھی مسلمان کے خلاف نافذ نہیں ہوں گے۔

''قال فی البحر: وبه علم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاء ه على المسلم حال كفره'' (شامی ۲۴)۔

(بحر الرائق میں فرمایا کہ اس سے معلوم ہوگیا کہ کافر کو منصب قضاء پر فائز کرنا صحیح ہے اگرچہ اس کا فیصلہ مسلم کے خلاف اس کے کفر کی حالت میں معتبر نہیں)۔

اور یہ اس لئے کہ حکم وقضا باب ولایت سے ہے، جس میں انسان اپنی بات دوسرے پر اس کے رضا واباء دونوں صورت میں نافذ کرتا ہے، اور اس قسم کی ولایت کسی بھی کافر کو مسلمان پر حاصل نہیں، جیسا کہ امام ابوبکر جصاص آیت کریمہ: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء" کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں:

''اقتضت الآية النهى عن الاستنصار بالكفار والاستعانة بهم والركون عليهم. وهو يدل على أن الكافر لايستحق الولاية على المسلم'' (احكام القرآن للتهانوى ۲/ ۳۶۳)۔

(آیت پاک تقاضا کرتی ہے کہ کفار سے نصرت ومدد حاصل کرنا ان پر اعتماد اور بھروسہ کرنا ممنوع ہو، اور یہ آیت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ کافر کو مسلمان پر کسی قسم کی ولایت کا استحقاق نہیں)۔

''وفى الهداية: لايجوز تحكيم الكافر ... لانعدام أهلية القضاء وفى فتح القدير إلا أن يحكمه الذميان. لأنه من أهل الشهادة عليهم فهو من أهل الحكم عليهم'' (فتح القدير ۷/ ۲۹۶)۔

(اور ہدایہ میں ہے کہ کافر کو حاکم بنانا جائز نہیں، کیونکہ اس میں قضاء کی اہلیت پائی نہیں جاتی، اور فتح القدیر میں ہے کہ مگر جب دو ذمی کسی کافر کو حاکم بنائے تو ان کے خلاف کافر کا فیصلہ جائز ہوگا، اس لئے کہ کافر ذمیوں کے خلاف اہلیت شہادت رکھتا ہے تو ان کے خلاف فیصلہ کی بھی اہلیت ہوگی)۔

اسی لئے حضرات شوافع کے نزدیک کوئی کافر نہ تو ابتداء کسی مسلم غلام کا مالک ہوسکتا ہے اور نہ تو اس کو خرید سکتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مسلمان پر کافر کے لئے سبیل کی نفی کی ہے، اور خرید وفروخت کے ذریعہ مالک ہوجانا، مسلمان پر سبیل وغلبہ کا حاصل ہوجانا ہے (الجامع لاحکام القرآن القرطبی ۳/ ۲۰۸۸، دار الفکر)۔

البتہ ہمارے احناف کے یہاں مسلمان غلام کا کافر مالک تو ہوسکتا ہے مگر بیچ کر اسے اپنی ملکیت سے نکالنے پر مجبور کیا جائے گا، تاکہ کافر کا غلبہ اور سبیل مسلمان پر لازم نہ آئے۔

''قال أبو حنيفه: الشراء صحيح ... لكن يجبر الكافر أن يبيع العبد بحكم هذه الآية نظر للجانبين''

(تفسیر مظهری ۲/ ۲۶۳، بیروت)۔

مذکورہ سطور سے معلوم ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بھی کافر کو کسی بھی مسلمان پر نہ کوئی غلبہ اور سبیل دیا ہے اور نہ ایسی تولیت دی ہے کہ اس کے ذریعہ سے کسی مسلمان کے خلاف اپنے قول کی تنفیذ کرسکے، اسی بنیاد پر کسی بھی کافر کی کوئی گواہی کسی بھی مسلمان کے خلاف قابل قبول نہیں۔

لہٰذا جب دو مسلمان کسی کافر کی عدالت میں مرافعہ قضاء کرے اور وہ کافر کسی ایک کے حق میں فیصلہ کردے تو ظاہری بات ہے کہ یہ فیصلہ دوسرے مسلمان

کے خلاف ہوگا، اور مذکورہ تفصیلات کے خلاف لازم آئے گا، اس لئے اس کا فیصلہ شرعی اعتبار سے معتبر نہ ہوگا۔

چنانچہ ایسے ممالک جہاں کے حکام وجج غیر مسلم ہوں ان کے فسخ نکاح، وطلاق کے فیصلہ میں تفصیل ہوگی، وہ یہ کہ:

مرد یا زن کے مرافعہ معاملہ کے بعد اگر کافر جج شوہر کو بلا کر اس کے اختیار ورضاء سے طلاق نامہ لکھوائے یا لکھے ہوئے طلاق نامہ پر اس کے پڑھنے کے بعد بلا جبر واکراہ دستخط کروائے، یا زبانی طلاق دلوائے، پھر جج فرقت کا فیصلہ نامہ تحریر کردے، تو ان تمام صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی، اور حقیقت میں یہ طلاق شوہر کی جانب سے شمار ہوگی، حاکم کی جانب سے نہیں۔

لیکن اگر شوہر سے طلاق نہیں دلوائی بلکہ لڑکی یا لڑکا کی درخواست پر حاکم غیر مسلم نے خود مختاری کے ساتھ فیصلہ کردیا، تو اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوگی۔

ہاں اگر اس قسم کے غیر اسلامی ممالک میں منجانب حکومت مسلم حاکم ہوں اور وہ شریعت کے مطابق شوہر سے بیان لیکر مقدمہ کو صحیح قرار دے اور فسخ نکاح کا فیصلہ کردے تو یہ فیصلہ معتبر ہوگا (فتاوی محمودیہ ۱۳ /۱۱۸، مبوبہ ومعلقہ پاکستان)۔

تفصیل مذکور کے بعد خلاصۂ جواب حسب ذیل ہے:

۱- غیر مسلم عدالت میں شوہر کا رشتہ ازدواج کو ختم کرنے کی درخواست دینا تحکیم کی ایک صورت ہے جس میں تفصیل مذکور کے مطابق شوہر سے طلاق لیکر فرقت نامہ تحریر کردینا معتبر ہے، ورنہ حاکم کا خود مختاری فیصلہ معتبر نہیں۔

۲- عدالت کا شوہر کو بلا کر دستخط لینا کہ ''جو فیصلہ ہوگا تم کو منظور کرنا ہوگا'' اگر شوہر نے اس شرط کو پڑھ کر بخوشی ورضا دستخط کردیا تو شوہر کے اس دستخط کی حیثیت ''امر بالید'' کی ہوگی، گویا شوہر کا پڑھ کر بخوشی دستخط کردینا اپنے رشتۂ ازدواج کا معاملہ بخوشی حاکم کے سپرد کردینا ہے، کہ وہ باقی رکھے یا نہ رکھے، اور یہی مطلب ہے امر بالید کا، جیسا کہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

''الأمر بمعنى الحال واليد بمعنى التصرف والمعنى حال طلاق المرأة الذي جعل زوجها في تصرفها''۔

(امر بمعنی حالت، اور ید بمعنی تصرف اور امر بالید کا مطلب یہ ہے کہ عورت کے طلاق کی وہ حالت جس کو اس عورت سے شوہر نے اس کے تصرف میں دیدیا ہو)۔

''وفي البدائع لما جعل الأمر بيدها فقد خيرها بين اختيارها نفسها في التطليق وبين اختيارها زوجها''

(بدائع، ۴/ ۲۲۸، مکتبہ ناز)۔

(اور بدائع میں ہے کہ شوہر نے جب عورت کے اختیار میں طلاق دیدی تو دو باتوں کے مابین اس کو اختیار دیدیا کہ آیا وہ طلاق دینے میں اپنے آپ کو اختیار کرلے یا اپنے شوہر کو حسب سابق اختیار کئے رہے)۔

لہٰذا اس صورت میں جب بھی حاکم فیصلہ کرے گا، اس کا اعتبار از روئے شرع ہوگا۔

۳- اس صورت میں حاکم غیر مسلم کا فیصلہ معتبر نہیں، البتہ حاکم مسلم، شرعی امور کا لحاظ کرتے ہوئے فیصلہ کردے تو معتبر ہوگا۔

۴- غیر مسلم ممالک میں مسلم حاکم کا فیصلہ اگر شرعی ضابطہ کے مطابق ہو تو از روئے شرع اس کا اعتبار کیا جائے گا، اور حکومت غیر مسلم ہونے سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

☆☆☆

غیر اسلامی عدالتوں میں طلاق کے مسائل

حافظ شیخ کلیم اللہ عمری مدنی[1]

۱- مذکورہ درخواست کی حیثیت تفویض کی ہے اور غیر مسلم عدالت کو تحکیم کا اختیار نہیں دیا جاسکتا، اور غیر مسلم جج صاحبان کا فیصلہ اگر اسلامی قوانین کے مطابق ہوں جس کی توثیق معتبر و مستند علماء یا اسلامی تحریکات وغیرہ کے ذریعہ ہو تو یہ فیصلہ قابل قبول ہوگا ورنہ نہیں' جیسا کہ مؤقر علماء کے فتاوی میں مذکور ہے:

''ولاتتوقف صحة الزواج بما هو متبع في القوانين الاسترالية لأن الزواج والطلاق من باب الولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم ولكن يجب ان يوثق هذا الزواج لدى الجهات الرسمية الاسلامية المختصة بذلك''

(فتاوى معاصرة ۱/ ۲۰۲)۔

۲- غیر مسلم عدالتوں میں مسلم عورتوں کا خلع وغیرہ کے لئے رجوع کرنا درست نہیں ہے بلکہ معتبر و مستند علماء یا اسلامی تحریکات وغیرہ کے ذریعہ خلع کا مطالبہ کیا جائے پھر اس خلع پر عدالتوں کے ذریعہ توثیق کی جائے تو مناسب ہے۔

۳- غیر اسلامی عدالتوں کو میاں بیوی کے مابین تفریق کرانے کا حق حاصل نہ ہوگا، البتہ عدالت کا فرض ہے کہ قانونی کاروائی کے ذریعہ شوہر کو عدالت میں حاضر کیا جائے اور اسلامی قانون کے مطابق کاروائی کرائے۔

۴- مذکورہ صورت میں وہ مسلم جج ان غیر اسلامی ممالک وعدالتوں کا ایک کل پرزہ ہے، لہذا ان جج صاحبان کو مسلم حاکم یا قاضی کی حیثیت نہیں دی جاسکتی۔

۵- غیر اسلامی عدالتوں اور حکام کے فیصلے اسلام کے مطابق ہوں تو وہ قابل قبول ہوں گے جن کی توثیق مستند علماء کرام سے ہو ورنہ دیگر صورت میں مسلم پرسنل لاء میں دخل اندازی درست نہ ہوگی، لہذا ایسے ملکوں میں مسلم کمیونٹی/ دار القضاء وغیرہ کے ذریعہ سے مسلمان اپنے شرعی مسائل حل کرائیں۔

☆☆☆

---

[1] مفتی جامعہ دار السلام عمر آباد، تاملناڈو۔

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا محمد احسن عبدالحق ندوی[1]

نظام قضاء کا سب سے نازک پہلو یہ ہے کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر نہیں ہے، اسی طرح جو عورتیں سرکاری عدالتوں سے اپنا نکاح فسخ کروالیں تو وہ چاہے اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو، یہ فیصلے غیر معتبر ہیں اور عورت اپنے پہلے شوہر کی زوجیت میں باقی رہتی ہے اور یہ نکاح فسخ نہیں ہوتا ہے، نیز اس کے بعد کے تعلقات معصیت قرار پاتے ہیں، ایسی خواتین کے لئے اسلامی اور شرعی زندگی کی واحد راہ نظام قضاء کا قیام ہے (جدید فقہی مسائل ۱/۴۴۶)۔

فقہ کا یہ مسئلہ ہے کہ جو لوگ شہادت کے اہل ہیں وہ قضاء کے اہل ہیں اور شہادت کی اہلیت کے لئے جو شرط ہے وہی قضاء کی اہلیت کے لئے شرط ہے۔

شہادت کی اہلیت کے لئے کیا شرط ہے، علامہ شامی نے ''أهله أهل الشهادة'' کے تحت بحر کے حوالہ سے لکھا ہے:

''وحاصله أن شروط الشهادة من الإسلام والعقل والبلوغ والحرية وعدم العمى والحد فى القذف، شروط لصحت توليته ولصحة حكمه بعدها'' (رد المحتار، كتاب القضاء ۸/ ۲۳، ۲۴)۔

(حاصل یہ ہے کہ شہادت کی شرائط یعنی اسلام، عقل، بلوغ، حریت، اندھا نہ ہونا اور محدود فی القذف نہ ہونا اور قضاء کے عہدہ پر کسی شخص کے تقرر کی صحت کے لئے اور تولیت کے بعد اس کے حکم کے صحیح ہونے کے لئے یہی شرطیں ہیں)۔

مذکورہ عبارت کے بعد علامہ شامی نے یہ لکھا ہے: ''مقتضاه أن تقليد الكافر لا يصح وإن أسلم''

اس کا مقتضاء یہ ہے کہ کافر کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اہلیت قضاء کے لئے اسلام شرط ہے، غیر مسلم حاکم کا فیصلہ کافی نہیں، اگر حاکم غیر مسلم ہو تو وہاں غیر مسلم حاکم سے یہ درخواست کی جائے کہ وہ اس معاملہ کے لئے کسی مسلمان عالم کو مجاز کردے کہ وہ شرعی فیصلہ کردے اور پھر حاکم اس فیصلہ کو اپنی عدالت سے نافذ کردے (کفایت المفتی ۶/ ۱۳۲)۔

اگر غیر مسلم حاکم نکاح فسخ کردے تو عورت آزاد نہ ہوگی اور دوسرا نکاح نہ کرسکے گی، حاکم کے ضمن میں جو عبارت ذکر کی گئی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اور اس کے فیصلہ سے فسخ وغیرہ بالکل نہیں ہوسکتا اور جہاں قاضی شرعی نہیں وہاں پر وہ حکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو حکومت کی طرف سے اس قسم کے معاملات میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں، اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے موافق فیصلہ کریں تو ان کا حکم بھی قضاء قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے، اور جہاں وہ بھی نہ ہوں تو وہاں مسلمانوں کی پنچایت کو بھی کچھ شرائط کے ساتھ نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے۔

(کفایت المفتی ۶/ ۱۶۷)۔

اسلامی نقطۂ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا، فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

''فلا تصح تولية كافر ... الخ'' (البحر الرائق ۶/ ۲۶۰ أيضا، رد المحتار كتاب القضاء ۸/ ۲۲)۔

اس لئے غیر مسلم جج کی طرف سے نکاح فسخ کردیا جائے تو شرعاً اس کا اعتبار نہیں، اصل یہ ہے کہ ایک بار نکاح کے وجود میں آجانے کے بعد پھر شوہر ہی اس

---

[1] مرکز الامام أبی الحسن الندوی دارعرفات رائے بریلی، یوپی۔

بات کا اختیار رکھتا ہے کہ اس رشتہ کو ختم کرے، لیکن چونکہ قاضی کو مسلمانوں پر عمومی ولایت ہے، اس لئے وہ بہ حیثیت ولی عورت سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے نکاح کو فسخ کردیتا ہے، اب اس بات پر اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی، بلکہ اگر باپ خدانخواستہ مرتد ہوجائے تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی، خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"لایتخذ المؤمنون الکفرین أولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلک فلیس من اللہ فی شئ إلا أن تتقوا منھم تقٰة" (سورہ آل عمران: ۲۸)

لہٰذا کسی غیر مسلم جج کا نکاح فسخ کردینا غیر معتبر ہے اور اگر عدالت فیصلہ بھی کردے تو اپنے علاقہ کے "قاضی شریعت" سے رجوع ہوکر دوبارہ اپنے معاملہ کی تنقیح کرانی چاہئے، (جدید فقہی مسائل ۱/ ۴۵۳)۔

مسلمانوں کے لئے قطعاً جائز نہیں کہ وہ اپنے معاملات غیر اسلامی سرکاری عدالتوں میں لے جائیں، غیر مسلم ججوں کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں غیر معتبر ہے، اور ان کا فسخ کیا ہوا نکاح باقی رہتا ہے اور نکاح ثانی جائز نہیں ہوتا۔

"ولاتصح ولایة القاضی حتی یجتمع فی المولی شرائط الشھادة من الإسلام والتکلیف والحریة" (ہندیہ ۳/ ۳۷)۔

فقہاء نے یہ بات واجب قرار دی ہے کہ اگر مسلمان ایسے ملک میں ہوں، جہاں غیر مسلمانوں کا غلبہ ہو، تب ان پر واجب ہے کہ وہ اپنے لئے امیر منتخب کریں، جو ان کے باہمی مقدمات کے فیصلہ کے لئے قاضی کا تقرر کرے۔

"وفی الفتح وإذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منہ کما ھو فی بعض بلاد المسلمین غلب علیھم الکفار کقرطبة الآن، یجب علی المسلمین أن یتفقوا علی واحد منھم یجعلونہ والیًا فیولی قاضیًا (ردالمحتار کتاب القضاء ۸/ ۴۴)

اس لئے کسی مسلمان مرد یا عورت کا شرعی دار القضاء کو چھوڑ کر غیر اسلامی اداروں سے فیصلہ کا طلب گار ہونا قطعًا ناجائز اور سخت گناہ ہے۔

مذکورہ بحث کے بعد سوالات کے جوابات ملاحظہ ہوں:

۱- شوہر کے غیر مسلم عدالت میں درخواست دینے کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کردیتی ہے، اس صورت کا حکم یہ ہے کہ غیر مسلم عدالت کا یہ فیصلہ صحیح نہیں مانا جائے گا، اسی طرح درخواست کو تفویض وتحکیم بھی نہیں مانا جائے گا، غیر مسلم جج کا فیصلہ مسلمان کے حق میں غیر معتبر ہوگا۔

۲- عدالت میں عورت کی طرف سے رشتۂ نکاح ختم کرنے کے درخواست آتی ہے، عدالت شوہر سے اس بات پر دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تمہیں منظور کرنا پڑے گا، کارروائی کے بعد عدالت علاحدگی کا فیصلہ کردیتی ہے، اس صورت کا حکم یہ ہے کہ نہ ہی علاحدگی ہوگی اور نہ ہی دستخط کی کوئی حیثیت ہوگی۔

۳- عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر جو فیصلہ کیا ہے وہ صحیح نہیں مانا جائے گا۔

۴- اگر جج غیر مسلم حکومت اور غیر مسلم عدالت کا ہے، مگر وہ مسلمان ہے، تو اس کو مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت دی جائے گی، اور وہ جو فیصلہ کرے گا، اگر وہ فیصلہ شرعی قاعدہ کے مطابق ہے تو اس کے فیصلۂ فرقت کا اعتبار ہوگا اور اگر شرعی قاعدہ کے مطابق نہیں ہے تو نہیں ہوگا۔

۵- غیر مسلم عدالتیں اور حکام مسلمانوں کے شرعی معاملات میں کسی حد تک فیصلہ نہیں کرسکتے، اسی طرح اگر وہ فیصلہ کردیں تو مسلمان ان کے فیصلوں کا اعتبار نہیں کرسکتے، راقم الحروف کی یہی رائے ہے، جو اوپر سوالات کے جوابات کے ضمن میں ذکر ہوئیں۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا رضوان الحق مظاہری[1]

۱- رشتۂ نکاح کو توڑنے اور ختم کرنے کا حق شریعت نے شوہر ہی کو دیا ہے، شوہر کے علاوہ کسی کو یہ حق شوہر کی طرف سے اس کی نیابت اور شوہر کی اجازت سے حاصل ہوتا ہے مثلاً یہ حق شوہر کی اجازت کے بعد تفویض کی صورت میں یا شوہر کی اجازت کے بعد توکیل کی شکل میں دوسرے کو حاصل ہوتا ہے اور کبھی حاکم کو حاصل ہوتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ حاکم قاضی شرعی اور مسلمان مگر یہاں شوہر کا غیر مسلم عدالت میں درخواست دینا اس کو فقہاء کی تشریح کے مطابق تفویض مانا جاسکتا ہے اور عدالت کا فیصلہ کارروائی کے بعد طلاق کا معتبر اس لئے مانا جائے گا کہ شوہر نے اپنی نیابت عدالت کو سپرد کیا ہے اور عدالت محض شوہر کا وکیل ہے نہ کہ فیصل (چوں کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر نہیں ہے) یہاں جج صرف وکیل ہے اگر چاہے تو شوہر اپنے اس درخواست کو واپس لے سکتا ہے اور اپنی نیابت کا حق ختم کرسکتا ہے۔

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: ''وإذا قال لرجل: طلق امرأتي فله أن يطلقها في المجلس وبعده وله أن يرجع، لأنه توكيل واستعانة فلا يلزم ولا يقتصر على المجلس باب تفويض الطلاق فصل في المشية'' (ہدایہ ثانی)۔

(اور جب کہا کسی مرد سے: میری بیوی کو طلاق دیدے تو اس کے لئے اختیار ہے کہ وہ اس کو مجلس اور مجلس کے بعد طلاق دے اور شوہر کے لئے جائز ہے کہ وہ رجوع کرے، کیوں کہ یہ توکیل ہے اور استعانت، لہٰذا لازم نہ ہوگا اور نہ مجلس پر منحصر ہوگا)۔

اسی طرح علامہ عینی الحنفیؒ البنایہ شرح ہدایہ میں تحریر فرماتے ہیں: ''أما جواز التطليق للوكيل فلأنه أقامه مقام نفسه، وأما جواز ذالك بدون قيد المجلس فكان الوكيل أجنبي وقد يقدر على أن يعين الوكيل في المجلس وقد لايقدر فلم يقتصر على المجلس'' (حوالہ البناية شرح ہدایہ ۵/ ۳۹۴)۔

(بہر حال طلاق کے لئے وکیل بنانے کا جواز اس لئے ہے کہ وکیل کو اپنے قائم مقام بنانے کی وجہ سے اور مجلس کے علاوہ میں جواز کا قید اس بنا پر ہے کہ وکیل اجنبی ہے، اس لئے اس کو مجلس کے بعد بھی یہ اختیار باقی رہے گا)۔

علامہ ابن نجیمؒ مصری لکھتے ہیں: ''لوقال لرجل: طلق امرأتي لم يتقيد بالمجلس لأنه توكيل و استعانة فلا يقتصر على المجلس وأشار إلى انه له الرجوع عنه'' (البحر الرائق ۳/ ۳۳۰، مطبوعہ رشیدیہ پاکستان)۔

(اگر کہا کسی مرد سے کہ میری بیوی کو طلاق دیدے تو مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوگا، اس لئے کہ وکالت نام ہے مدد و استعانت کا، لہٰذا مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوگا اور یہ اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ شوہر کو اس سے رجوع کا حق ہے)۔

علامہ محقق ابن ہمام لکھتے ہیں: ''أي للقائل أن يرجع، لأن هذا توكيل والتوكيل استعانة فلا يلزم وله أن يرجع ولا يقتصر، وللوكيل ان يفعله بعد المجلس'' (فتح القدير ۴/ ۹۹)۔

(طلق امرأتي کہنے والے کو اجازت ہے کہ وہ اپنے قول سے رجوع کرلے، اس لئے کہ توکیل اصل میں استعانت ہے، لہٰذا لازم نہ ہوگا اور شوہر کے لئے رجوع کرنا جائز ہوگا)۔

فقہائے کرام کی ان تمام تشریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ شوہر کے درخواست پر جج صرف وکیل ہے جس کو شوہر کی طرف سے نیابت حاصل ہے اور وہ مجلس

[1] مدرسہ اعجاز العلوم احمد نگر، مہاراشٹرا۔

میں اور مجلس کے بعد عمل کرسکتا ہے، نہ کہ اس معنی کر کہ غیر مسلم جج ہونے کے اعتبار سے اس کا فیصلہ قبول کیا جائے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کی طرف سے عدالت میں درخواست آتی ہے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کیا جائے عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا اور کاروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا اور شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟

''وفی البحر إن المراد الاکراہ علی التلفظ بالطلاق، فلو أکرہ علی أن یکتب طلاق امرأتہ فکتب لاتطلق لأن الکتابة أقیمت مقام العبارة باعتبار الحاجة ولاحاجة ھنا'' (حوالہ بحر الرائق کتاب الطلاق رد المحتار ۲/ ۴۴۰)۔

"(اگر شوہر سے جبرًا تلفظ طلاق کہلوائے تو طلاق واقع ہوجائے گی، لیکن اگر جبرًا اس سے لکھوائے تو طلاق واقع نہ ہوگی کتابت اگر چہ تلفظ کے قائم مقام ہوتا ہے مگر ضرورت کے وقت) چوں کہ جج اور حاکم غیر شرعی کے سامنے شوہر دستخط کرتا ہے نہ تو طلاق کا پتہ ہے نہ ہی طلاق نامہ کے مضمون کا کہ اس میں کیا لکھا ہوا ہے یا اس میں آئندہ کیا لکھا جائے گا اور کاروائی کے بعد طلاق کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور شوہر سے دستخط لینا ایک دھوکا اور فریب ہے جو درست نہیں ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آیا تو مگر دستخط وتفویض پر تیار نہیں ہوا اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کردیا تو اس کا کیا حکم ہوگا جبکہ اس صورت میں جو فیصلہ ہوا ہے اس کی بابت شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے۔

(۴) چوتھی صورت: کیا مسئلہ میں اس سے بھی کچھ فرق پڑسکتا ہے کہ جج اگر چہ غیر مسلم حکومت کا اور غیر مسلم عدالت کا ہے مگر مسلمان ہے وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس قسم کا کام بھی کرتا ہے تو کیا اس کو مسلم حاکم وقاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس حیثیت سے اس کے فیصلہ فرقت کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔

جواب: قواعد اسلامی اور اسلامی نقطۂ نظر بالکل واضح ہے کہ مسلمانوں پر غیر مسلم حاکم وقاضی ہو ہی نہیں سکتا، فقہاء کرام کے یہاں اس سلسلے میں بہت زیادہ صراحتیں موجود ہیں۔ (دیکھئے البحر الرائق علامہ ابن نجیم کی کتاب القاضی جلد ۷، رد المحتار جلد ۴)۔

اس لئے غیر مسلم جج وقاضی کی طرف سے نکاح فسخ کردیا جائے تو شرعًا اس کا اختیار نہیں ہے (جدید فقہی مسائل)۔ کیوں کہ بات اصل یہ ہے کہ ایک بار نکاح وجود میں آجانے کے بعد شوہر ہی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ اس رشتہ کو ختم کرے، لیکن چوں کہ قاضی کو مسلمانوں پر عمومی ولائیت حاصل ہے، اس لئے وہ بہ حیثیت ولی عورت سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے نکاح کو فسخ کرسکتا ہے۔ اس بات پر اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ اگر باپ بھی مرتد ہوجائے خدانخواستہ تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"لایتخذ المؤمنون الکافرین أولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذلک فلیس من اللہ فی شئ" (قرآن)۔

(اہل ایمان مومنین کو چھوڑ کر کافروں کو اولیاء نہ بنائیں اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے یہاں کسی شمار میں نہیں)۔

لہٰذا کسی غیر مسلم جج کا نکاح فسخ کردینا غیر معتبر ہے اور عورت اس کو فسخ سمجھ کر کسی دوسرے مرد سے اپنا نکاح کرلیتی ہے تو یہ ناجائز اور حرام ہوگا۔

(۵) وہ مسلمان جج اور قاضی جو غیر اسلامی حکومت کی طرف سے مسلمانوں کے مسائل کو حل کرنے کے پابند بنائے گئے ہیں اور وہ اپنے عمومی فرائض منصبی کے تحت اس کام کو انجام دیتے ہیں تو اس کو مسلم جج اور قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے، چنانچہ امداد الفتاویٰ (۳/ ۲۲۷ کتاب القضاء) میں یہ جواب اس طرح سے موجود ہے:

''قاضی آں کہ برائے فصل خصومات حاکم ساختہ شود برائے عموم نفاذ احکامش وطریق ست نویست از سلطان گو کافر باشد درین ملک آن احکام کہ برائے ایں غرض از سرکار مامور کردہ می شوند، اگر مسلمان باشد در حکم قضاۃ ہشتہ''

(وہ قاضی جو جھگڑوں کو مٹانے کے لئے اور مسلمانوں کے عمومی احکام وغیرہ کی نفاذ کے لئے بنائے گئے ہوں تو اس کو تولیت حاصل ہے، اگر چہ کافر بادشاہ کی طرف سے ہو اور اسی طرح سرکار کے طرف سے مامور کردہ مسلمان مسلمانوں کے لئے فیصلہ کرے تو وہ قضاء کے حکم میں ہوگا)۔

''وفی الدر المختار: ویجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو کافرًا ذکرہ مسکین وغیرہ''۔

(جائز اور صحیح ہے قاضی بنانا بادشاہ کی طرف سے بادشاہ عادل ہو یا ظالم یہاں تک کہ اگر بادشاہ کافر بھی ہو تو اس کا قاضی مقرر کرنا درست ہے)

(حوالہ الدر المختار کتاب القاضی)۔

غیر مسلم عدالت کے ذریعہ طلاق کا شرعی حکم

مولانا افتخار احمد مفتاحی[1]

طلاق حق شرعی ہے جو شوہر کو حاصل ہوتا ہے، اس لئے شوہر کو چاہئے کہ اگر حالات سخت پریشان کن ہیں اور ازدواجی زندگی خوشگوار گزرنے کا امکان نہیں ہے تو اپنی بیوی کو از خود طلاق دے دے اور اگر طلاق از خود دینے میں کچھ دشواری پیدا ہونے کا امکان ہے تو اپنی بیوی یا اپنے کسی ولی یا جماعت المسلمین کو یہ حق سپرد کردے، غیر مسلم عدالت کو اپنا حق شرعی تفویض نہ کرے، اس لئے کہ غیر مسلم عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد بھی طلاق وفرقت کا فیصلہ کردے گی تو بھی وہ شرعاً معتبر نہیں ہوگا (الحیلۃ الناجزہ)۔

"لایتخذ المؤمنون الکفرین أولیاء من دون المومنین"۔

اس لئے میری رائے یہ ہے کہ کسی شوہر کو اپنا حق شرعی غیر مسلم عدالت کو سپرد کرنے سے روکا جائے باوجود اس کے اگر شوہر غیر مسلم عدالت میں یہ درخواست دیتا ہے کہ میرے رشتۂ ازدواج کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے اور اس کے بعد عدالت ضابطہ کی کارروائی کرنے کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کردیتی ہے تو بھی غیر مسلم عدالت کے اس فیصلہ کا اعتبار نہ کیا جائے۔

شریعت نے جہاں سخت مجبور کن حالات میں شوہر کو طلاق کا حق دیا ہے وہیں یہ حق عورت کو بھی خلع کی شکل میں مرحمت کیا ہے اور یہ بات بھی اپنی جگہ محقق ہے کہ طلاق دینے کا حق شوہر ہی کو حاصل ہے، ہاں اگر شوہر اپنا حق کسی دوسرے کو دیدے تو نیابت میں اسے یہ حق حاصل ہوجاتا ہے، لیکن اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کے حقوق کی رعایت بھی نہیں کرتا اور نہ ہی اسے طلاق دیکر اپنی زوجیت سے علیحدہ کرتا ہے، عورت مجبور ہوکر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتی ہے کہ میرا رشتۂ نکاح ختم کردیا جائے عدالت شوہر کو بلاکر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا وہ تم کو منظور کرنا ہوگا اور کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ عدالت کی طرف سے صادر کردیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں عرض ہے کہ غیر مسلم عدالت کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ شوہر کے حق طلاق کو بالجبر سلب کرے اور جدائیگی کا فیصلہ کردے، اولاً تو اسلامی نقطۂ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا "لأن الکافر لیس بأهل للقضاء علی المسلم" اور نہ ہی غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعی معاملات میں مسلمانوں کے حق میں معتبر ہے: "لایتخذ المؤمنون الکفرین أولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذالك فلیس من الله فی شیٔ إلا ان تتقوا منهم تقاة" (آل عمران)۔

اس لئے عورت کو چاہئے کہ اولاً خلع کرانے کی کوشش کرے شوہر کو روپیہ، پیسہ کا لالچ دیکر خلع پر راضی کرے یا مہر کی ادائیگی شوہر کے ذمہ باقی ہو تو شوہر سے کہہ دے کہ آپ مجھے خلع دے دیجئے، میں مہر کو معاف کردوں گی، اگر شوہر راضی ہوجاتا ہے تو فبہا ورنہ عورت اپنا معاملہ شرعی قاضی یا مسلمان حاکم اور جہاں یہ میسر نہ ہو تو جماعت المسلمین (مسلمان پنچایت جس میں تجربہ کار عالم بھی ہو، یا عالم کی رائے کے مطابق عمل ہوتا ہو) کے سامنے پیش کرے غیر اسلامی عدالت میں اپنا شرعی معاملہ لے جانا یہ مذہب سے دوری کی علامت ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ صورت مسئولہ میں عورت نے نامناسب اقدام کیا ہے، عورت کو چاہئے تھا کہ پہلے خلع کی کوشش کرتی ہوسکتا تھا کہ شوہر مال کے دام میں آکر بیوی کو بطور خلع جدا کرنے پر راضی ہوجاتا، بصورت دیگر عورت جماعت المسلمین کی طرف رجوع کرتی لیکن عورت نے ان راستوں

---

[1] استاذ جامعہ مفتاح العلوم مئو۔

کو چھوڑ کر غیر اسلامی عدالت کی طرف رجوع کیا جو کسی طرح درست نہیں تھا۔

البتہ عدالت کا شوہر سے بالجبر دستخط لینا درست نہیں ہے اور نہ ہی اس کا اعتبار ہوگا، اس لئے کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ غیر اسلامی عدالت کی طرف سے صادر کرنا شرعاً معتبر نہیں ہونا چاہئے۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آیا تو مگر دستخط وتفویض پر تیار نہیں ہوا۔ اس سے یہ بات سمجھ میں آ گئی کہ شوہر طلاق دینا نہیں چاہتا اسی وجہ سے نہ اس نے کسی تحریر پر دستخط کیا نہ خود طلاق نامہ لکھا اور نہ زبانی طلاق دی اور عدالت نے حالات کا جائزہ لیکر تفریق کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ شرعی اعتبار سے غیر معتبر ہے اور اس فیصلہ سے نہ نکاح فسخ ہوگا اور نہ عورت پر طلاق واقع ہوگی، عورت کو چاہئے تھا کہ شوہر کو خلع پر آمادہ کرتی بصورت دیگر اس قسم کے مقدمات کے فیصلہ کا حق شرعی قاضی کو ہوتا ہے اور جہاں شرعی قاضی نہ ہوں جماعت المسلمین کو فیصلہ کا حق ہوتا ہے؟ قاضی یا جماعت المسلمین کے پاس اس معاملہ کو پیش کرتی لیکن اس کے باوجود عورت نے غیر اسلامی عدالت کا دروازہ کھٹکھٹایا جبکہ غیر اسلامی عدالت کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوتا، اس لئے غیر اسلامی عدالت نے عورت کی درخواست پر اگر فسخ کا فیصلہ کر دیا تو شرعاً معتبر نہیں ہونا چاہئے۔

۴- اسلامی قانون کے مطابق اگر شوہر بیوی کو نہ اچھائی سے رکھتا ہے اور نہ ہی اسے طلاق دیکر جدا کرتا ہے تو قاضی کو حق ہے کہ حالات کا جائزہ لیکر فسخ نکاح کا فیصلہ کر دے، لیکن فسخ نکاح کے لئے قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے اور جہاں قاضی شرعی نہیں ان میں وہ حکام جج مجسٹریٹ وغیرہ جو گورنمنٹ کی طرف سے اس قسم میں فیصلہ کا اختیار رکھتے ہیں اگر وہ مسلمان ہوں اور شرعی قاعدہ کے موافق فیصلہ کریں تو ان کا فیصلہ قضاء قاضی کے قائم مقام ہوتا ہے، خلاصۂ کلام یہ کہ جج اگر چہ غیر مسلم حکومت وغیر مسلم عدالت کا ہے مگر مسلمان ہے تو اس کا فیصلہ معتبر ہونا چاہئے۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا مسئلہ

مولانا محمد ذکاء اللہ شبلی، اندور

۱- زوج اگر خود اپنی رضا وخوشی سے طلاق کا اختیار کسی غیر مسلم جج کو تفویض کردے اور جج اسکی طرف سے طلاق دیدے تو یہ طلاق میرے نزدیک نافذ اور واقع ہوگی اور یہ طریقہ صحیح و درست ہوگا۔

۲، ۳- البتہ دوسری وتیسری صورت میں غیر مسلم جج کا فیصلہ شرعاً نافذ نہ ہوگا۔

۴- حالات حاضرہ میں بالخصوص ایسے غیر مسلم ممالک جہاں شرعی قضاء کا نظام نہ ہو غیر مسلم عدالت کے ''مسلم جج'' کو مسلم حاکم اور قاضی کی حیثیت دی جاسکتی ہے اور اس کا تفریق وفسخ نکاح کا فیصلہ نافذ اور قابل اعتبار ہوگا؟

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق کا فیصلہ

مفتی محمد حنیف [1]

شریعت اسلامیہ نے رشتہ نکاح کو ختم کرنے کا حق شوہر کو ہی دیا ہے، شوہر کے ماسوا کسی کو یہ حق نہیں دیا، اگر کسی کو یہ حق ہوتا ہے تو شوہر کے نیابت ہی میں ہوتا ہے یہ نیابت وکیل کی بھی ہوسکتی ہے اور کبھی حاکم وحکم کو بھی یہ حق حاصل ہوتا ہے، لیکن اس زمانہ میں جس طرح شوہر کو طلاق کا حق حاصل ہے اسی طرح بہت سے ممالک میں عورت کو بھی یہ حق حاصل ہے اور وہاں کے عدالت کے ذریعہ یہ کارروائی کی جاتی ہے جس کے جج عموماً غیر مسلم ہوتے ہیں اور یہ کارروائی کبھی شوہر کی رضامندی سے کی جاتی ہے اور جدائیگی کردی جاتی ہے اور کبھی صرف عورت کی درخواست سے شوہر کی رضامندی کے بغیر دونوں کے درمیان جدائی کا فیصلہ کردیا جاتا ہے، تو کیا شریعت میں اس کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟ اس کو سمجھنے کے لئے پہلے قاضی کے اوصاف معلوم کرلئے جائیں تو مسئلہ کی تہہ تک پہنچنے میں بصیرت حاصل ہوگی۔

قاضی کے اوصاف:

قاضی کی اہمیت کیلئے چند چیزیں ضروری اور لازمی ہیں اس کا مسلمان ہونا، مکلف ہونا، عاقل اور بالغ ہونا، آزاد ہونا، وہ اندھا نہ ہو، بہرا نہ ہو، گونگا نہ ہو، اور نہ ہی محدود فی القذف ہو، خلاصہ یہ کہ قاضی شہادت کا اہل ہو اور کچھ چیزیں ایسی ہیں کہ اگر وہ پائی جاتی ہیں تو ترجیح کا سبب بنتی ہیں البتہ ان میں کمی آنے سے قضاء کی اہلیت سے خارج نہیں ہوتا۔

(۱) اہل الرائے ہونا، (۲) عدالت کا ہونا۔

دوسری بات یہ ہے کہ وہ سلطان یا امیر جس کی طرف سے عہدۂ قضاء سپرد ہوا ہے اس کا عادل ہونا، اہل الرائے ہونا، شریعت کے اصول وفروع سے واقف ہونا اور اسکا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اگر ظالم یا فاسق ہے یا کافر ہے تو بھی وہ کسی کو عہدۂ قضاء سپرد کرسکتا ہے اور قاضی کے لئے اس عہدہ کو قبول کرنا جائز ہے۔

''ولاتصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة كذا في الهداية من الاسلام والتكليف والحرية وكونه غير أعمى ولا محدودا في القذف ولا أصم ولا أخرس ... ويكون من أهل الاجتهاد والصحيح أن أهلية الاجتهاد شرط الأولوية حتى لو قلد جاهل وقضى هذا الجاهل بفتوى غيره يجوز كذا في الملتقط ... وكذالك العدالة عندنا ليست بشرط في جواز التقليد لكنها شرط الكمال فيجوز تقليد الفاسق وتنفذ قضاياه إذا لم يجاوز فيها حد الشرع ... ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ولكن إنما يجوز القضاء من السلطان الجائر إذا كان يمكنه من القضاء بحق ... ولا يجوز طاعته في الجور وذكر في المتقط والإسلام ليس بشرط فيه أي في السلطان الذي يقلد كذا في التاتارخانية (عالمگیری ۳/ ۳۰۷)، ويجوز تقليد القضاء من السلطان العادل والجائر ولو كافرا'' (الدر المختار مع رد المحتار كتاب القضاء جلد نمبر ۵)۔

البتہ جہاں قاضی یا جج مسلمان نہ ہو تو وہاں مسلمانوں کی پنچایت کو بھی نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے یعنی قاضی کے حکم میں ہوتا ہے، شرط یہ ہے کہ فیصلہ شریعت کے موافق ہو (حاشیہ کفایت المفتی جلد نمبر ۶ صفحہ نمبر ۱۶۷)۔

---

[1] جامعہ اسلامیہ عربیہ کاشف العلوم ایجوکیشن ٹرسٹ۔

وکیل کے اوصاف:

وکیل ہر وہ شخص ہوسکتا ہے جو عقل رکھتا ہو یعنی نفع ونقصان کو پہچانتا ہو اور جس چیز کا وہ وکیل ہوا ہے اس سلسلہ میں قصد وارادہ بھی متحقق ہو۔

''ویشترط أن یکون الوکیل ممن یعقل العقد ویقصد لأنه یقوم مقام المؤکل فی العبارة فیشترط أن یکون من أهل العبارة'' (هدایه ثالث صفحه نمبر ۱۷۹)۔

نیز وکیل کیلئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔

''إذا وکل المسلم أو الذمی حربیا مستأمنا فی دار الاسلام بخصومة أو بیع أو غیر ذالك جاز ... ویجوز وکالة المرتد بأن وکل المسلم مرتدا وکذا لو کان مسلما وقت التوکیل ثم ارتد فهو علی وکالته إلا أن یلحق بدار الحرب فتبطل الوکالة'' (عالمگیری جلد نمبر ۳، صفحه نمبر ۵۶۳)۔

اس وضاحت کے بعد صورت مسئلہ کی توضیح کی جاتی ہے: (۱) کہ اگر مسلمان مرد طلاق کے لئے مقدمہ دائر کرتا ہے اور کورٹ کا غیر مسلم جج قانونی کاروائی کے بعد دونوں کے درمیان جدائیگی کردیتا ہے تو اب اس فیصلہ کے مطابق اسلامی اعتبار سے طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ شریعت اسلامی نے طلاق کا حق مرد کو دیا ہے اور مرد اپنے مقدمہ کے ذریعہ کورٹ کے جج کو وکیل بناتا ہے کہ وہ اسکا وکیل بن کر اس کا نکاح فسخ کردے، اس صورت میں نکاح ٹوٹ جائے گا اور شرعا طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ غیر مسلم کو وکیل بنا کر اس طرح کا کام کرانا درست ہے۔

۲- اگر عورت مقدمہ دائر کرتی ہے اور طلاق کا مطالبہ کرتی ہے تو اب اگر شوہر عورت کے مطالبہ طلاق کو قبول کرلے تو اگرچہ شوہر نے پہلے طلاق نہیں دی تھی اس کے باوجود حسب قاعدہ المرء یؤخذ باقرارہ اور حسب ضابطہ کہ عاقل، بالغ، مسلمان کے قول وفعل کو مهما امکن کے درجہ میں محمل صحیح اور حسن پر محمول کیا جائے گا، لہٰذا بطریق اقتضاء النص اس قبول شوہر کو ایقاع طلاق قرار دے کر محض ایک طلاق کے وقوع کا حکم کیا جائے گا۔

۳- عورت کی درخواست کے بعد شوہر عدالت میں آیا لیکن اس نے عورت کے دعوی طلاق کو منظور نہیں کیا تو اگر عدالت شوہر سے ایقاع کے الفاظ کہلوائے خواہ جبر واکراہ کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ احنافؒ کے نزدیک مکرہ کی طلاق واقع ہے، وطلاق المکره واقع (الهدایة /۳۵۸)

اور ایسی صورت میں عورت کسی شرعی پنچایت میں طلاق حاصل کرنے اور اسکے ذریعہ تفریق حاصل کرنے کی محتاج نہ ہوگی، البتہ اگر ایقاع طلاق کے الفاظ کہلوائے بغیر محض عیسائی یا کسی غیر مسلم جج کے تفریق کردینے سے طلاق واقع نہ ہوگی اور نہ ہی تفریق واقع ہوگی تو اگر اس صورت میں واقعی شوہر نان ونفقہ نہیں دیتا اور کھلم کھلا ظلم کرتا ہے اور طلاق شرعی دیکر آزاد بھی نہیں کرتا تو اس صورت میں عورت مسلم شرعی پنچایت کی طرف سے شرعی تفریق یا طلاق لینے کی محتاج ہوگی۔

۴- جی ہاں غیر مسلم کی عدالت میں اگر مسلمان جج ہے اور وہ شریعت کے مطابق فیصلہ کردے تو اس کا اعتبار ہوگا، کیونکہ مقلد کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے:

''والاسلام لیس بشرط فیه'' (عالمگیری جلد نمبر ۳، صفحه نمبر ۳۰۷)۔

۵- غیر مسلم عدالتیں اور حکام عقائد اور اصول اسلام کے حدود وقیود میں رہ کر اگر فیصلہ کرتے ہیں تو مسلمانوں کے معاملات میں ان کے فیصلے کا اعتبار ہوتا ہے، عقائد، عبادت، معاملات، معاشرت، اخلاق کے بابت اصول اسلام کے خلاف غیر مسلم حکام اور عدالت کے فیصلے کا اعتبار نہیں ہوگا، مذہبی رواداری کا پورا پورا پاس ولحاظ مسلمان کے لئے بہت ضروری ہے۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک کی عدالتوں میں تفریق کا فیصلہ شریعت کی نظر میں

مفتی محمد ارشد فاروقی [1]

اسلامی نظام حکومت دنیا میں رائج نہ ہونے کے باعث انسان زندگی گزارنے کا نظام اپنے دماغ کے تخیلات ومفروضے کے مطابق بناتا ہے اور آئے دن اس میں تبدیلی کرتا ہے، تاریخ انسانیت ابدی قانون، مکمل لائحہ عمل اور مستقل نظام زندگی پیش کرنے سے قاصر ہے۔

ساری انسانیت کی فلاح وبہبود اور میپ روٹ صرف دین الٰہی ہے، اسی نے انسان کی تخلیق کی، وہی اس کے نظام سے اس کی فطرت سے واقف ہے۔

وهو اللطيف الخبير۔

اس حقیقت کا تقاضا ہے کہ امت مسلمہ نظام اسلامی کو خود اپنے اوپر نافذ کر کے دنیا کے سامنے نمونہ پیش کرے اور دنیا کو یقین دلائے کہ اس سے بہتر کوئی نیا عالمی نظام نہیں ہوسکتا اور دعوتی سرگرمیوں کا بار بار جائزہ لیا جائے، امت کے کاندھوں پر اصل ذمہ داری انسانیت کی رہنمائی کرنی ہے۔

جب اسلامی تعلیمات حیات کے ہر شعبے کو حاوی ہوگی تو عائلی معاشرتی زندگی کی مشکلات بہ سہولت حل ہوں گی اور سارے فیصلے اسلامی عدالتوں کے ذریعے ہو کر انصاف وعدل سے دنیا بھرے گی۔

لیکن جب تک نسیم صبح کے تازہ جھونکے مشام جاں نہیں بنتے بادسموم کی حرارت ومرارت برداشت کرتے ہوئے فقہ الاولویات کے پیش نظر حکمت عملی سے کام لینا فقہاء امت کا شیوہ ہے۔

موجودہ حالات میں ہر غیر مسلم ملک میں آباد مسلم اقلیت کے سربراہ علماء ودانشوروں اور سیاست میں سرگرم مسلمانوں کی یہ کوشش ہونی چاہئے کہ انہیں اس ملک میں "مسلم پرسنل لا" کو تحفظ حاصل ہو اس مقصد کے حصول کے لئے تمام ممکنہ ذرائع کا استعمال کیا جانا چاہئے۔

سوالات کے جوابات:

۱- شوہر غیر مسلم عدالت میں درخواست دیتا ہے کہ وہ رشتۂ ازدواج کو ختم کرنا چاہتا ہے لہٰذا اس کے حق میں رشتے کے انقطاع کا فیصلہ کردیا جائے، عدالت ضابطہ کی کاروائی کے بعد طلاق وفرقت کا فیصلہ کرتی ہے، اس صورت کا کیا حکم ہوگا اور کیا اس درخواست کو تفویض وتحکیم مانا جاسکتا ہے اور اسی بنیاد پر غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر ہوگا؟

اس صورت کو اگر اس پس منظر میں دیکھا جائے کہ شوہر طلاق دینے پر آمادہ ہے اور وہ اپنے ملکی قانون کے بعض نتائج سے بچنا چاہتا ہے، اس لئے وہ اپنے طور پر طلاق تو دے چکا ہے لیکن عدالت کے سامنے وہاں کے ضابطے کا پابند رہ کر درخواست گزار ہوتا ہے۔ تو مسئلہ بالکل واضح ہے، شوہر نے خود طلاق دی البتہ اس کا رجسٹریشن اس نے عدالت کی کارروائی کے ذریعہ کرادیا۔

اسلام نے شوہر کو طلاق کا اختیار دیا ہے اس کا استعمال ہی رشتہ نکاح کو ختم کرتا ہے، اس لئے شوہر کی طرف سے فرقت وجدائی اور نکاح کے رشتے کے خاتمے کی درخواست بے معنی ہے صرف ملکی نظام ظاہری رسم کی تکمیل ہے۔

اس صورت کو تحکیم نہیں قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ ان معاملات میں کافر جج نہیں بن سکتا، المرغینانی لکھتے ہیں:

"ولا یجوز تحکیم الکافر" (کافر کو فیصل بنانا درست نہیں ہے) (باب التحکیم کتاب ادب القاضی الهدایہ ۳/ ۱۴۴)۔

[1] صدر شعبہ افتاء جامعۃ الامام محمد انور دیوبند۔

اگر شوہر نے سوال میں بیان کردہ شکل میں صرف درخواست برائے انقطاع نکاح دی ہے اور کافر جج نے فرقت کا فیصلہ کیا تو شرعی اعتبار سے یہ فیصلہ معتبر نہیں ہوگا۔

لیکن ملکی حالات وقوانین کے پیش نظر مسلم تنظیموں یا علماء کی ذمہ داری ہوگی کہ ایسے عدالتی فیصلوں پر نظر رکھیں اور اس صورت میں شوہر سے طلاق دلوائیں تا کہ شرعی طور پر یہ دونوں اجنبی ہوجائیں اور اس کشمکش کے شکار نہ رہیں کہ عدالت کے فیصلے سے طلاق نہ پڑنے کی وجہ سے رشتہ قائم ہے اور عدالت کی نظر میں نہیں، اس لئے مفاسد سے بچانے کے لئے اس طرح کے اقدام کی فوری ضرورت ہے۔

۲- عورت نے عدالت میں درخواست دی کہ رشتہ نکاح ختم کیا جائے، عدالت شوہر کو بلا کر اس سے دستخط لیتی ہے کہ جو فیصلہ ہوگا منظور ہوگا۔ پھر عدالتی کارروائی کے بعد علاحدگی کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اس صورت حال کا کیا حکم ہوگا۔ شوہر کے دستخط کی کیا حیثیت ہوگی؟

اس صورت میں عدالت کی طرف سے علاحدگی کا فیصلہ زوجین کے حق میں غیر معتبر ہوگا شوہر کی سادے کاغذ یا جو فیصلہ ہوگا کے مضمون پر دستخط سے طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ طلاق نامہ لکھنے یا لکھانے اور طلاق نامہ کے مضمون کو پڑھنے یا سننے کے بعد اپنی مرضی سے دستخط کرنے کی صورت ہی میں طلاق معتبر ہوتی ہے، ''لأن الکتابة أقیمت مقام العبارة باعتبار الحاجة'' (بے شک تحریر تلفظ کا کام بہ وقت ضرورت کرتی ہے) (مطلب فی المسائل - رد المحتار علی الدر المختار ۱/ ۵۷۹)۔

عدالت کی طرف سے جو کاغذ پیش کیا گیا کہ شوہر اس پر دستخط کردے اسے کسی صورت میں طلاق نامہ نہیں قرار دیا جاسکتا۔

پھر جج کا یہ کہنا کہ جو کارروائی کی جائے گی اسے قبول کرنا ضروری ہوگا۔ تو اس عدالت کے کافر جج کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے اور شریعت کی اصطلاح میں وہ اس کا اہل نہیں ہے۔

اس طرح کے حالات کے شکار جوڑوں کو عدالتی فیصلے کے بعد مقامی شرعی اتھارٹی سے رجوع کرنا ضروری ہے تا کہ شریعت کے صریح احکام کی خلاف ورزی سے بچ سکیں اور وہ شرعی اتھارٹی شوہر سے طلاق دلانے کی کوشش اس صورت میں کرے جب ازدواجی زندگی کا نباہ مشکل ہوجائے۔

یا مسلمان عدالتوں میں اسلامی عائلی قوانین سے واقف مسلم جج کے تقرر کا مطالبہ کریں اور ایسے تنازعات کے لئے وہ فیصل کا کام کرے تو یہ عدالتی کارروائی درست تسلیم کی جائے گی اور اسے جزوی قاضی یا حکم کی حیثیت حاصل ہوگی۔

۳- عورت نے عدالت میں درخواست دی شوہر عدالت میں نہیں آیا یا آیا مگر دستخط پر تیار نہیں ہوا عدالت نے تفریق کردی۔ شوہر کی طرف سے کوئی آمادگی نہیں ہے؟

عورت نے یک طرفہ عدالت میں درخواست دے کر تفریق وعلاحدگی کا مطالبہ کیا اور عدالت نے شوہر کو بلایا پر وہ نہیں آیا پھر عدالت نے کارروائی کرتے ہوئے تفریق کا فیصلہ سنادیا۔ یہ فیصلہ شوہر اور بیوی کے رشتۂ نکاح پر قطعی اثر انداز نہیں ہوگا۔ شوہر نے طلاق نہیں دیا، اس لئے بندھن نہیں ٹوٹا۔

غیر مسلم عدالت کا غیر مسلم جج قاضی یا حکم کی اہلیت نہیں رکھتا، اس لئے اسے تفریق یا فسخ کا حق حاصل نہیں۔

''والنکاح لا ینقطع إلا بالطلاق أو الفسخ والتفریق من أهله'' (خلاصة البحر والفتح ورد المحتار علی الدر المختار)۔

اس مسئلے کو مقامی شرعی اتھارٹی سلجھائے زوجین کو جمع کرکے شرعی حل تک پہنچے۔

۴- اگر غیر مسلم حکومت کی عدالت میں مسلم جج متعین ہے اور وہ مسلم مسائل کے تصفیے پر مامور ہے اور مسلم پرسنل لا سے واقف بھی ہے، اگر وہ فسخ وتفریق کے فیصلے شرعی تعلیمات کے مطابق کرتا ہے تو اس کا فیصلہ بطور ''حکم'' یا جزوی قاضی معتبر ہوگا۔

۵- یہ سوال تو تفصیل طلب ہے اصولی بات یہ ہے کہ دینی امور بہ شمول مسلم پرسنل لا میں غیر مسلم عدالتوں اور حکومتوں کا فیصلہ حکمت عملی سے ٹالا جائے تدین میں گوارہ نہیں تمدن میں استخارہ نہیں۔

☆☆☆

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا ریاض احمد قاسمی[1]

۱- اسلامی قانون کے مطابق غیر مسلم جج کا کیا ہوا فیصلہ مسلمان فریقین کے حق میں ضرورۃً معتبر ہوگا، آج ہندوستان اور اس طرح کے دوسرے ممالک میں مسلمان اسی اصول پر عمل پیرا ہیں، دراصل دنیا میں جب سے جمہوری نظام رائج ہوا ہے، اسی وقت سے اسلامی عدالت اور مسلمان قاضی کے بجائے جمہوری عدالت اور غیر مسلم جج کے فیصلے مسلمانوں کے لئے مشکلات پیدا کرتے رہے ہیں، لیکن چونکہ مسلمان بھی اسی جمہوری نظام کا ایک حصہ ہیں، اس لئے انہوں نے ''مالا یدرک کلہ، لایترک کلہ'' کے تحت اپنا یہ حق تو تسلیم کرالیا کہ مسلم فریقین کے عائلی مسائل میں اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، لیکن اس کے لئے عدالت اسلامی ہوگی، اور قاضی بھی مسلمان ہوگا، یہ نہ ہوسکتا تھا نہ ہوا، یہ ہے وہ اضطرار اور مجبوری کی حالت، جس میں غیر مسلم عدالت کا فیصلہ ایک مسلمان کے حق میں معتبر مان لیا گیا۔

پس صورت مذکورہ میں چونکہ شوہر نے خود درخواست دی ہے، اس لئے یہ درخواست ''تفویض طلاق'' ہوگی اور اس پر غیر مسلم جج کا فیصلہ طلاق معتبر ہوگا، بشرطیکہ ضابطے کی کاروائی اسلامی قانون کے مطابق کی گئی ہو۔

۲- شوہر کے دستخط کی حیثیت یہ ہوگی کہ اسلامی قانون کے مطابق جو فیصلہ ہوگا، وہ مجھے منظور ہوگا، میں اس پر راضی ہوں، لہذا اگر عدالت نے اسلامی قانون کے مطابق وجوہ تفریق میں سے کسی وجہ کی بنا پر علاحدگی کا فیصلہ کیا، تو علاحدگی واقع ہوجائے گی، ورنہ محض عورت کے مطالبے پر علاحدگی کا فیصلہ کیا گیا، تو یہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا۔

۳- عورت اگر واقعی مظلوم ہے اور وجوہ تفریق میں سے کوئی وجہ موجود ہے، جس کی بنا پر اسلامی قانون کے مطابق کارروائی مکمل کر کے تفریق کا فیصلہ عدالت نے کیا ہے، تو وہ فیصلہ مسلمان شوہر کے حق میں نافذ ہوگا، خواہ وہ اس پر آمادہ نہ ہو، اس لئے کہ یہ ضرورت اور اضطرار کی حالت ہے اور فقہاء نے قاضی یا حکم کے مسلمان ہونے کی جو شرط لکھی ہے، وہ اسلامی نظام حکومت کی صورت میں ہے، اس فرق کے لئے ملکی اور مدنی زندگی کے معاشرتی احوال و واقعات رہنمائی کرتے ہیں۔

۴- جمہوری نظام حکومت میں قاضی بنانے والی حکومت، یا خود قاضی کے بجائے اس فیصلے کو دیکھا جائے گا، جو قاضی نے دیا ہے، اگر وہ فیصلہ فرقت، وجوہ تفریق میں سے کسی وجہ کی بنیاد پر اسلامی قانون کے مطابق دیا گیا ہے، تو معتبر ہوگا ورنہ نہیں، اس باب میں قاضی کے مسلمان ہونے کا کوئی خاص فائدہ نہیں ہے، کیونکہ بہر حال وہ ملکی قانون اور ارباب حکومت کے وضع کئے ہوئے قوانین کا پابند ہے۔

☆☆☆

[1] استاذ، جامعہ رحمانی خانقاہ، مونگیر۔

غیر مسلم عدالتوں کے ذریعہ دی گئی طلاق کا مسئلہ

سید عبد الحفیظ الحجاوی

اس سوال کے جواب سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس پر غور کرلیا جائے کہ عقد نکاح بھی شرعی اعتبار سے صحیح منعقد ہوا ہے یا نہیں؟ تا کہ یہ سمجھ لیا جائے کہ دونوں کے درمیان رشتہ صحیح قائم ہوا ہے اور وہ جو طلاق دے گا تو طلاق صحیح طریقے پر اپنے محل میں واقع ہوگی۔ اس طرح اس مسئلہ کی پانچ شکلیں بنتی ہیں:

پہلی شکل:

شوہر نے صراحت کے ساتھ طلاق کا تلفظ نہیں کیا، تو ایسی صورت میں غیر مسلم جج کے لئے عدالت سے اس شوہر کے خلاف طلاق کا حکم صادر کرنا جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (سورہ نساء: ۱۴۱)۔

دوسری شکل:

غیر مسلم جج کو شوہر نے طلاق کا حق سپرد کر دیا تو وقوع طلاق کے لئے ضروری ہوگا کہ شوہر خود پہلے طلاق کا تلفظ کرے، اس لئے کہ وہی طلاق کا مالک ہے اور اسی کے صریح الفاظ طلاق سے طلاق واقع ہوگی، غیر مسلم جج کے حکم سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔

تیسری شکل:

توکیل وتفویض کے ختم ہونے کے بعد غیر مسلم عدالت کے لئے قطعی اس کی گنجائش نہیں ہوگی کہ وہ مسلم شوہر کی طرف سے طلاق دیدے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا" (سورہ نساء: ۱۴۱)،

اور اگر شوہر کے خلاف طلاق کا فیصلہ کردے تو یہ فیصلہ محض جبراً اس کو اقرار کروانے اور فرمانبردار بنانے کے مرادف ہوگا۔

چوتھی شکل:

اگر غیر مسلم عدالت میں مسلم جج ہو تو ظاہر بات ہے کہ وہ ملکی قانون کی پاسداری بھی کرے گا اور پابند بھی ہوگا، اور آپ جانتے ہیں کہ قضاۃ تین طرح کے ہوتے ہیں جس میں سے ایک جنت میں اور دو جہنم میں ہوں گے اور وہ بھی اسلامی قانون کے تحت فیصلے کرنے والے ہوں گے، تو پھر غیر اسلامی قانون کے تحت فیصلے صادر کرنے والے ججوں کیا حال ہوگا؟

پانچویں شکل:

ممکن ہے کہ غیر اسلامی عدالتوں کے ذریعہ صادر ہونے والے فیصلے کی حیثیت اقرار طلاق کی ہوگی یا اس کی حیثیت شقاق ونزاع کے معاملہ میں بینہ کی ہوگی، بہر صورت اسے پرسنل لاء اور احوال شخصیہ کے پس منظر میں دیکھا جانا چاہئے۔

☆☆☆

غیر مسلم ملکوں میں بذریعہ عدالت طلاق کا شرعی حکم

مولانا نثار احمد گودھروی[1]

حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں کہ اگر کسی جگہ فیصلہ کنندہ حاکم غیر مسلم ہو تو اس کا فیصلہ بالکل غیر معتبر ہے، اس کے حکم سے فسخ وغیرہ ہرگز نہیں ہوسکتا:

''لأن الکافر لیس بأھل للقضاء علی المسلم کما ھو مصرح فی جمیع الکتب''۔

حتی کہ اگر روداد مقدمہ غیر مسلم مرتب کرے اور مسلمان حاکم فیصلہ کرے یا بالعکس تب بھی فیصلہ نافذ نہ ہوگا، اسی طرح کسی مقدمہ کی سماعت تو مسلمان حاکم نے کی لیکن تفریق سے قبل غیر مسلم حاکم آ گیا اور اس نے تفریق کردی یا بالعکس تو وہ تفریق نہ ہوگی اور اگر فیصلہ کسی جماعت کے سپرد کیا جائے اور چند اشخاص کی کمیٹی میں ان سب ارکان کا مسلمان ہونا شرط ہے کوئی غیر مسلم جج اور مجسٹریٹ بھی اس کا رکن ہو تو شرعاً اس جماعت کا فیصلہ کسی طرح معتبر نہیں ایسے فیصلہ سے تفریق وغیرہ ہرگز صحیح نہ ہوگی، غیر مسلم ممالک میں اگر حاکم مسلمان نہ ہو یا حاکم قواعد شرعیہ کے مطابق فیصلہ نہ کرتا ہو تو عورت کی علاحدگی کے لئے بغیر خاوند کی طلاق کے کوئی صورت نہیں ہے، حتی الامکان لازم ہے کہ خلع وغیرہ کے ذریعہ تفریق عمل میں لائی جائے، لیکن مجبوری کی صورت میں مسلمانوں کی پنچایت میں معاملہ پیش کرنے کی گنجائش ہے، کیونکہ مالکیہ کے مذہب میں قاضی نہ ہونے کی حالت میں یہ صورت بھی جائز ہے کہ محلہ کے دیندار مسلمانوں کی ایک جماعت جس کی تعداد کم از کم تین ہو پنچایت کرے اور واقعہ کی تحقیق کر کے شریعت کے موافق حکم کردے یہ بھی قضائے قاضی کے قائم مقام ہوجاتا ہے، لہٰذا غیر مسلم ممالک میں اگر عدالت کے ذریعہ طلاق دلوائی جائے اور مجبوراً ایسا کرنا پڑتا ہے تو عدالت کے باہر شرعی طریقہ سے دوبارہ معاملہ کرلیا جائے۔

☆☆☆

---

[1] دارالافتاء جامعہ رحمانیہ، گودھرا۔

چوتھا باب: اختتامی امور

مناقشہ:

غیر مسلم ممالک میں عدالت کے ذریعہ طلاق

مولانا قاری عبداللہ سلیم، شکاگو امریکہ:

یہ اجتماع ایسے حضرات کا اجتماع ہے جن کے بارے میں امید یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فیصلہ خیر کا ہے، کیونکہ حدیث میں فرمایا گیا ہے: "من یرد اللہ بہ خیرًا یفقھہ فی الدین" جن کو دین میں تفقہ اور بصیرت فقہی حاصل ہو تو یہ سمجھا جائیگا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس فرد کے لیے خیر کا فیصلہ فرمایا ہے، ماشاء اللہ یہاں تو سب اہل خیر جمع ہیں، جہاں تک فقہ اکیڈمی کا تعلق ہے میں آج سے تقریبًا ۲۸ سال پہلے جب امریکہ گیا، اس وقت اس ملک میں کچھ حالات ایسے تھے کہ بعض بنیادی اہم تعلیمی ادارے کچھ ابتلاء کا شکار تھے، پریشانیاں تھیں، تشویش تھی۔ اس وقت میرے قلب ودماغ پر کچھ بوجھ تھا اور ایسا خیال آرہا تھا کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ وہ قافلۂ علم جو مدینہ طیبہ زادہا اللہ شرفا سے روانہ ہوا اور بغداد وخراسان اور سمرقند و بخارا ہوتے ہوئے دلی پہنچا اور دلی سے دیوبند آیا، اب اس قافلہ کا کوچ کسی اور طرف ہونے والا ہے، افسوس تھا اس صورت حال پر اور بوجھ سا تو کچھ عرصہ کے بعد یہ اطلاع ملی کہ ایک فقہ اکیڈمی قائم ہوئی اور اس میں اس وقت جو مجھے اطلاع ملی کہ نوجوان علماء اس میں حصہ لے رہے ہیں، مسائل پر بحث ومباحثہ مذاکرہ ہو رہا ہے تو خوشی ہوئی، لیکن تفصیل معلوم نہیں تھی، اس دوران مولانا مجاہد الاسلام صاحب نور اللہ مرقدہ تشریف لائے، میرے یہاں قیام ہوا اور وہ اپنے ساتھ پانچ جلدیں فقہ اکیڈمی کے سمینار کی، جو اس وقت تک سمینار ہو چکے تھے ان کی لے کر آئے اور کچھ تفصیلات بھی بتائیں بہت خوشی ہوئی اور ذہن ودماغ میں جو بادل چھائے ہوئے تھے اور افسردگی طاری تھی، واقعہ یہ ہے کہ وہ سب چھٹ گئے اور ایسا ہوا جیسا کہ یوں کہیے کہ دن نکلتا ہے، سورج طلوع ہوتا ہے تو روشنی پھیلتی ہے تو بدن میں چستی آتی ہے کچھ وہی کیفیت محسوس ہوئی، پھر دوبارہ مولانا مجاہد الاسلام صاحب تشریف لائے تو اور تفصیلات سامنے آئیں تو اللہ ان کو واقعی جزاء خیر دے، کہ انھوں نے علماء کو اس کام پر لگا دیا کہ وہ مسائل میں بحث کریں، غور وفکر کریں، اس کے لیے مطالعہ کریں لکھیں، پڑھیں، یہ بہت بڑا کام ہوا، جہاں تک میرا تعلق ہے، میں سمجھتا ہوں کہ جتنے حضرات یہاں تشریف رکھتے ہیں اور جن کے مقالات اور تقریریں یہاں آئیں گی میں اپنے کو ان سب سے فروتر سمجھتا ہوں، بغیر کسی تواضع کے، تواضع نہیں حقیقت ہے، مگر میں آیا کیوں ہوں، آیا اس لیے کہ آپ حضرات کو ان ہی آنکھوں سے، ان ہی گنہگار آنکھوں سے دیکھ لوں اور دوسری بات یہ ہے کہ بھئی گجرات میں ہو رہا ہے تو یہاں آ کر کھچڑی، کڑھی کھالیں گے اس سے زیادہ کوئی اور مقصد نہیں، اس مدرسہ میں گزشتہ سال بھی میں حاضر ہوا تھا۔

گزشتہ سال مجھ سے میرے عزیز محترم مولانا ندیم الواجدی صاحب نے باصرار اس کا مشورہ دیا کہ میں گجرات کے مدارس بھی دیکھوں، پھر میں نے کہا کہ بھائی میں ضرور چلنے کو تیار ہوں مگر آپ کو بھی ساتھ چلنا ہوگا، وہ بھی اور ان کے بیٹے اور میرے نواسے مولانا یاسر یہ سب ساتھ ہوئے اور یہاں کئی مدرسے دیکھنے کا موقع ملا اور یہاں بھی حاضر ہوا، دل باغ باغ ہوا اور جاکر کے وہاں اپنی تقریروں میں تذکرہ کیا اور لوگوں کو وہاں غیرت دلائی کہ بھائی تم لوگ اتنے بڑے ملک میں رہتے ہو یہاں کچھ کام نہیں ہو رہا ہے دیکھو وہ غریب ملک ہندوستان وہاں کیسا کیسا کام ہو رہا ہے۔ تو اللہ نے پھر دوبارہ یہاں حاضری کا شرف عطا فرمایا، حضرت مولانا عبداللہ صاحب نے کتنا بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔

جہاں تک ان مسائل کا تعلق ہے جو اس سمینار میں زیر بحث ہیں میں سمجھتا ہوں کہ سب مسائل کسی نہ کسی انداز میں فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں، چاہے وہ تورق کا مسئلہ ہو، بیع عینہ ہو، اسی طرح سے کاروبارے میں باپ بیٹے کی شرکت کے مسائل ہوں یا اسی طرح سے قربانی میں کس مقام کا اعتبار ہو یہ مسئلے اور اسی طرح سے غیر مسلم جج اور قاضی اور مجسٹریٹس کے ذریعہ سے فیصلۂ طلاق کے مسائل ہوں اور اسی طرح سونے اور چاندی کے زکوۃ کے مسائل یہ سب فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں، اب مسائل کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہے کہ بعض اقوال اس میں ہیں مگر اس پر فتویٰ نہیں ہے، مفتی بہ

اقوال نہیں ہیں، تو اس سمینار کا اور ایسے سمینار کا مقصد یہ ہے کہ ان اقوال پر غور کر کے یہ دیکھا جائے کہ موجودہ حالات میں ہم کس قول کو لیں۔ اگر ضرورت ہے کہ مفتی بہ قول کو چھوڑ کر غیر مفتی بہ قول کو لے لیں؟ اس میں حرج کیا ہے؟ یا اسی طرح آج افتتاحی اجلاس میں تذکرہ ہو رہا تھا کہ اگر دوسرے مسالک کے ائمہ کے اقوال کو لے لیا جائے تو اس کی کہاں تک گنجائش ہے اور مولانا عبداللہ صاحب کاپودروی نے ٹھیک فرمایا تھا کہ یہاں ہندوستان میں رہتے ہوئے بعض دفعہ اندازہ نہیں ہو پاتا ان حضرات کو جو صرف ہندوستان ہی میں رہتے ہیں اور ان کو باہر جانے کا موقع نہیں ملا کہ وہاں نوعیت مسائل کی کیا ہیں؟ میں عرض کرتا ہوں کہ یہ طلاق ہی کا مسئلہ ہے، بات یہ ہے کہ مثلاً امریکہ جہاں میں ہوں وہاں ایک بات کو تو اصولی طور پر یوں کہیے کہ اس کو قانونی حیثیت دی گئی ہے کہ مسائل کو مذہب کی روشنی میں طے نہیں کیا جائے گا۔ کہہ سکتے ہیں آپ کہ لامذہب ملک ہے یا اس ملک کا قانون جو ہے لامذہبیت پر مبنی ہے آپ کہہ سکتے ہیں، مگر اسی کے ساتھ ایک عجیب بات یہ ہے کہ بعض اسٹیٹس یا بعض اسٹیٹس کی کاؤنٹیز کچھ ایسی ہیں کہ وہاں میں پہلے یہ بات بتلادوں کہ نکاح اور شادی کے لیے رجسٹریشن ضروری ہے، رجسٹریشن میں دو مرحلے ہیں: ایک تو یہ کہ لڑکا جس کو شوہر بننا ہے اور لڑکی جس کو دلہن بننا ہے۔ ان دونوں کو کاؤنٹی کے آفس میں جانا ہوتا ہے، کاؤنٹی جیسے یہاں تعلقہ اور تحصیل ہوتی ہے اس میں جانا ہے اور ان سے میرج لائسنس لینا ہے، یعنی شادی کرنے کا اجازت نامہ، وہ اجازت نامہ لے کر میرے پاس آئے یا کسی اور ادارے کے پاس آئے نکاح پڑھوانے کے لیے، ان کے پاس سرٹیفکیٹ اگر نہیں ہے تو پھر ہم میں سے کوئی اس کے لیے تیار نہیں ہوتا کہ نکاح پڑھائے۔ نکاح ویسے تو پڑھ سکتے ہیں مگر ادارے کی طرف سے اس کو تصدیق نامہ یا یوں کہیے کہ نکاح نامہ بھر کے نہیں دے سکتے ہم اس کو کاغذ پر، تو وہ لائسنس لینا ہے، اس لائسنس پر لکھا ہوا ہوتا ہے کہ یہ میرج سول ہے یا ریلیجیس میرج ہے، بعض کاؤنٹی کے فارم میں یہ لکھا ہوا ہوتا ہے، تو ہم لوگ یہ کرتے ہیں کہ سول کو کاٹ دیا، ریلیجیس میرج ہو گیا اور نکاح پڑھ دیا نکاح ہو گیا، اس کو ہم نے اپنا سرٹیفکیٹ دے دیا، اس کی ضرورت تو اس لیے ہے کہ اس میں زیادہ تفصیلات ہیں کہ گواہ کون ہیں اور مہر کتنا ہے؟ کیوں کہ یہ چیزیں جو ہیں اس کا تعلق وہاں کے قانون سے نہیں ہیں وہ نہیں جانتے کہ گواہ کی کیا اہمیت ہے، وہ نہیں سمجھتے کہ مہر کیا چیز ہے؟ وہ نکاح کو تو جانتے ہیں لیکن مہر کا کوئی تذکرہ ان کے قانون میں نہیں ہے، اس لیے ہم کو سرٹیفکیٹ دینا پڑتا ہے کہ مہر اتنا ہے اور نکاح کے گواہ یہ یہ ہیں، پھر اس کو کاؤنٹی کی طرف سے اس بات کا ایک تصدیق نامہ مل جاتا ہے کہ بھائی یہ فلاں جو ہے اس کی شادی فلاں سے ہو گئی ہے۔

اب مسئلہ جو ہے یہ ہے کہ نکاح رجسٹرڈ ہو گیا ہے، اب اگر طلاق کی نوبت آئے تو جب تک کہ طلاق بھی رجسٹرڈ نہ ہو، اس وقت تک چاہے یہ ہزار مرتبہ بھی طلاق کہتا پھرے، وہاں کے نظام میں اور وہاں کے قانون کے مطابق اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور جب حیثیت نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مرد شوہر ہے اور یہ عورت اسی طرح سے بیوی ہے اور یہ عورت کسی جگہ شادی نہیں کر سکتی اور یہ مرد بھی کوئی دوسری شادی نہیں کر سکتا کیوں کہ تعدد ازدواج کی اجازت نہیں ہے، دونوں بندھے ہوئے ہیں قانونی طور پر دونوں کو ساتھ رہنا ہے، یہ شکل ہے۔ میں نے کچھ مسلمان وکیلوں کو جمع کیا اور ان کے سامنے یہ مسئلہ رکھا، مجھے اندازہ ہوا کہ یہ وکیل حضرات بھی اپنے فیلڈ کی بات کو جانتے ہیں اس سے آگے کی بات جانتے ہی نہیں مگر اب کیا کر سکتا تھا ان کے سامنے میں نے مسئلہ رکھا کہ بھائی جب یہاں کا قانون مذہب کو اہمیت نہیں دیتا، اس کے باوجود نکاح کے متعلق جو میرج لائسنس ہے اس پر لکھا ہوا ہے کہ یہ نکاح ریلیجیس ہے اور۔ تقریب نکاح کا انعقاد ریلیجیس ہوا ہے یا سول، تو میں نے کہا کہ جب انہوں نے مذہب کو اس حد تک تسلیم کر لیا ہے، آپ لوگ مجھے یہ بتائیں کہ طلاق کے مسئلہ کو بھی تو اسی طرح منظور کرنا چاہئے یہاں کے قانون میں، اس کی کیا صورت ہے، ان سارے وکیلوں نے ہاتھ اٹھا دیا کہ بھائی یہ ہمارے بس کا نہیں ہے کام۔ تو بھائی پھر ہم کس سے بات کریں، انھوں نے کہا یہ مسئلہ چوں کہ حکومت سے متعلق ہے، قانون سے متعلق ہے، آپ سیاسی لوگوں کو استعمال کریں، آپ کا دباؤ ہو گا سیاسی اعتبار سے تو شاید بات آگے بڑھ جائے یہ ہم وکیلوں کے کرنے کا کام نہیں، انھوں نے تو ہاتھ اٹھا دیا، تو یہ صورت وہاں ہے۔

جیسے یہاں دار القضاء ہیں، میں نے وہاں جانے کے بعد ایک دو سال کے بعد دار القضاء قائم کیا اور اسی طرح کے جو نکاح وطلاق کے مسائل ہیں اس کے لیے، مگر اس پورے عرصے میں تجربہ یہ ہوا کہ ہم کامیاب نہیں ہیں، اس لیے کہ ایک طرف تو یہ ہے کہ عورت ہو عام طور پر اپنا کیس لے کر آتی ہے اور ہم اس کیس کو اگر نہ لیں، مثال کے طور پر عورت اگر جو شکایات پیش کر رہی ہے وہ شکایات عند الشرع معتبر نہیں ہیں، ان کے اوپر کوئی کارروائی نہیں ہو سکتی ہم انکار کر دیں کہ بھائی یہ کوئی مسئلہ نہیں ہے، جاؤ اسی شوہر کے ساتھ رہو، تو وہ عورت سیدھے کورٹ میں چلی جاتی ہے اور امریکہ کا قانون یہ ہے کہ اگر عورت جا کر یہ کہہ دے کہ میرا اس شخص سے دل نہیں ملتا، میں نے شادی کی اس وقت بہت اچھا لگتا تھا یہ مگر اب نہیں اچھا لگتا اس

وقت میرے دل پر اس کی وجہ سے بڑا دباؤ رہتا ہے، میں سکون نہیں محسوس کرتی، میں اس کے ساتھ نہیں رہنا چاہتی، عدالت کہتی ہے کہ جاؤ خدا حافظ، بہت اچھی بات ہے، نہیں رہنا چاہتی تو جاؤ۔ تو حقیقت یہ ہے کہ جس طرح سے دو متعاقدین کوئی بزنس، کوئی معاملہ کرنا چاہتے ہیں دونوں فریق برابر کا درجہ رکھتے ہیں، اگر ایک فریق اس عقد کو ختم کرنا چاہتا ہے تو وہ ختم کر سکتا ہے، ٹھیک یہی صورت ان کے یہاں نکاح کی ہے، لہٰذا متعاقدین میں سے ایک کہتا ہے کہ بھائی اس کو پرولاؤنگ نہیں کر سکتے، اس کو اب زیادہ دیر تک نہیں چلا سکتے، انھوں نے کہا ٹھیک ہے اللہ حافظ، تو وہ وہاں فیصلہ کرا لیتی ہے اور مولوی صاحب نے فیصلہ نہیں کیا، چلو بھائی جج سے فیصلہ کرالو اور جاؤ چھٹی، اس کو چونکہ قانونی طور پر یہ جواز حاصل ہو گیا کہ وہ چوں کہ شوہر کے نکاح سے نکل گئی کسی اور مرد سے شادی کر سکتی ہے یہ ہے ایک بڑی نازک اور پیچیدہ صورت، اس واسطے حقیقت یہ ہے کہ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ تفریق نکاح کے تعلق سے معتبر ہے کہ نہیں؟

یہ جو اس میں بحثیں ہیں جو ہمارے سامنے رکھے ہوئے ہیں اس میں ایک صورت تو وہی ہے کہ شوہر جائے کورٹ میں اور کہے کہ صاحب میں اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہوں، آپ فیصلہ کر دیجئے، ایک صورت تو وہ ہے، میں کہتا ہوں کہ اس میں آسانی ہے کہ بھائی ٹھیک ہے شوہر کو کہہ دیں اگر ہماری بات اس تک پہنچ سکتی ہے کہ تو بھی منہ سے طلاق دیدے، ختم ہو جائے گا مسئلہ اور کورٹ سے بھی اس کی اجازت ہو جائے گی تا کہ قانونی طور پر بھی ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں، پھر دونوں دوسری شادیاں کر سکتے ہیں، لیکن زیادہ الجھاؤ اس صورت میں ہے جبکہ کورٹ میں جا رہی ہے عورت، اور عورت جو ہے وہ فیصلہ کرانا چاہتی ہے اب کیا ہو، یہ مسئلہ بہت الجھا ہوا ہے، ابھی ہم آپس میں باتیں کر رہے تھے، ایک جزئیہ اس وقت ہم نے دیکھا ہے لیکن نظر اس پر نہیں ٹکی، شامی میں کتاب القضاء میں یہ مسئلہ موجود ہے کہ اگر غیر مسلم ملک میں جہاں حکومت اقتدار غیر مسلموں کے پاس ہے اور مسلمان وہاں رہتے ہیں اگر غیر مسلم جج و قاضی حکومت کی طرف سے مسلمانوں کے لیے مقرر کیا جائے اور مسلمان اس سے راضی ہوں کہ ہمارے مسائل کے لیے جو قاضی و جج بنایا گیا ہم اس پر راضی ہیں اور وہ غیر مسلم ہے۔ تاتارخانیہ کے حوالہ سے موجود ہے کہ پھر اس کا فیصلہ معتبر ہوگا، اس پر فتوی تو نہیں ہے، غیر مفتی بہ قول ہے، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ ہم اس طرح کی چیزوں کو ذرا چھان پھٹک کر کے کس طرح ہم اس کو آگے بڑھا سکتے ہیں، اگر ہم نے اس کو بالکل ہی بلاک کر دیا کہ نہیں کوئی صورت نہیں ہے جیسا کہ فتوی ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ امریکہ اتنا بڑا ملک ہے، برطانیہ ہے، یورپ کے اور ممالک ہیں، وہاں فتوی ہمارا ہو گیا، مسئلہ کا حل ہو گیا، اسی طرح لٹکا رہے، یا پھر یہ کہیے کہ ایسے تو طلاق دیدی ہے، مگر دونوں ساتھ رہنے پر مجبور ہے اس لیے کہ قانون کا ڈنڈا ان کے سر پر ہے، یا پھر یہ کہ اس نے کورٹ سے فیصلہ لے لیا اور اس کے بعد شوہر نے طلاق نہیں دی اور اس نے جا کر دوسری شادی کر لی تو فتوی کی رو سے تو حرام کاری ہو رہی ہے، اور یہ ایک آدھ مسئلہ نہیں ہے، ہزاروں ایسے مسائل ہیں، میں خوب جانتا ہوں کہ میں جس وقت گیا تھا اس وقت مسلمان اتنی بڑی تعداد میں نہیں تھے، اٹھائیس سال میں تو تین گنا آبادی بڑھ گئی ہے مسلمانوں کی، اس لیے مسائل بھی زیادہ سامنے آ رہے ہیں، تو ایک تو اس مسئلہ پر بھی ہمیں غور کرنا ہے۔

دوسرا مسئلہ جو اگر چہ اس نشست میں اس پر بحث نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ زکوٰۃ کا مسئلہ ہے اور اسی طرح کرنسی کا مسئلہ ہے یہ ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں تو ان سے متعلق بھی ہم کو غور کرنا ہے، کیوں کہ اس وقت ہم سب لوگوں کے ذہنوں میں یہ بات ہے کہ اکنامی جو ہے کرنسی، اس کے پیچھے سونا ہے، جب کہ یہ بات ختم ہو چکی ہے بلکہ اب دوسری چیزیں ہیں اور اس میں اس بات کو بھی دیکھنا ہے کہ بعض حکومتیں بعض وقت زائد کرنسی چھاپ دیتی ہیں یوں کہیے کہ جتنی اکنامی کی نوعیت ہے اور جو ویلیو ہے وہاں، اس سے زیاد چھاپ دیتے ہیں تب اس صورت میں کرنسی کی کیا نوعیت ہوگی، اس کی جو نشست ہے اس میں انشاء اللہ اس پر بحث ہوگی، اس وقت کی نشست میں تو طلاق کے مسئلہ پر بحث چل رہی ہے، مجھے عرض کرنا ہے کہ آدھی دنیا نہیں بلکہ آدھی دنیا سے زائد کے مسائل جو ہیں وہ بڑے الجھے ہوئے ہیں اور اگر ہم کسی طرح کسی دوسرے قول کو بھی لیتے ہیں، مجھے معلوم نہیں، میں نے اس حد تک تحقیق نہیں کی ہے میں نے اپنے لڑکوں سے بھی کہا تھا کہ بھائی کتابوں میں تلاش کرو اس مسئلہ کو، آپ سب حضرات جانتے ہیں کہ شوافع کے یہاں نکاح جو ہے اس پر غلبہ عقد کا ہے، معاملہ کا، حنفیہ کے یہاں اس میں تعبدی شان غالب ہے، شوافع کے یہاں جو ہے وہ معاملہ کی نوعیت زیادہ غالب ہے، اصول الشاسی میں موجود بھی ہے تصریح ہے، لیکن اس کے باوجود مسلمان جج کی قید کیوں ہے؟

مولانا یاسر ندیم:

ابھی حضرت مولانا قاری عبد اللہ سلیم صاحب نے اصول الشاشی کے حوالہ سے جو بات نقل کی ہے کہ حضرات شوافع کے نزدیک طلاق اور نکاح

کو معاملات کا درجہ دیا جاتا ہے جب کہ حضرات احناف کے نزدیک عبادت کا، تو بات یہ ذہن میں آتی ہے کہ نکاح اور طلاق پر اگر غور کیا جائے تو ان میں معاملاتی پہلو غالب ہے، عباداتی پہلو بھی اگر چہ پایا جاتا ہے لیکن غالب معاملاتی پہلو ہے، یہی وجہ ہے کہ نکاح اور طلاق میں نیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا جبکہ ہر عبادت میں نیت کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ نکاح اور طلاق معاملہ ہے تو اس میں کافر کی توکیل بھی جائز ہونی چاہئے، اگر مرد کی طرف سے توکیل جائز ہے جیسا کہ حضرت مفتی محمود صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے بات آئی کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر عورت کی طرف سے توکیل ہو اور قاضی تفریق کرا دے، اسباب تفریق وہی ہوں جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے تو اب تفریق نافذ ہونی چاہئے، لیکن اگر اسباب تفریق وہ نہ ہوں محض یہ ہو کہ میرا اس کے ساتھ دل نہیں ملتا، اس لیے مجھے علیحدگی چاہیے تو اب وہ فیصلہ شرعاً نافذ العمل نہیں ہونا چاہئے۔

مولانا صبیح اختر قاسمی:

......آواز نہیں آئی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق جو خیال ظاہر کیا گیا میری رائے ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نکاح اور طلاق کے متعلق عقد کا مکمل اعتبار نہیں کرتے صرف نکاح کے مسئلہ میں مہر کی حیثیت کے متعلق حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ عقد کے پہلو کو غالب مانتے ہیں ورنہ طلاق کے مسئلہ میں تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی احناف کی طرح مرد کو ہی مکمل اختیار ہے، عورت کے اختیار کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، اس لیے ہمارے کناڈا کے جو بزرگ نے فرمایا تھا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسا معاملہ ہے کہ جانبین کی رضامندی پر موقوف ہے، اس پر غور کرنا چاہئے، اس کے متعلق بات نہیں سمجھ میں آئی، میں سمجھتا ہوں کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا طلاق کے مسئلہ میں بھی احناف ہی کی طرح مسلک ہے، صرف مہر کے مسئلہ میں ان کا اختلاف ہے اس میں وہ معاملہ کے پہلو کو غالب مانتے ہیں۔

مولانا سلطان احمد اصلاحی:

مسئلہ زیر بحث کے سلسلہ میں، میں نے مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ کے دو جوابات نقل کیے تھے جو بہت ہی اہم تھے اس مسئلہ میں، جن کا تذکرہ ملفوظات آزاد میں ہے جو ان کی آخری زندگی کی کتاب ہے، غالباً وہ جواب تاخیر سے پہنچا کہ نہ اس کا تذکرہ تلخیص میں آیا ہے اور نہ عرض مسئلہ میں آیا، اس لیے میں چاہتا ہوں کہ اس کی طرف توجہ ہو جائے۔ اس میں ایک مسئلہ ہے اس مسئلہ کی اہمیت اس لیے بھی ہو جاتی ہے کہ اس میں یہ کہا گیا تھا کہ وہاں کے علماء امداد الفتاوی کے حوالہ سے اس کی مخالفت کر رہے ہیں، میں اس کی دو تین لائنیں پڑھنا چاہتا ہوں، یہ مسئلہ بی بی لطیف النساء بیگم کا ہے کہ ان کا نکاح نابالغہ کی حالت میں ان کے والد کی ولایت میں میاں معبود بخت کے ساتھ ہوا تھا، تقسیم ہند کے وقت میاں معبود بخت پاکستان چلے گئے اور بار بار یاد دہانی کے باوجود نہ اپنی زوجہ کو ہندوستان سے پاکستان لانے کو تیار ہوئے، نہ اس کو طلاق دینے کے لیے آمادہ ہوئے، مجبور ہو کر لڑکی کی طرف سے ہندوستان کی عدالت میں تفریق کا مقدمہ داخل کیا گیا، عدالت کے غیر مسلم حاکم نے پاکستان میں میاں معبود بخت کے خلاف نوٹس جاری کیا اور ان کی طرف سے اپیل نہ ہونے کی بنا پر فسخ نکاح اور تفریق زوجین کا فیصلہ دے دیا، لڑکی کے اطراف کے علماء کی طرف سے اس فیصلہ کی مخالفت ہوئی کہ فسخ نکاح اور تفرق زوجین کے لیے حَکَم کا مسلم ہونا شرط ہے، اس معاملہ میں غیر مسلم حاکم کا فیصلہ شریعت میں معتبر نہیں، اس کے لیے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کی امداد الفتاوی جلد دوم کی کتاب النکاح ص ۴۹ کا حوالہ دیا گیا ہے۔

اس استفسار کے جواب میں مولانا آزاد فرماتے ہیں:......مولانا کے الفاظ ہیں: عدالت نے جو فیصلہ کیا ہے وہ شریعت کے مطابق کیا ہے وہ نافذ ہو گیا، لڑکی عدت کاٹ کر دوسرا نکاح کر سکتی ہے، دوسرا مسئلہ ہندوستان سے متعلق ہے، جذام کا مرض ہے، لڑکی تفریق چاہتی ہے اور وہ طلاق نہیں دے رہا ہے، اس مسئلہ میں اس نے کورٹ میں درخواست دی اور اس کورٹ نے تفریق کر دی، اس پر مولانا لکھتے ہیں کہ جو صورت آپ نے بیان کی ہے کہ ڈاکٹر کی تصدیق پر عدالت نے تفریق کا فیصلہ کیا ہے یہ ٹھیک ہے اور قابل عمل ہے، میں چاہتا ہوں کہ اس نظریہ سے حضرات فقہاء کوئی رائے قائم کریں۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

بھائی مولانا آزاد کی یہ رائے تھی جو مولانا نے فتاوی نقل کیے ہیں......مولانا آزاد کی یہ رائے تھی کہ غیر مسلم جج کا جو فیصلہ ہے طلاق کے بارے میں اسے مانا جائے گا، بہر حال اسے دیکھ لیا جائے کہ وہ چیز کہاں سے لی گئی، ان کی رائے ہے سن لیا آپ نے، دلیل تو کوئی نہیں دی۔

مولانا عثمان بستوی:

مجھے دو صورتوں کے متعلق ذکر کرنا ہے، ایک پہلی صورت، ایک دوسری صورت۔ پہلی صورت میں اس کی تعیین ہوجانا ضروری ہے کہ یہ تفویض ہے یا توکیل، اس لیے کہ ایسے ہی کہہ دینا کہ تفویض یا توکیل کسی میں داخل کرکے حکم لگادیا جائے یہ بات صحیح نہیں ہے، سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ توکیل ہے، اس لیے کہ عدالت کو شوہر کی طرف سے اس بات کا علم ہوجاتا ہے کہ اس کی طرف سے رضا پائی گئی ہے فسخ کرنے کی، لہٰذا اس کی طرف سے عدالت نکاح فسخ کردے اس معنی کر یہ توکیل ہے۔ لیکن اس معنی کر دیکھا جائے کہ عدالت اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرے گی یا صرف شوہر کے کہنے کی وجہ سے فیصلہ کرے گی۔ اگر اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرتی ہے تو یہ تفویض بنتی ہے نہ کہ توکیل۔

اب اس پر دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ تفویض بنے گی تو مجلس کے ساتھ خاص رہے گا اور سوال میں جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس میں اس تفویض کو عام نہیں کیا گیا، اس سے پتہ یہ چلتا ہے کہ یہ مجلس کے ساتھ خاص ہے لہٰذا اگر دوسری مجلس میں وہ فیصلہ کرتا تو فیصلہ نافذ نہیں ہوگا لیکن اگر سوال پر پوری طرح سے غور کیا جائے تو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ نہیں، جب شوہر اس کو کہتا ہے کہ سوچ کر کے اور اپنی صوابدید کے مطابق اگلی مجلسوں میں میرے حق میں فیصلہ طلاق کا کردیا جائے، میری طرف سے فیصلہ کردیا جائے، اس کا مطلب لازمی طور پر یہ نکلتا ہے کہ تم کو مطلق اختیار ہے کہ جب چاہو، جس طرح سے چاہو اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ طلاق کا کردو، اس لیے مجلس کے ساتھ اختصاص ضروری نہیں ہوا، اس لیے کہ ثابت بالاقتضاء کا ثابت بالنص جیسے کہ اعتدی کے مسئلہ میں حضرات فقہاء فرماتے ہیں تو اسی طرح سے یہاں اس کو تفویض ہونا چاہئے۔ اور اگر اس کو توکیل مانا جائے تو دوسری خرابی یہ ہوگی کہ جیسے ہم نے کہا یہ بات آتی ہے کہ شوہر جب اس کو بلائیں گے، عدالت فیصلہ کردیگی تو وہ کہہ دے گا کہ ہاں ہم نے طلاق دیدیا، مسئلہ صاف ہوجائے گا، لیکن کبھی کبھی یہ صورت پیدا ہوجائیگی اگر توکیل ہے تو رجوع کا حق ہوتا ہے اس کو، اور تفویض ہے تو رجوع کا حق نہیں ہوتا ہے، توکیل اگر مانیں گے تو وہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے رجوع کرلیا۔ اور اگر تفویض مانیں گے تو وہ کہے گا کہ ہم نے رجوع کرلیا تو عورت یہ کہے گی کہ تمہارے رجوع کا کوئی اعتبار نہیں، اس لیے فیصلہ جو تم نے کیا ہے اسی کے مطابق اس پر عمل لازم ہوگا، اس لیے اس مسئلہ پر ضروری ہے یہ تعیین کرنا کہ یہ تفویض ہے یا توکیل، اس کے بغیر مسئلہ حل نہیں ہوگا، اس لیے کہ دونوں جہتوں کے احکام الگ الگ ہیں۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

آپ کی رائے کیا ہے تفویض ہے یا توکیل؟

مولانا عثمان بستوی:

میری سمجھ سے یہ تفویض ہے، اس لیے کہ عدالت اپنی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرتی ہے نہ کہ شوہر کے تابع ہوکر۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

جو جج ہے اگر اس کو معلوم ہو کہ آپ اس کو وکیل اور اپنا مفوض سمجھتے ہیں تو وہ تو واقعی توہین عدالت کا دعوی دائر کرسکتا ہے، یہاں مسئلہ صرف اتنا ہے کہ شرعی بنیاد پر کیا ایسی کوئی تکییف ممکن ہے، جہاں اس طرح کی صورت حال ہے، دارالقضاء اور شرعی پنچایتیں وہاں پر آپ کی قائم نہیں ہیں، وہاں اگر عدالت سے اس طرح کی طلاق ہوجاتی ہے تو جو تینوں صورتیں سوالنامہ میں ذکر ہے، ان میں کسی میں بھی کوئی توجیہ یا تصویر ایسی ممکن ہے جو شرعی لحاظ سے قابل اعتماد ہوسکے۔

مولانا عثمان بستوی:

دوسری صورت سے متعلق جو یہ بات آئی تھی کہ شوہر کی طرف سے دستخط لے لی جاتی ہے کہ عدالت جو فیصلہ کرے گی وہ تم کو منظور ہوگا، تو چونکہ دونوں طرف سے اس کو اختیار حاصل ہوگیا ہے، اس لیے یہ تحکیم کی صورت بنتی ہے، البتہ اگر شوہر کے اوپر زبردستی، کسی بھی طرح سے چاہے وہ اکراہ ملجی ہو یا غیر ملجی۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

اس کے بارے میں آپ کی رائے کیا ہے یہ بتائیے۔

مولانا عثمان بستوی:

اس کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ یہ تحکیم کی صورت ہے۔

تیسری بات مجھے یہ کہنی ہے کہ اس مسئلہ میں جو یہ کہا جاتا ہے کہ حضرات شوافع یا کسی دوسرے دبستان فقہ سے لے کر کے اس کے متعلق فیصلہ کیا جائے تو اس سلسلہ میں الحیلۃ الناجزۃ کی پوری تصویر ہمارے سامنے ہونی چاہئے کہ دوسرے دبستان فقہ پر فیصلہ کرنے کے لیے ایک تو ان کے مسالک کے علماء سے رجوع کیا جائے، ہم اس سلسلہ میں اپنی طرف سے کوئی رائے قائم نہ کریں، یہ ہماری طرف سے زیادتی ہوگی۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

ہاں مسئلہ یہی ہے، اب تو ماشاء اللہ کتابیں ہر فقہ کی خوب موجود ہیں، مطالعہ کر سکتے ہیں آپ، اتفاق سے جو مفتی آئے ہوئے ہیں شافعی المسلک ہیں ان سے بھی رجوع کر سکتے ہیں آپ۔

مولانا عثمان بستوی:

الحیلۃ الناجزۃ میں مسئلہ صاف لکھا ہوا ہے کہ ایک مفتی سے رجوع نہیں کیا گیا تھا اس مسلک کے جتنے ماہرین تھے سب سے رجوع کیا گیا تھا۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

نہیں بات یہ ہے کہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے جو کارنامہ انجام دیا ہے، انھوں نے ایک ایسا قدم اٹھایا جس کی انتہائی ضرورت تھی، جو پہلے لوگوں نے نہیں اٹھایا تھا، ان کو ضرورت محسوس ہوئی، انھوں نے قدم اٹھایا، اب یہ ضروری نہیں کہ ہر مسئلہ میں مکمل وہی نہج ہو، بالکل وہی نہج ضروری ہو۔

مولانا عثمان بستوی: بالکل وہی نہج نہیں ہو لیکن ان کے ماہرین کو ضرور شامل کیا جائے۔

مولانا عتیق احمد بستوی: ہاں تحقیق ضرور کی جائے، تحقیق ہوتی رہے گی۔

مولانا محمد رمضان علی:

جی! مطلب پہلے یہ ہے کہ جو فقہاء توکیل کی تعریف کرتے ہیں، وہ توکیل کی تعریف یہاں پر بالکل صادق آرہی ہے کہ شوہر کی درخواست کو توکیل ہی مانا جائے، پھر دوسری بات یہ کہ کافر کو وکیل بنایا جاسکتا ہے یا نہیں، تو اس سلسلہ میں فتاویٰ ہندیہ اور دوسرے فقہاء نے صراحت کی ہے، علامہ کاسانی نے بھی صراحت کی ہے کہ مرتد کو وکیل بنا سکتے ہیں تو کافر کو بدرجۂ اولیٰ۔

پھر تیسری صورت یہ ہے کہ کیا جیسے نکاح ہے طلاق ہے ان معاملات میں بھی شوہر وکیل بنا سکتا ہے یا نہیں، اس کی بھی فتاوی ہندیہ میں صراحت ہے: "ویجوز التوکیل بالنکاح والطلاق والعتاق" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر جو ہے طلاق کا بھی وکیل بنا سکتا ہے اور ایک بات یہ جو آئی تھی کہ وکیل کو معلوم بھی ہو کہ اس کو وکیل بنایا جارہا ہے، اس کی فقہاء نے کہیں صراحت نہیں کی ہے۔ البتہ اس کی صراحت ضرور ہے کہ جب وکیل کو معزول کیا جائے تب اس کو یہ علم ہونا ضروری ہے کہ اس کو اس سے معزول کیا جارہا ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی: وکیل کے لیے۔

مولانا محمد رمضان علی: نہیں علم ضروری نہیں ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی: ٹھیک ہے، اچھی بات ہے۔

مفتی زاہد علی:

میں یہ بات عرض کرنا چاہ رہا ہوں کہ ہندوستان میں دستور ہند کی دفعہ ۲۵ کے تحت فنڈامنٹل ...... بنیادی حق مانی جاتی ہے اس کے تحت سپریم کورٹ نے یہ وضاحت کی ہے کہ پرسنل لاء کا وہ حصہ جو لازمی ہے وہ تو گویا تسلیم کیا جائے گا لیکن جو غیر لازمی ہے، فروعی ہے، جس کا دوسروں کے حقوق سے بہت زیادہ تعلق ہے اس کو اس درجہ میں نہیں رکھا جائے گا، اس سلسلہ میں میرا خیال یہ ہے کہ جو تحریک اس زمانے میں شروع ہوئی تھی اور کاظمی صاحب نے یہ پیش کیا تھا کہ مسلم جج عدالتوں میں ہوں اور جناح صاحب نے اس کی مخالفت کی تھی، اس کو ہمارے فقہ اکیڈمی اور پرسنل لاء کی طرف سے دوبارہ پیش کیا جائے اور مسلم جج فسخ نکاح کے لیے اور اسی طرح خلع کے لیے لازمی قرار دینے کی کوشش کی جائے اور مجھے خاصی امید ہے کہ اس میں کامیابی حاصل ہوگی، اس سلسلہ میں صرف اتنا کہنا ہے مجھے کہ ہائی کورٹ اور سپریم کورٹ کے علاوہ ذیلی عدالتیں کوڈی فیکیشن نہ ہونے کی وجہ سے صرف مفتی کے فتوی کی بنیاد پر فیصلے کیا کرتی ہیں یہ سمجھ لینا بہت ضروری ہے کہ ذیلی عدالتوں کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے، سپریم کورٹ اور ہائی کورٹ کے فیصلوں کے علاوہ اور ہمارے پاس صرف ریزولیشن کے لیے تین چیزیں موجود ہیں: شریعۃ اپلیکیشن ہے ۱۹۳۷ کا ریزولیشن آف مسلم میرج ایکٹ جیسا آپ نے فرمایا تھا ۱۹۳۹ کا اور اس کے علاوہ مسلم مطلقہ ایکٹ، لیکن اس کے علاوہ کوئی چیز کوڈی فیکیشن کی شکل میں نہیں ہے لہٰذا مفتی کا جو فتوی ہوتا ہے ہندوستانی دستور کے مطابق دفعہ ۲۵ کی وجہ سے ذیلی عدالتیں مفتی کے فتوی کو صرف نافذ کرتی ہیں، لہٰذا مفتی کفایت اللہ صاحب نے جو فتوی دیا ہے وہ نہایت اہم ہیں اس کو بہت اچھی طرح سے ہندوستانی مسائل میں جہاں دار القضاء اور شرعی پنچائتیں قائم نہیں ہیں بہت اچھی طرح سے فیصلہ کیا جاسکتا ہے اور کرایا جاسکتا ہے اور باقی کوشش کی جائے دار القضاء کے قیام کی۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

بہر حال حوصلہ ہے کہ قاضی بل پیش کیا جائے، اس کے لیے جدوجہد کی جائے، ہمارے بزرگوں نے یہ خواب دیکھا تھا اور کوششیں کی تھی اور ہم مایوس نہیں ہیں ان شاء اللہ حالات سے، باقی میں علی گڑھ حاضر ہوا تھا کچھ اور مسائل آپ نے ذکر کیے ہیں، میں سمجھتا ہوں کہ مسلم پرسنل لاء بورڈ کے اسٹیج سے وہ زیادہ پیش کرنے کی چیز ہے، ہم لوگ بیٹھ کر بات کرلیں گے، انشاء اللہ، اس وقت جو مسئلہ ہے زیر بحث، اس کے بارے میں ہم چاہتے ہیں کہ لوگوں کی رائے آئے۔

مفتی عبدالقیوم راجکوٹی:

غیر مسلم جج قاضی ہے یا حکم ہے یا وکیل ہے یہ تو بعد میں طے گا، میں نے مولانا سے ایک بات پیش کی کہ اس سلسلہ کے انجام کے اعتبار سے کچھ سوچا جائے، میں نے لکھا ہے کہ اسلامی فقہ میں بہت سے مسائل ایسے ہیں جو فی نفسہ ذاتاً جواز کا حکم رکھتے ہیں، لیکن سدّ اللباب یا انجام میں فساد کے اعتبار سے ناجائز کا حکم ہے، اس پر آیت کریمہ "لا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدواً بغیر علم" دال ہے، گر بالفرض غیر مسلم جج کا فیصلہ طلاق یا فسخ نکاح میں جائز مانا جائے تو طلاق اور فسخ نکاح کی شرح میں اضافہ ہونے کا قوی اندیشہ ہے، حالانکہ شرعی رو سے بلاضرورت شدیدہ شوہر کا طلاق دینا یا عورت کا بلاوجہ طلاق حاصل کرنا جائز نہیں ہے۔ دوسری خرابی یہ ہوئی کہ مسلم پرسنل لا بورڈ یا امارت شرعیہ بہار اڑیسہ وجھارکھنڈ نے متعدد جگہوں میں دار القضاء قائم کر رکھا ہے اور دیندار لوگ ان دار القضاء کی طرف اپنے مسائل میں رجوع کرتے ہیں۔ اگر غیر مسلم جج کا فیصلہ جائز قرار دیا جائے تو جاری شدہ دار القضاء پر زبردست اثر پڑے گا، بلکہ ہوسکتا ہے کہ حکومت اپنے زور سے جاری شدہ دار القضاء کو بند کرنے کا فیصلہ کرے کہ اب تو ہم فیصلہ کر ہی رہے ہیں آپ کے دار القضاء کی ضرورت نہیں، تیسری وجہ اگر غیر مسلم جج کا فیصلہ معتبر مانا گیا تو بہت ممکن ہے کہ حکومت ہند دیگر اسلامی امور میں دخل گیری کے بہانے تلاش کرنے لگے، جیسا کہ ماضی میں ہو چکا ہے، لہٰذا ان ہی بصیرت کے لیے یہ لمحۂ فکریہ ہے کہ اس سلسلہ میں سوچ سمجھ کر غیر مسلم جج کی حیثیت متعین کریں۔

مولانا عبدالقادر عارفی (ایران):

ہمارے یہاں بھی ایک مسئلہ میں پریشانیاں ہیں، عرض کرنے کا مطلب تو یہ ہے کہ دوستوں کے یہاں اگر کوئی حوالہ ہو، اس سلسلہ میں کوئی

مشورہ ہوتو ہماری رہنمائی فرمائیں، آج کل ہمارے یہاں ایک مسئلہ چل رہا ہے، اس کو مختصراً ایک منٹ میں عرض کرتا ہوں، وہ یہ ہے کہ وہاں نکاح اور عقد کے بعد حکومت کی طرف سے، سرکاری سطح پر ایک قانون ہے کہ لوگ اس کو محضری کہتے ہیں، اس میں ایک کتابچہ ہوتا ہے پھر اس میں شوہر اور زوجین دونوں کے دستخط ہوتے ہیں تو اس میں ایک مصیبت میں ہم پھنسے ہوئے ہیں کہ اس میں اگر پورے کاپی میں دستخط ہو جائے تو جتنے بھی اختیار ہیں شوہر کے ہاتھ میں طلاق کے سلسلہ میں، نکاح کے سلسلہ میں، وہ سارے اختیارات عورت کے اختیار میں چلے جاتے ہیں، تو جس طرح پہلے شوہر تھا، زوجین میں بالکل تبدیلی آجاتی ہے گویا کہ زوج، زوجہ بن جاتا ہے اور زوجہ زوج مثلاً اگر یہ ہوا تو آپ طلاق دے سکتے ہیں دلوا سکتے ہیں، اگر یہ ہو گیا یہ ہو گیا پتہ نہیں کتنے وہاں مواد ہیں جس کو مادہ کے تحت کہتے ہیں، تو اب اس سلسلہ میں یہ مسئلہ وہاں چل رہا ہے کہ کچھ لوگ جو پڑھے لکھے ہیں وہ پڑھتے ہیں اور اس وقت سوچتے بھی نہیں کہ آئندہ کیا ہوں گے تو پڑھ کر وہ دستخط کر دیتے ہیں، سمجھتے بھی نہیں ہیں اور سب پر دستخط کر کے اس کے حوالہ کر دیتے ہیں۔ پھر کئی سالوں کے بعد کوئی جھگڑا، کوئی پریشانی ہو جاتی ہے تو اس سلسلہ میں وہ پھر درخواست دیتے ہیں محکمہ میں، اسی سلسلہ میں سرکاری سطح پر یا قضاۃ کے ماتحت محکمہ کی طرف سے طلاق دلوائی جاتی ہے۔ اب اس سلسلہ میں وہاں ہمارے علماء میں یہ بات چل رہی ہے کہ اس طلاق کا اعتبار ہوگا کہ نہیں ایک تو یہ ہے کہ زوجہ پڑھ کر اس پر دستخط کرتی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کچھ ایسے بھی لوگ ہیں جو پڑھے لکھے بھی نہیں ہیں وہ ایسے ہی دستخط کر کے اپنا وہ کاپی لینا چاہتے ہیں، ان کو ضرورت ہے اور کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو دستخط نہیں کرتے ہیں، ایک دو جگہ دستخط کر کے باقی چھوڑ دیتے ہیں، تو اس سلسلہ میں فقہی عبارتیں بھی بہت مختلف ہیں بزرگوں کی مختلف عبارتیں ہیں جو وہاں پریشانی کا سبب بن گئے ہیں۔ اس سلسلہ میں آنحضرات ہماری رہنمائی فرمائیں حوالہ کے سلسلہ میں، کوئی کتاب کا حوالہ دیدیں یا کوئی عبارت ہمیں دکھادیں تو بہت اچھا ہوگا۔

مولانا حسین فلاحی (قاضی دار القضاء کوکن):

اصل میں جزئیہ کے تعلق سے حضرات شوافع کے مسالک کی بات آئی تھی تو شوافع مسلک کے اعتبار سے صراحت کرنا مناسب ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں عقد اور عبادت کا دونوں پہلو ہے الا یہ کہ عقد کا پہلو غالب مانا گیا ہے وہ بھی چند امور میں، جس کی صراحتیں شوافع کی جو کتب فقہیہ ہیں، ان میں موجود ہیں۔ دوسری جو بات آئی جس کی طرف شیخ ممدوح صاحب دامت برکاتہم نے بھی صراحت کی، اور شوافع کی جو مفتی بہ اور معتمد علیہ کتابیں ہیں ان میں صراحت آئی ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے بعد شیخین یعنی امام نووی اور امام رافعی جس قول پر متفق ہوں اس پر فتوی دیا جائے، ان دونوں میں اختلاف ہو تو امام نووی کی بات مانی جائے، ان دونوں میں بھی اختلاف ہو، اس کے بعد بھی اگر کوئی ایسا مسئلہ ہو تو علامہ ابن حجر ہیثمی اور علامہ شمس الدین رحمۃ اللہ علیہ کی بات معتبر مانی جاتی ہے تو شوافع کے تنقیح طبقۂ ثانی کے جو فقہا ہیں ان کی کتابوں میں یہ بات ملتی ہے کہ اگر کہیں نظام قضاء کے اعتبار سے کوئی چیز قائم نہ ہو تو ایسی صورت میں اگر عورت اپنے شوہر سے نان ونفقہ کے اعتبار سے عاجز ہے تو وہ جو ہے تین دن تک انتظار کرے اور اس کے بعد اپنا نکاح وہ بذات خود فسخ کر سکتی ہے، البتہ صاحب ترشیح ...... علامہ بعلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس میں صراحت کی ہے کہ بہتر ہے کہ کم از کم تین علماء کے سامنے وہ اپنی بات رکھے، وہ علماء تحقیق کریں اور پھر وہ علماء اس عورت کو نکاح کے فسخ کی اجازت دیدیں اور اس سے فسخ کے کلمات خود کہلوائے۔ دوسری بات جو چل رہی ہے اس کے اعتبار سے یعنی وہ ممالک جہاں اقلیتیں موجود ہیں تو جیسے کہ بات آئی احتیاط کی بھی ضرورت ہے کہ ہم کوئی ایسا فیصلہ نہ کریں کہ حکومت کو مواد مل جائیں، لیکن اگر کوئی ضرورت ہے اور انتہائی ضرورت ہے تو ایسی صورت میں اگر وہاں شافعی عوام ہوں تو اس بات کی طرف بھی نشاندہی کی جاسکتی ہے کہ ضرورت کے تحت حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کے اعتبار سے جو تنقیح ثانی کے فقہاء نے ضرور تا، یعنی باقاعدہ کتابوں کے اندر صراحت موجود ہے شوافع کی، کہ اگر کسی جگہ نظام قضا قائم نہ ہو، مسلمانوں کے عام مصالح معطل ہو رہے ہوں تو ایسی صورت میں حکومت اگر کسی غیر کو بھی قاضی متعین کر رہی ہے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا بغیۃ المسترشدین صفحہ ۳۴۵ میں بھی اس کا حوالہ موجود ہے، شوافع کی ایک مفتی بہ کتاب ہے "الغرر البھیۃ" اس کی جلد ۱۰ صفحہ ۱۶۲ پر بھی یہ عبارتیں موجود ہیں۔ اگر چہ شیخ الاسلام زکریا انصاری نے اس کی مخالفت کی، لیکن بعد کے جو فقہاء ہیں، جن کی بات شوافع کے یہاں فی الوقت معتبر ہے ان کے یہاں تو فتوی اسی بات پر دیا جاتا ہے، جزاکم اللہ۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

جزاکم اللہ آپ نے اچھی عبارتیں سنائی ہیں میں چاہوں گا کہ اس مسئلہ پر جو فقہ شافعی کی اور تصریحات ہیں ان کو آپ جمع کریں، یہاں کی لائبریری الحمد للہ اچھی ہے، یہاں کی لائبریری میں فقہ شافعی کی کتابیں بھی آپ کو ضرور ملیں گی، تو ان مزید حوالوں کو آپ مکمل کریں انشاء اللہ۔ اور یہ جو مسئلہ ہے اس کا ذکر انھوں نے بھی کیا تھا جو ہمارے مہمان ہیں کہ فقہ شافعی میں اس کی گنجائش ہے کہ اگر نفقہ نہ ادا کرنے کا مسئلہ ہے، بعض اسباب اس طرح کے ہیں اور شوہر حقوق کو نہیں ادا کرتا ہے تو گویا اس میں گنجائش اس طرح کی ہے تو ہمارے سامنے جو بھی اس طرح کی عبارتیں ہیں ہونی چاہئے۔

اب وقت کافی ہو چکا ہے، میں معذرت خواہ ہوں بہت سے حضرات سے جنھوں نے اپنا نام یہاں بھیجا ہے، میں درخواست ضرور کروں گا کہ آپ کے ذہن میں جو بات بھی ہے جو پیش کرنا چاہتے ہیں وہ آپ لکھ کر یہاں بھیج دیں تا کہ کمیٹی کے حوالہ وہ چیز ہو جائے، آخر میں قاری عبداللہ سلیم صاحب کچھ فرمانا چاہتے تھے میں ان سے درخواست کرتا ہوں کہ فرمادیں۔

مولانا قاری عبداللہ سلیم (شکاگو امریکہ):

بات یہ ہے کہ عدالت میں شوہر جا رہا ہے یا عورت جا رہی ہے، یہ مسئلہ توکیل کا ہے یا تفویض کا ہے، دیکھنا یہ ہے کہ خود مدعی اس کے ذہن میں کیا ہے، حقیقت معاملہ کی اور واقعہ کی کیا صورت ہے، میں امریکہ میں ہوں میرے خیال سے اور یوروپی ممالک ہیں وہاں صورت یہ ہے کہ کورٹ میں ہم اس لیے نہیں جاتے کہ ہم اس کو وکیل بنا رہے ہیں یا اس کو اپنا اختیار تفویض کر رہے ہیں بلکہ وہاں مسئلہ یہ ہے کہ نکاح اور نکاح سے بڑھ کر طلاق، ان ملکوں میں یہ حق نہ شوہر کا ہے نہ بیوی کا ہے بلکہ یہ حق صرف کورٹ کا ہے، یہ صورت حال ہے، اسی واسطے میں نے عرض کیا تھا کہ جو میرج لائسنس ہے اس میں تو گنجائش دی گئی ہے کہ یہ نکاح مذہبی ہو یا سول ہو، لیکن طلاق کے لیے نہیں تیار ہیں وہ کہ یہ حق کورٹ سے ہٹ کر دوسرے کو دیا جائے وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ وہ اس مسئلہ کو مذہبی اصل سے مانتے نہیں ہیں، ان کے ذہن میں یہ ہے کہ جو حقوق ہیں وہ متاثر نہ ہوں، ان کا تحفظ کس طرح سے ہو سکے؟

یہ کام عدالت کا ہے، اس لیے وہ یہ سمجھتے ہیں کہ طلاق جو ہے چونکہ اس میں حقوق متاثر ہونے والے ہیں لہٰذا کورٹ اس کا فیصلہ کرے گا، اب مثلاً میں عرض کرتا ہوں کہ ایک مرد جاتا ہے کورٹ میں اور جا کر یہ کہتا ہے کہ صاحب میں طلاق دینا چاہتا ہوں، آپ اس کا فیصلہ کر دیجئے عورت جو مدعی علیہا ہے، جب جج اس کو بلا کر پوچھتا ہے کہ بھائی تمہارا شوہر تم کو طلاق دینا چاہتا ہے تم کیا کہتی ہو؟ اگر عورت مثلاً یہ کہے کہ صاحب میرا تو کوئی والی، وارث نہیں میرا کوئی ٹھکانہ نہیں، مجھے کہیں سے مدد اور سپورٹ ملنے والی نہیں، میرے بچے بھی ہیں چھوٹے چھوٹے بچے ہیں، ان کی دیکھ ریکھ کے لیے ہم دونوں کی ضرورت ہے اور شوہر کو کیا شکایت ہے، میں شکایتیں دور کرنے کے لیے تیار ہوں، میں اس شوہر کو چھوڑنا نہیں چاہتی، لہٰذا جج فیصلہ نہ کرے میرے نکاح اور شادی کے فسخ کا، تو جج جو ہے فسخ نہیں کرے گا، اب اگر یہ وکیل ہوتا شوہر کا مثلاً تو پھر اس کو فیصلہ کرنا تھا، اگر یہ تفویض کا مسئلہ ہوتا تو جج فیصلہ کر دیتا، مگر نہ یہ توکیل ہے نہ تفویض، اس لیے اس مسئلہ پر ہمیں زیادہ بحث کرنے کے بجائے اس پر دیکھنا ہے کہ بھائی مسئلہ وہاں توکیل یا تفویض کا نہیں ہے وہ تو یہ سمجھا جا رہا ہے کہ طلاق دینے کا حق عدالت کو ہے چاہے وہ شرعاً صحیح ہے یا غلط ہے چوں کہ حق اسی کو ہے اس لیے میں اس کورٹ میں آیا ہوں تا کہ جج فیصلہ کر دے تفریق کا۔ مسئلہ یہ ہے۔ اس لیے اس میں غور ہونا چاہئے اور اسی طرح سے وہ معاملات جس میں قضاء قاضی کی مثلاً ضرورت نہیں ہے، سوال یہ ہے کہ ولایت عامہ جو قاضی کو حاصل ہے اور ایک طرف یہ بھی ہے کہ صاحب مسلمانوں کے اوپر ولایت عامہ غیر مسلموں کو حاصل نہیں ہوگی تو اس صورت میں کوئی بھی معاملہ ہو چاہے وہ مالیات سے متعلق ہو یا کسی اور چیز سے، اگر جج فیصلہ کرے تو وہ فیصلہ ماننا ہوگا ورنہ جیل جائے، تو پھر اس صورت میں ہم کونسے مسئلہ میں یہ کہیں گے کہ یہاں تو قضاء قاضی جو ہے اس میں مسلمان ہونے کی شرط نہیں ہے یہاں تو شرط ہے۔ یہ سب چیزیں الجھی ہوئی ہیں، میرا خیال یہ ہے کہ اس میں تھوڑا ان سب پہلوؤں پر نظر کرتے ہوئے غور کیا جانا چاہئے اور خاص طور پر ہمارے مولانا صاحب نے شافعی مسلک کی کتابوں کا حوالہ دیا وہ اس معاملہ میں، میں سمجھتا ہوں کہ بہت ممد و معاون ثابت ہوگی انشاء اللہ جزاکم اللہ خیرا۔

مفتی صباح الدین ملک:

ایک بات تو ابھی ہمارے...... کہ اس کی تین صورتیں بنتی ہیں: تحکیم ہے، تفویض ہے، توکیل ہے، کیا ضروری ہے کہ ہم اس مسئلہ کو صرف تین ہی

فریم میں دیکھیں، کہ تحکیم ہے، تفویض ہے اور توکیل ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

چوتھا فریم کیا ہے؟ وہ بتائیں۔

مفتی صباح الدین ملک:

چوتھی صورت، پانچویں صورت اور چھٹی صورت بھی نکالی جاسکتی ہے مجھے جو بات کہنی ہے وہ اصل میں یہ ہے کہ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے پانچ سوالات اٹھائے تھے، تین کا جواب تو انھوں نے دے دیا، پھر ان کا میلان اس طرف ہوا کہ توکیل مان لیا جائے...... ابھی جو آپ نے یہ مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے جو مثالیں پڑھی، اس میں بھی صورت حال یہ ہے کہ جو فیصلے جس سے اتفاق کیا ہے مولانا آزاد نے وہ وہ شکلیں ہیں جب کہ ایک غیر مسلم قاضی نے جو فیصلہ دیا ہے وہ شریعت کے مطابق ہے۔ یعنی اگر وہ مسلمان قاضی بھی ہوتا تو فیصلہ وہی ہوتا۔ تو میں یہ کہنا چاہ رہا ہوں کہ مولانا خالد سیف اللہ صاحب کے مطابق اگر وہ بات مان بھی لی جائے تو یہ شرط اس میں ماننا پڑے گا کہ توکیل مان کر بھی اور نکاح کو اس دائرہ میں شامل کر کے بھی یہ شرط لگانی پڑے گی کہ اگر غیر مسلم قاضی ہو اس کا فیصلہ شریعت کے مطابق ہو تب ہی وکالت بھی ختم ہوسکے گی اور نکاح کو بھی اس دائرہ میں رکھنا ہوگا۔ ایک دوسری بات یہ کہنی ہے کہ اصل میں ہم لوگ سب پر یہ بات واضح ہوگی، میں صرف یاد دہانی کرانا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ اس مسئلہ کا جو بھی حل نکالیں گے وہ حل آپ کا دائمی نہیں ہوسکتا ہے، کوئی حل ایسا نہیں ہوسکتا کہ جس پر آپ کو اطمینان ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ ایک بے اقتدار اور بے اختیار شریعت کا مسئلہ ہے، شریعت کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ ایک قانون ہوتا ہے۔ اور کوئی بھی قانون ہو اس پر گفتگو کی جاتی ہے تو قانون کے پیچھے قوت نافذہ ہونی چاہئے۔ ہم لوگوں کا مسئلہ یہ ہے جو پوری دنیا میں عام ہے اس وقت، وہ یہ ہے کہ ہمارے پاس شریعت اور اللہ اس کے پیچھے سینکشن ہے۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

مولانا صباح الدین صاحب بہت فکری موضوع شروع ہو گئے اب، وقت نہیں ہے چھوڑیئے اس موضوع کو۔

مفتی صباح الدین ملک:

مسئلہ یہ ہے کہ جو مقابل میں دوسری تہذیب ہے وہ تو اپنے معیار کے مطابق جو سماجی یعنی حقوق نسواں......

مولانا عتیق احمد بستوی:

بھائی میں بھی بول سکتا ہوں اس موضوع پر، یہ موضوع چھوڑیئے۔

مفتی صباح الدین ملک:

تو پوری صورت حال بدلی ہوئی ہے صرف یہ ہوسکتا ہے کہ ہم اپنی شریعت کو ایمانی، رضا کارانہ صورت سے اس کو ہم نافذ کریں جو ہم ہندوستان میں بھی کر رہے ہیں، شرعی پنچایت کے ذریعہ اور ایمانی قوت کے ذریعہ۔

مولانا عبداللہ کاپودروی:

معزز مفتیان کرام! اس وقت ہم کس طرف جارہے ہیں، ہمیں سوچنا چاہئے کہ نصوص قطعیہ میں کسی طرح کا تغیر، تبدل اور تشہی، اباحت پسندی کسی طرح روا نہیں ہے اس وقت غیر مسلم جج کا کوئی بھی فیصلہ، خاص کر طلاق کے بارے میں اس لیے صحیح نہیں ہے کہ وہ حقیقت میں قرآن وحدیث کے احکام کو بدل کر، اس طرف لے جاکر عورتوں کو آزادی دینا چاہتے ہیں، ایسی آزادی جو اسلام سے ہٹ کر ہو، آج اگر اس پر فیصلہ کیا تو میں افریقہ میں کئی سال جا چکا ہوں، یو، کے (U.K) کے حالات سے واقف ہوں ایسا دروازہ کھل جائے گا، ایسا دروازہ کھل جائے گا کہ ہماری ساری عورتیں، مائیں، بہنیں کورٹ کچہری کے مقدموں اور فیصلوں کے ذریعہ تفریق ہی تفریق کرتی رہیں گی، نسلیں خراب، برباد ہو جائیں گی، اسلام پر باقی رہنا دشوار ہو جائے گا اس

لیے کوئی ضروری نہیں ہے کہ ہم اس کے جواز کی کوئی شکل اختیار کریں، بلکہ ہم یہ سوچیں کہ ایسی فاسقہ فاجرہ عورت جو اسلامی احکام کو ماننے کے لیے تیار نہیں اور غیر مسلم جج کا سہارا لے کر قرآن وحدیث کے خلاف فیصلہ چاہتی ہو، کیا ہم اس کا تعاون کر سکتے ہیں، قرآن شریف میں صاف لفظوں میں انکار کر دیا "ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان" تو یہ درحقیقت اس کے جواز کی شکل سوچ کر، ہم ایک دروازہ کھول رہے ہیں اس بات کی طرف کہ ہمارے ایسے ممالک کے اندر رہنے والی فاسقہ فاجرہ عورتیں: آہستہ آہستہ اس کا رواج بڑھتا جائے اور تمام مسلمان پریشان ہو جائیں۔

آخری بات میں سنالوں، میرے سامنے میرے ساتھ پڑھے ہوئے ۴۵/ سال کی عمر کی عورت تھی اور وہ اپنے ۵۵ رسال کے شوہر کو چھوڑ کر چلی گئی یو کے (U.K) میں، ایک جوان کے پاس، جس کے بیٹے اور بیٹیاں ساری جوان تھیں، کورٹ نے فیصلہ کر دیا تفریق کا ہمارے وہاں کے شرعی پنچایت نے مجبور کیا شوہر کو وہ طلاق دیدیں، تو ایسی چیزیں ہوتی رہیں گی اور تفریقیں بڑھتی رہیں گی اور یہ تو ایک کھیل بن جائے گا، اس لئے اس پر کوئی جواز کی شکل سوچنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کی ضرورت ہے کہ جو حقیقت میں گنہگار ہیں ان کو صحیح کرنے کی اور تدبیریں سوچنے چاہیے کہ ایسے غیر مسلم جج کے پاس جا کر اپنا فیصلہ لیں ان کے لیے وہاں کے مقامی مسلمانوں کو کیا کرنا چاہئے، ان سے قطع تعلق کرنا چاہئے جو بھی صورت ہو ان کو اختیار کرنا چاہئے اللہ ہمیں توفیق عطا فرمائے۔

مولانا عتیق احمد بستوی:

بھائی یہ پورا ہاؤس بیٹھا ہے الحمدللہ فقہ اکیڈمی کے سمینار ہوتے رہتے ہیں، ہم مسائل پر غور کرتے ہیں، میں نہیں سمجھتا ہوں کہ یہ بات یہاں کہنے کی ضرورت ہے کہ نصوص قطعیہ کے خلاف ہم نہ سوچیں، کون بیٹھا ہے نصوص قطعیہ کے خلاف سوچنے کے لیے، یہ سارے علماء دین کے محافظ ہیں اور دین کے دائرہ میں، شرع کے دائرہ میں رہتے ہوئے جو مجتہد فیہ مسائل ہیں ان ہی کے بارے میں غور کر سکتے ہیں، اس لیے یہ بات تو بے موقع سی ہے مجھے معاف فرمائیں، لیکن ہاں یہ بات، بھائی مسائل جو ہیں عورتوں کے، جو مشکلات ان کی ہیں، عورتیں آپ کا نصف ہیں اور یہ سمجھنا کہ وہ تو بگڑ رہی ہیں، خراب ہو رہی ہیں انھیں جانے دو، اسے رہنے دو ان کو اور واقعات دونوں طرح کے ہوتے ہیں۔ یوروپ میں جو آزادیٔ نسواں کا نعرہ بلند ہوا اور قوانین بنے اور آج ہمارے ملک میں صورت حال وہی چل رہی ہے اس کی وجہ سے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بسا اوقات شوہر مظلوم ہو جاتا ہے اور اب تو انجمنیں ایسی قائم ہو گئی ہیں ان ملکوں میں مظلوم شوہروں کی جو اپنے حقوق کے لیے لڑ رہی ہیں۔ برطانیہ میں ہو یا امریکہ میں ہو باضابطہ تنظیمیں قائم ہو چکی ہیں، لیکن ظاہر بات ہے کہ ہم جذبات میں کوئی بات کہہ کر کے کہ یہ عورتیں ظلم کر رہی ہیں، فلاں کر رہی ہیں کہ بھائی جہاں صریح حرام کی بات ہے، صریح حرام کو کون حلال کرے گا، لیکن کوئی مسئلہ کا اگر حل ہے شرعی حدود میں رہتے ہوئے تو اسی پر غور کرنے کے لیے آپ حضرات یہاں پر جمع ہوئے ہیں اور اکیڈمی نے الحمدللہ ہمیشہ اس کا التزام کیا ہے کہ اکیڈمی کے یہاں جو مسائل بھی زیر غور آئے ہیں، باتیں ایسی آسکتی ہیں کوئی قول شاذ بھی ذکر میں آسکتا ہے۔

ایک بات آپ سے میں عرض کر دوں کہ بھائی جو مناقشے ہوتے ہیں گفتگوئیں ہوتی ہیں بعض باتیں ایسی آسکتی ہیں جو آپ کے نزدیک قول شاذ ہے، بھائی مولانا آزاد کی شخصیت کتنی بلند ہو لیکن فقہی معاملات میں، ان سب چیزوں کے بارے میں کس نظر سے ہم ان کو دیکھتے ہیں، کہاں تک کیا مقام ہے وہ الگ موضوع ہے انھوں نے اتنا کیا کہ ان کی رائے پیش کر دی آپ کے سامنے، یہ مطلب نہیں کہ انھوں نے رائے پیش کر دی تو اب گویا آپ سب اسی کو اختیار کر لیں گے، یہ تو بحث کر رہے ہیں آپ، کمیٹی آپ کی بیٹھے گی، تبادلۂ خیال ہوگا اس کے بعد کوئی چیز طے ہوگی آپ کے درمیان، اگر کوئی چیز طے نہ ہو تو اس پر کچھ بھی نہیں کیا جائے گا، اب کسی بات کی گنجائش نہیں ہے، مزید میں درخواست کرتا ہوں صاحب صدر سے کہ اپنے صدارتی کلمات جو دعائیہ کلمات ہوں گے اس سے اجلاس کو ختم فرمائیں۔

☆☆☆

عالم اسلام کے اکابر علمائے کرام کے جدید فقہی مسائل پر مقالہ جات اور مناقشات کا مجموعہ نئی ترتیب کے ساتھ

سلسلہ
جدید فقہی مباحث

مباحث فقہیہ

اصول فقہ پر ایک تحقیقی بحث

- باب اول اصول فقہ
- باب دوم اوقاف وعبادات
- باب سوم عائلی زندگی کے شرعی قوانین
- باب چہارم اسلامی عدالتی نظام
- باب پنجم طبی مباحث
- باب ششم معاشی مسائل

تحقیقاتِ اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا

زیر سرپرستی

حضرت مولانا مجاہد الاسلام قاسمی

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی دامت برکاتہم

دار الاشاعت

اردو بازار ○ ایم اے جناح روڈ ○ کراچی پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

لفظ چند

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی اور فقہ اکیڈمی کے کارکنوں نے جس طرح بے حد محنت کے ساتھ ایک ایک پرزہ اکٹھا کر کے ایک پورے مکان کی تعمیر کر ڈالی، اس کے لئے وہ مبارکباد کے مستحق ہیں۔

ابھی میرے سامنے ان کی بھیجی ہوئی کتاب کا وہ مسودہ ہے، جس میں میری پرانی تحریروں: اصول فقہ سے متعلق، اوقاف و عبادات سے متعلق، عائلی زندگی کے شرعی قوانین، اسلام کے عدالتی نظام، طبی مباحث، معاشی مسائل اس طرح کے مقالات اور دیگر مباحث کو جمع کر دیا گیا ہے، جو انشاء اللہ مفید ہوگا، یہ مقالات و مباحث پرانے ہیں، بعض دفعہ کسی شخص کی فکر بھی بدلتی ہے، بس جیسا کچھ ہے وہ قارئین کے سامنے پیش ہے اس میں اگر کسی صاحب کو کوئی اشکال نظر آئے تو بلا تکلف اکیڈمی کو لکھیں، انشاء اللہ اس اشکال پر سنجیدگی سے غور کیا جائے گا۔

یہ چند سطریں اپنی انتہائی شدید بیماری کی حالت میں میں نے لکھ دی ہیں، اور باقی کام ہم نے اپنے عزیزوں اور دوستوں کے ذمہ رکھ دیا ہے، مجھے اطمینان ہے کہ میرے غائبانے میں بھی یہ لوگ انشاء اللہ اس کام کو جاری رکھیں گے۔

اللہ تعالیٰ ان سب لوگوں کو جزائے خیر دے جنہوں نے اس کار خیر میں حصہ لیا ہے۔

وآخر دعوانا أن الحمد للہ رب العالمین

مجاہد الاسلام قاسمی

۶ر فروری ۲۰۰۲ء مطابق ۲۲ ذیقعدہ ۱۴۲۲ھ

مقیم، ذاکر باغ، نئی دہلی - ۱۱۰۰۲۵

تعارف

متوسط قدوقامت، جسم لحیم وشحیم، سانولا چہرہ اور اس پر معصومیت کا نکھار، داڑھی کے صرف چند بال، پیشانی کسی قدر چھوٹی، آنکھوں سے بلا کی ذہانت آشکار، سر کے بال باوجود سن رسیدہ ہونے کے سیاہ اور کسی قدر گھنے، لباس فقیرانہ، رہن سہن درویشانہ، جسم بیماری میں گھلا ہوا، اور دل ودماغ امت کے درد میں حق گوئی میں شمشیر آبدار، اور دوستوں کے لئے حریر ودیباج کی طرح نرم وبردبار، گفتگو میں شبنم کی ٹھنڈک اور قندونبات کی مٹھاس، اور تقریر وخطاب میں دلوں کو رلانے اور آنکھوں کو نم کرنے والا سوز وگداز، ہر مجلس میں میر مجلس اور ہر محفل میں زیب محفل، سیاست کی رزم ہو یا شعر وسخن کی بزم، علم وتحقیق کی خشک بحث ہو یا تذکیر وموعظت کا موضوع، علماء ذی وقار کی انجمن ہو یا دانشوران کج خیال کا جمگھٹا، ہر میکدہ میں اس طرح نظر آنے والے کہ گویا ساقی ہو نہ کہ میکش، اور رہبر ہو نہ کہ راہی، امت پر کہیں کوئی آفت آئے اور سینہ اس کی کسک سے معمور، پتھر دنیا میں کہیں کسی مسلمان پر پڑے چوٹ اس کی آپ کے سینہ پر محسوس، جوہر شناس، اور صلاحیتوں کے قدرداں، تعصب، تنگ نظری اور مسلکی گروہ بندی سے ماوراء، رزم حق وباطل میں شمشیر اور حلقہ یاراں میں ابریشم کی طرح نرم، ان شمائل وخصائل کو اپنے ذہن میں ترتیب دیں اور شخصیت، فکر ونظر اور کردار وعمل کی جو تصویر ذہن میں ابھرے اس پر لکھ دیں "مجاہد الاسلام قاسمی"۔

ملت اسلامیہ ہند کے سب سے باوقار اور متفق علیہ پلیٹ فارم آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے صدر عالی قدر، آل انڈیا ملی کونسل کے بانی اور ذمہ دار اعلی، اسلامک فقہ اکیڈمی کے بانی وموسس اور سکریٹری جنرل، مجمع الفقہ الاسلامی جدہ میں ہندوستان کے واحد رکن، رابطہ عالم اسلامی کے تحت قائم مجمع الفقہ الاسلامی مکہ مکرمہ کے ممبر، امارت شرعیہ بہار واڑیسہ، جھارکھنڈ کے قاضی القضاۃ، الامین ایجوکیشنل ٹرسٹ بنگلور کی جانب سے کمیونٹی لیڈرشپ ایوارڈ پانے والے، اور انسٹی ٹیوٹ آف آبجکٹیو اسٹڈیز نئی دہلی کی جانب سے شاہ ولی اللہ ایوارڈ کے حامل، "فمی" یعنی امریکن فیڈریشن آف مسلمس کی طرف سے سید ابوالحسن علی ندوی ایوارڈ یافتہ، "میسی" یعنی مسلم ایجوکیشنل ایسوسی ایشن آف ساؤتھ انڈیا کی جانب سے بہترین اسلامی شخصیت ایوارڈ حاصل کرنے والے، احکام شریعت اسلامی کی تطبیق کے لئے قائم حکومت کویت کی اعلی مشاورتی کمیٹی کی طرف سے فقہی ایوارڈ یافتہ، سعودی عرب، کویت، مصر، عرب امارات، جنوبی افریقہ، امریکہ، برطانیہ، ایران، پاکستان، بنگلہ دیش، بخارا، سمرقند وبرونائی اور مختلف بیرونی ممالک کے دعوتی وعلمی اسفار سے سرفراز، عہدے اور مناصب کی آپ سے زینت ہے، نہ کہ آپ کی عہدوں سے۔

پیدائش عیسوی سے ۱۹۳۶ء، وطن ہندوستان کی معروف مردم خیز اور علم وعمل سے عطر بیز سرزمین بہار کے ضلع دربھنگہ قصبہ جالہ، جو کہا جاتا ہے کہ خلجیوں کے عہد سے ہی اسلام کی آمد سے سرخرو ہوا، مسلم دور حکومت میں بھی عہدۂ قضاء اس خاندان کی شناخت رہا ہے، اور اسی نسبت سے جس محلہ میں آپ کا مکان ہے، وہ قاضی محلہ کہلاتا ہے، والد ماجد حضرت مولانا عبدالاحد صاحب شیخ الہندؒ کے ممتاز تلامذہ میں ہیں، دارالعلوم دیوبند سے امتیاز کے ساتھ کامیابی حاصل کی، بہار ہی میں مدتوں حدیث کی اعلی کتابوں کا درس دیا، تدریس کے علاوہ تقریر ومناظرہ میں بھی اپنے عہد کے ممتاز لوگوں میں تھے، حضرت شیخ الہند اور شیخ الہند کے بعد حضرت مولانا محمد علی مونگیریؒ سے اصلاحی تعلق رہا، عرصہ تک امارت شرعیہ کے رکن رکین رہے، والد مرحوم کا رشتہ حضرت حاجی منور علیؒ صاحب خلیفہ اجل حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ بانی مدرسہ امدادیہ سے تھا اور حضرت حاجی صاحب سے قرابت بھی تھی۔ والدہ مولوی محمد جمیل صاحب ساکن محلہ جالہ کی صاحبزادی تھیں، ان کی والدہ بی بی نجوم فاطمہ سید عبدالفتاح صاحب نستہ کی صاحبزادی تھیں، جو اپنے وقت کے معروف صاحب معرفت بزرگوں میں سے تھے۔

ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی عربی کی متوسطات کی تعلیم مدرسہ محمود العلوم دملہ، مدرسہ امدادیہ دربھنگہ اور دارالعلوم مئو ناتھ بھنجن میں حاصل کی، ۱۹۵۱ء-۱۹۵۵ء میں دارالعلوم دیوبند میں آپ کو اساتذۃ الاساتذہ علامہ بلیاویؒ، حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ، حضرت مولانا فخر الحسنؒ مرادآبادی، حضرت مولانا محمد حسین بہاریؒ، حضرت مولانا اعزاز علی صاحبؒ اور دیگر اکابر علماء اور نادرہ روزگار اساتذہ سے استفادہ کا شرف حاصل ہوا، اور مراسلت نیز مضامین پر اصلاح کے ذریعہ گاہے گاہے سید القلم

حضرت مولانا مناظر احسن گیلانیؒ نے بھی آپ نے استفادہ فرمایا۔

دیوبند سے فراغت کے بعد حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ کے ایماء پر جامعہ رحمانی مونگیر تشریف لے گئے، ۱۹۵۵ء تا ۱۹۶۲ء جامعہ رحمانی مونگیر میں عربی کی ابتدائی کتابوں سے لے کر منتہی کتابوں تک کا درس دیا، پھر چند سال کے وقفہ کے بعد ۱۹۶۹ء میں امیر شریعت حضرت مولانا منت اللہ رحمانی کی خواہش پر دوبارہ ایک سال تدریس کی خدمت انجام دی، اور ابوداؤد وغیرہ کے اسباق آپ کے ذمہ رہے، اہم بات یہ ہے کہ جس توجہ سے آپ نے اونچی کتابیں پڑھائیں اسی انہماک والتفات کے ساتھ ابتدائی کتابوں کے درس کا بھی اہتمام کیا، اسی لئے جن شاگردوں نے آپ سے ابتدائی کتابیں پڑھی ہیں ان پر بھی آپ کی تعلیم و تربیت کے نقوش اتنے گہرے ہیں جتنی اونچی کتابیں پڑھنے والوں پر۔

حضرت مولانا منت اللہ صاحب رحمانیؒ کی جوہر شناس نگاہ نے آپ کی خداداد صلاحیت کو بھانپ کر ایک ایسے وقت میں امارت شرعیہ کے شعبہ قضاء اور اس کا انتظام وانصرام آپ کے حوالہ کیا جب امارت شرعیہ کا سارا نظام عملاً مفلوج ہو گیا تھا، اور عرصہ سے دار القضاء کسی ایسے صاحب نظر اور فقہ اسلامی کی روح کے شناسا قاضی سے خالی تھا جو اس جلیل القدر عہدہ کی اہمیت کو پورا کرتا، چنانچہ ۱۹۶۱ء مطابق شوال ۱۳۸۱ھ سے اب تک مسلسل آپ بہار واڑیسہ کے قاضی القضاۃ ہیں اور اب امارت شرعیہ بہار واڑیسہ کے نائب امیر شریعت کے ذمہ دارانہ عہدہ پر بھی فائز ہیں۔

آپ کی ملی وقومی خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے، امارت شرعیہ میں آپ اس وقت آئے جب کام کرنے والوں کو بیٹھنے کے لئے باقاعدہ بوریا بھی میسر نہیں تھا اور امارت کا دائرہ اثر پٹنہ اور صوبہ کے کچھ مخصوص علاقوں تک محدود ہو کر رہ گیا تھا، بیت المال خالی تھا، دار القضاء کا کام پھلواری شریف تک محدود ہو کر رہ گیا تھا، اور پورے صوبہ میں صرف ایک دو مقامات پر دار القضاء قائم تھے، آپ کی کوششوں سے موجودہ امیر شریعت حضرت مولانا سید نظام الدین صاحب دامت برکاتہم تشریف لائے اور انتظام وانصرام کا شعبہ ان سے متعلق ہوا، قضاء کے نظام کی توسیع اور زیادہ سے زیادہ مقامات پر دار القضاء کے قیام کے لئے آپ نے شبانہ روز جدوجہد کی، اس اہم اور نازک کام کے لئے افراد کار تیار کئے، امارت شرعیہ کا وفد لے کر گاؤں گاؤں پہنچے، قریہ قریہ کو امارت کی تنظیم سے منسلک کیا، مکاتب قائم کئے، لوگوں کے باہمی نزاعات کا تصفیہ کیا، اور مدتوں کی مقدمہ بازیاں چند ساعتوں کی کوشش سے ختم ہوئیں، دورہ کے ذریعہ شہر شہر گاؤں پہنچے، آپ کی اس جدوجہد کا یہ فائدہ ہوا کہ ہر عام وخاص کی امارت سے وابستگی بڑھی اور امارت کے تمام شعبوں کو استحکام حاصل ہوا، دار القضاء میں مقدمات کی آمد بڑھی، دار الافتاء میں سوالات کی کثرت ہوئی بیت المال کو استحکام حاصل ہوا، مسلمانوں میں آپ اپنی تعلیم کے نظم کا مزاج پیدا ہوا، اور بہار واڑیسہ میں امارت کی آواز مسلمانوں کے مسائل کے لئے ایک ایسی نمائندہ آواز سمجھی گئی کہ حکومتیں بھی اسے اہمیت دینے پر مجبور ہوئیں، اور ارباب اقتدار کو بھی ان بوریہ نشینوں کی بارگاہ میں حاضری کے سوا چارہ نہ رہا۔

پھر بہار کے خون آشام ہندو مسلم فسادات نے مظلوم وستم رسیدہ مسلمانوں کے مالی واخلاقی، سیاسی اور قانونی مدد میں اتنا جرأتمندانہ کردار ادا کیا کہ ہندوستان میں شاید ہی اس کی مثال مل سکے، بھاگلپور کے انسانیت سوز فساد، بلکہ پولیس ایکشن میں امارت اور اس کے ذمہ داروں نے جس طرح اپنی راحتوں کو تج کر دن رات کام کیا، وہ ملت کے لئے خدمت کا ایک نمونہ ہے، ان تمام کاموں میں حضرت قاضی صاحب کی منصوبہ بندی اور اقدامی صلاحیت، خوش تدبیری اور مسلسل انتھک محنتوں اور عملی کاوشوں کا بڑا حصہ ہے۔

"خدمت خلق" گو امارت شرعیہ کے مقاصد واہداف میں داخل ہے، لیکن عام طور پر یہ کام مقامی ریلیف تک محدود تھا، آپ ہی کی تحریک پر مولانا سجاد ہاسپٹل کا پروگرام بنا، آپ نے اس کی منصوبہ بندی کی، اس کے لئے مناسب وسائل کا نظم کیا اور اپنے رفقاء کے تعاون سے اس کام کو عملی جامہ پہنایا، اس طرح امارت شرعیہ سے انسانی بنیادوں پر خدمت خلق کے کام کی ایک نئی روایت قائم ہوئی، اس وقت الحمد للہ بہار جیسی پسماندہ ریاست میں یہ ہسپتال غریب لوگوں کے لئے عصری اور طبی مدد کا ایک بہت بڑا وسیلہ ہے!

امیر شریعت خامس حضرت مولانا عبد الرحمنؒ صاحب کا عہد امارت گو مختصر رہا، لیکن خاموشی کے ساتھ ٹھوس اور تعمیری کام کے اعتبار سے یہ امارت کا یادگار عہد ہے، آپ ہی کے عہد میں امارت نے مسلمان نوجوانوں کے لئے ٹیکنیکل تعلیم کی طرف توجہ کی جس کی ابتداء پھلواری شریف میں مولانا منت اللہ رحمانی ٹیکنیکل انسٹی ٹیوٹ کے قیام سے ہوئی، جس نے سیکڑوں بے روزگار نوجوانوں کے لئے روزگار فراہم کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے، اب دربھنگہ، ساٹھی، کٹیہار اور اڑیسہ میں بھی

امارت نے اسی نوعیت کے انسٹی ٹیوٹ قائم کئے ہیں اور کئی جگہ پر اس کی کوشش ہورہی ہے، ٹیکنیکل تعلیم کے اس پورے نظام کے اصل خالق اور منصوبہ ساز اور پھر اس کے لئے مطلوبہ مالی اور افراد وسائل کی فراہمی اصل میں حضرت قاضی صاحب ہی کی رہین منت ہے، اور شاید ہی کوئی حقیقت پسند اور واقف احوال اس سے انکار کرسکے، فسادات کی ہلاکت خیزیوں اور سیلاب کی تباہ کاریوں کے موقع پر امارت شرعیہ نے جو بیش بہا خدمات انجام دی ہیں، اس کے علاوہ شمالی بہار میں کالا آزار کی بیماری سے نمٹنے کے لئے آپ کی تحریک اور کوششوں سے امارت شرعیہ کے زیر اہتمام جو میڈیکل کیمپ قائم ہوئے خدمت خلق کے نقطہ نظر سے وہ بھی ایک بہت بڑا کارنامہ ہے، جس سے بے شمار غریبوں اور مفلوک الحال لوگوں کو نفع پہنچا ہے۔

نظام قضاء کی توسیع امیر شریعت رابع کا خاص ہدف تھا اور واقعہ ہے کہ اس عہد میں صوبوں اور بیرون صوبہ قضاء کے نظام کو جو وسعت حاصل ہوئی وہ امارت کی تاریخ کا ایک روشن باب ہے، اس تحریک میں جہاں امیر شریعت رابع کی توجہات اور موجودہ امیر شریعت سادس کی انتظامی صلاحیتوں کا حصہ ہے، وہیں حضرت قاضی صاحب اس تحریک کے روح رواں، اس کا دماغ اور اس کی زبان بن کر رہے، امیر شریعت رابع نے امیر منتخب ہونے کے بعد خانقاہ رحمانی مونگیر میں تربیت قضاء کا کیمپ قائم کیا، جس میں پوری ریاست سے مقتدر علماء اور ارباب افتاء نے شرکت کی، تربیت قضاء کا دوسرا کیمپ امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ میں منعقد ہوا، اس میں صوبہ بہار کے علاوہ مختلف صوبوں اور مکاتب فکر کے اہل علم نے شرکت کی، اس تربیتی کیمپ کی منصوبہ بندی اور علمی اعتبار سے مسائل قضاء کی تفہیم اور کار قضاء کی تربیت کا پورا کام آپ ہی کے ذریعہ انجام پایا، اور اس میں شبہ نہیں کہ اس تربیتی کیمپ نے گہرے اثرات ڈالے اور صوبہ بہار کے علاوہ مختلف شہروں میں دار القضاء کا نظام عملی طور پر قائم ہوگیا۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کے وقتی پروگرام کے ذریعہ مستقل طور پر افراد سازی کا کام انجام نہیں پاسکتا تھا، اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے آپ نے قضاء وافتاء کی تربیت کے لئے ایک مستقل ادارہ کی تشکیل ''المعهد العالي لتدريب القضاء والافتاء'' کے نام سے امارت ہی کے زیر انتظام فرمائی جو نہایت ہی کامیابی کے ساتھ چل رہا ہے، اور اس وقت تربیت قضاء وافتاء کے لئے پورے ملک کا مرجع بنا ہوا ہے، اس کے علاوہ مسلمانوں کے تحفظ ان کی قانونی رد، دعوت و اصلاح، تحفظ شریعت اور کتنی ہی قومی اور اصلاحی خدمت ہے جسے آپ نے امارت شرعیہ کے پلیٹ فارم سے انجام دیا ہے۔

قانون شریعت کا جو فہم اور عقلی اور منطقی طور پر اسلام کے قانون معاشرت کو سمجھانے کا جو خداداد ملکہ آپ کو حاصل ہے حقیقت یہ ہے کہ آپ کے معاصرین میں اس کی کوئی مثال نہیں ملتی، اس لئے مسلم پرسنل لا بورڈ کی تحریک میں آپ شروع سے سرگرم رول ادا کرتے رہے ہیں، متبنی بل کا قضیہ ۱۹۷۲ء میں کھڑا ہوا اور امیر شریعت مولانا سید منت اللہ رحمانی کی تحریک پر حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نے مسلم پرسنل لا کے موضوع پر دار العلوم میں قائدین امت اور علماء واہل دانش کا پہلا اجلاس طلب کیا تو اس کی تیاری کے لئے بزرگوں کی نظر انتخاب آپ ہی پر پڑی اور آپ نے تقریباً ایک ماہ دار العلوم میں قیام کرکے مسلم پرسنل لا کے تمام پہلوؤں پر بحث کا خاکہ مرتب کیا اور ان نکات کو متعین کیا جو مسلم پرسنل لا کے مخالفین کا خاص ہدف ہیں، یہیں سے مسلم پرسنل لا کنونشن ممبئی کی تیاری کا آغاز ہوا جس کی مجلس داعیان کے ایک رکن آپ بھی تھے۔

ممبئی میں مسلم پرسنل لا کے مسئلہ پر جو عظیم الشان کنونشن منعقد ہوا، وہ امت کی اجتماعیت کی ایک ایسی مثال تھی کہ خلافت تحریک کے بعد اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی، اس کنونشن کی تیاری اور اس کے لئے فضاء کی ہمواری میں آپ نے نمایاں خدمات انجام دیں، پھر بورڈ کی تشکیل کے بعد شروع ہی سے آپ اس کے رکن تاسیسی اور مجلس عاملہ کے رکن رکین رہے، حضرت مولانا رحمانی بورڈ کے جنرل سکریٹری منتخب ہوئے اور آپ نے ان کا دست وبازو بن کر کام کیا، اور ہمیشہ اس تحریک کے سب سے مؤثر وکیل اور ترجمان رہے، شاہ بانو کیس کے نتیجہ میں جو تحریک اٹھی اس میں آپ نے پورے ملک کا دورہ کیا، مولانا رحمانی کے بعد عام رجحان یہی تھا کہ جنرل سکریٹری کے عہدہ کے لئے آپ کی شخصیت ہی سب سے موزوں ترین شخصیت ہے، بابری مسجد کی شہادت کے واقعہ کے بعد مسلمانوں کے مجروح دلوں پر مرہم رکھنے اور ان کی پست ہوتی ہوئی ہمتوں کو اونچا اٹھانے میں آپ نے اہم کردار ادا کیا۔

بورڈ کے دوسرے صدر مفکر اسلام حضرت مولانا سید ابو الحسن علی ندویؒ کی وفات کے بعد آپ کی سنگین اور مسلسل علالت کے باوجود ساری امت اسلامیہ ہند کی نگاہ آپ پر مرکوز تھی اور اس طرح اتفاق رائے سے آپ بورڈ کے تیسرے صدر منتخب ہوئے، بورڈ کی صدارت کے عہدہ پر فائز ہونے کے بعد آپ نے بورڈ کے کردار کو فعال بنانے پر خصوصی توجہ دی ہے، اس کے مرکزی دفتر کو عصری سہولتوں سے آراستہ کیا ہے، مسلم پرسنل لا سے متعلق فقہی وقانونی کتابوں پر مشتمل

لائبریری بھی قائم کی گئی ہے۔

صدر بورڈ منتخب ہونے کے بعد اجلاس بنگلور میں آپ نے جو خطبۂ صدارت دیا، وہ بورڈ کی تاریخ میں سنہری حرفوں میں لکھے جانے کے لائق ہے، اس میں آپ نے سنگھ پریوار کے نمائندوں کو خصوصاً اور عام برادران وطن کو عموماً کھلے اور بے غبار لفظوں میں اسلام کی آفاقی سچائی کو قبول کرنے اور خدا کی آواز پر لبیک کہنے کی دعوت دی، اردو اور انگریزی اخبارات، نیز الیکٹرانک میڈیا نے نہایت نمایاں طریقہ پر حق وراستی کی اس للکار کو پوری اہمیت کے ساتھ لوگوں تک پہونچایا۔

ہندوستان میں مختلف جماعتیں اور تنظیمیں کام کر رہی ہیں، ان میں بعض جماعتیں تو سیاسی ہیں، بدقسمتی سے ملی مفادات کے مقابلہ سیاسی اور گروہی مفادات کی فکر نے ان میں ایسے فاصلے پیدا کر دیئے ہیں جیسے دریا کے دو کنارے، کہ دونوں کے ہاتھوں میں قوم وملت کی سربلندی کا جھنڈا ہے، لیکن ان میں وسیع تر مفادات کے لئے ایک دوسرے کے ساتھ مل بیٹھنے اور شانہ بشانہ ہو کر آگے بڑھنے کی صلاحیت نہیں، قومی اور ملی مسائل کی ترجمانی کرنے والی کچھ غیر سیاسی مذہبی تنظیمیں بھی ہیں، لیکن یہ مخصوص مذہبی پس منظر اور نقطۂ نظر کی حامل ہیں، اس لئے وہ مسلمانوں کے ایک مخصوص گروہ کی نمائندگی کرتی ہیں، دوسرے حلقہ کے لوگوں کو ان سے تعلق نہیں، بلکہ ایک دوسرے کی تفسیق اور بعض اوقات تکفیر پر کمربستہ رہتے ہیں، امت کا ایک بہت بڑا طبقہ ایسا بھی ہے جس کو کسی تنظیم یا تحریک سے تعلق نہیں، یہ سیدھے سادھے مخلص اور گروہی تنگ نظریوں سے بلند عام مسلمان ہیں۔

آپ کی نمایاں تعمیری اور تنظیمی خدمات:

مسلم پرسنل لا بورڈ نے تحفظ شریعت کی مہم کی حد تک ان گروہوں کو جوڑا ہے، لیکن امت کے دوسرے سیاسی، تعلیمی، ثقافتی اور معاشی مسائل کو اس نے اپنی کوششوں کا ہدف نہیں بنایا ہے، تاکہ ان مسائل میں فکر ونظر کا اختلاف بورڈ کی وحدت کو متاثر نہ کرے، اسی پس منظر میں ١٩٦٥ء میں مجلس مشاورت کی تشکیل عمل میں آئی تھی، لیکن افسوس کہ مشاورت کی بعض دستوری خامیوں، تنظیموں کے جماعتی تحفظات اور بتدریج مخلص اور فعال قائدین سے محرومی، نیز بعض اہم جماعتوں کی اس وفاق سے علاحدگی کے سبب مجلس مشاورت ایک کاغذی تحریک بن کر رہ گئی اور قوم وملت کے مسائل کی ترجمانی میں عملاً اس کا کوئی کردار باقی نہیں رہا۔

اس خلا کو محسوس کرتے ہوئے آپ نے آل انڈیا ملی کونسل کی ١٩٩٢ء میں تشکیل فرمائی، جس میں ملک گیر سطح پر مختلف صلاحیتوں کو جمع کیا گیا، اور ایک جامع پروگرام کے ساتھ امت کی ہمہ جہت ترقی کو ہدف بنایا گیا، وحدت کلمہ کی بنیاد پر امت کو جوڑنا، جہاں پہلے سے کوئی اچھا کام ہو رہا ہو اس کو تقویت پہونچانا، جہاں نہیں ہو رہا ہو وہاں براہ راست یا بالواسطہ کام کرنا اور ایک ہی طرح کی کوششیں مختلف سمتوں سے ہو رہی ہوں تو ان کو باہم مربوط کرنے کی کوشش کرنا کونسل کا بنیادی مقصد ہے، واقعہ یہ ہے کہ ملی کونسل کے پلیٹ فارم نے نفرت کے بجائے وحدت، تصادم کے بجائے تعاون اور امت کی مختلف ضروریات کے لحاظ سے مختلف صلاحیتوں کو ابھارنے اور باصلاحیت نوجوانوں کی ایک تازہ دم ٹیم تیار کرنے کا ایسا کام کیا ہے، جس کے دوررس اثرات محسوس کئے جا رہے ہیں، ٹاڈا قانون کی تنسیخ، انتخابی سیاست میں مسلمانوں کا ووٹ متحد کرنے اور مردم شماری کے موقع پر مسلمانوں کو متوجہ کرنے، نیز دینی اور عصری تعلیم میں ان کو آگے بڑھانے اور کسی بھی سیاسی اور مذہبی مسئلہ پر حکومت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر بات کرنے کا جو کام کونسل نے کیا ہے، وہ ہندوستان کی ملی تاریخ کا ایک روشن باب ہے، اسی سلسلہ کی ایک ملک گیر کوشش کاروان آزادی اور کاروان اتحاد کی صورت میں ہو چکی ہے۔

کون نہیں جانتا کہ ان تمام کوششوں کے پیچھے جو دل تڑپتا اور جو دماغ سوچتا رہا ہے، اور جس کی سخن دل نواز نے سوئے ہوئے کو بیدار اور نہ چلنے والوں کو چلنے پر مجبور کیا ہے وہ آپ ہی کی شخصیت ہے، اور یہ آپ ہی کی کوشش ہے جس نے مختلف مسلک ومشرب، مزاج ومذاق اور فکر وذہن کے لوگوں کو دوش بدوش کھڑا کر رکھا ہے، گو آپ کی علالت اور بہت سے علاقوں میں مقرر ذمہ داران کے تساہل کی وجہ سے کونسل کی سرگرمیوں میں اب وہ جوش وخروش نظر نہیں آتا جو ابتدائے قیام کے زمانہ میں تھا، لیکن کونسل کی اہمیت اور ضرورت آج بھی ہے، بہرحال ملی کونسل کے پلیٹ فارم سے جو کچھ بھی کام ہوا ہے، وہ آپ کی ملی خدمات کا ایک زریں باب ہے۔

افراد سازی اور مردم گری آپ کا خاص مزاج ہے، اور امارت شرعیہ بہار واڑیسہ میں شروع ہی سے اس کو آپ نے خصوصی اہمیت دی ہے، چنانچہ انفرادی طور پر کتنے ہی قضاۃ ہیں جو آپ سے تربیت پا کر ملک کے مختلف علاقوں میں قضاء کا کام انجام دے رہے ہیں، ماضی قریب میں آپ نے دو ایسے اداروں کی تشکیل کی

ہے جس نے دینی مدارس کے فضلاء اور نوجوان علماء کی تربیت میں ایک انقلابی کردار ادا کیا ہے، ان میں ایک تو اسلامک فقہ اکیڈمی کا قیام ہے جس میں اس وقت ملک بھر کے ذہین اور باصلاحیت اصحاب علم شریک ہیں، اکیڈمی کے ذریعہ دو درجن سے زیادہ نئے اور اہم مسائل پر سمینار ہو چکے ہیں اور ان سمیناروں نے کیسی کیسی صلاحیتوں کو ابھارا اور گمنام اصحاب کو متعارف کرایا ہے، اور ایک نیا علمی جوش اور ولولہ عطا کیا ہے، اس کی شہادت کے لئے اکیڈمی کے فقہی مجلات کافی ہیں۔

دوسرے امارت شرعیہ کے تحت ''المعهد العالي للتدريب في القضاء والافتاء'' کا قیام ہے، جس کے تحت قضاء اور افتاء کی تربیت کا ایک مستقل اور معیاری انتظام ہو گیا ہے، اور اس وقت ملک کے کونہ کونہ اور دوسرے ملک سے اصحاب علم وفضل یہاں آکر کسب فیض کر رہے ہیں، یہ دونوں ادارے جو اصل میں آپ ہی کی فکر کا عکس جمیل ہیں، گو ان کی عمر زیادہ نہیں لیکن کم مدت میں ان اداروں کے ذریعہ افراد سازی کا قابل قدر کام انجام پایا ہے، اور امید ہے کہ مستقبل میں ان کے بہت ہی دور رس اور گہرے اثرات مرتب ہوں گے۔

اس کے علاوہ دینی تعلیم کا فروغ اور اس کے معیار کو بہتر بنانے کی سعی وکوشش آپ کی زندگی کا خاص مشن رہا ہے، بہار واڑیسہ میں درجنوں مدارس ہیں جو آپ کی سرپرستی میں کام کر رہے ہیں، اور بعض قدیم اور بڑے مدارس تو وہ ہیں جو تمام بنیادی امور میں آپ ہی کے مشورہ سے قدم اٹھاتے ہیں، بہار کے وہ مدارس جو سرکار سے ملحق نہیں ہیں ان کے معیار تعلیم کو اونچا اٹھانے اور نصاب ونظام میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی غرض سے حضرت مولانا منت اللہ رحمانیؒ کے زیر سرکردگی آزاد دینی مدارس بورڈ کا قیام عمل میں آیا تھا، اس وقت آپ جامعہ رحمانی میں مدرس تھے آپ نے اس بورڈ کے قیام اور پھر اس کے انتظام وانصرام میں سرگرم رول ادا کیا تھا، مگر افسوس کہ مدارس کی باہمی آویزش کی وجہ سے یہ وفاق زیادہ دنوں تک متحرک نہ رہ سکا، پھر آپ ہی کی تحریک پر امارت شرعیہ بہار واڑیسہ...... تقریبا ڈیڑھ سو مدارس کے نمائندے شریک ہوئے پورے ملک سے مختلف مکتب فکر کے مدارس اور دینی تعلیم کے ماہرین اکٹھا ہوئے اور دینی مدارس کے نصاب ونظام کے سلسلے میں بڑی مفید تجاویز منظور ہوئیں، نیز ''مدارس اسلامیہ کونسل'' کا قیام عمل میں آیا، آپ ہی اس اجلاس کے محرک بھی تھے اور مجلس استقبالیہ کے صدر اور کرتا دھرتا بھی، لیکن بدقسمتی سے یہ کونسل محض ایک کاغذی ادارہ بن کر رہ گئی اور عملی طور پر اس نے کوئی کام نہیں کیا۔

امیر شریعت خامس حضرت مولانا عبدالرحمنؒ کے عہد میں امارت شرعیہ کے زیر اہتمام پھر بہار کے دینی مدارس کا ایک اہم اجتماع منعقد ہوا، اس اجتماع میں ''وفاق المدارس اسلامیہ بہار'' کی تشکیل عمل میں آئی، موجودہ امیر شریعت اس وفاق کے سرپرست اور آپ اس کے صدر اور روح رواں ہیں، یہ اجلاس اور وفاق اصل میں آپ ہی کی توجہ اور تحریک کا نتیجہ ہے جس میں بہار کے دو سو سے زیادہ آزاد دینی مدارس شریک ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ اس وفاق نے بہار کے مدارس کے گرتے ہوئے تعلیمی معیار کو اونچا اٹھایا ہے اور پورے ملک میں اس کو ایک قابل تقلید وفاق تصور کیا جا رہا ہے۔

آپ نے کل ہند سطح پر بھی مدارس کے نظام تعلیم وتربیت کی اصلاح وترقی اور حکومت کے ناپاک عزائم سے مدارس کی حفاظت کے لئے دینی مدارس کا وفاق قائم کرنے کی کوشش فرمائی، اور اس سلسلہ میں آل انڈیا ملی کونسل کے تحت دہلی میں ایک نمائندہ اجتماع منعقد ہوا، لیکن افسوس کہ بعض حلقوں نے تعاون کے بجائے تصادم اور مخالفت کی راہ اختیار کی اور اس طرح ایک اہم کام جو ہونا چاہئے اور جس سے معیار تعلیم کو اونچا اٹھانے میں بڑی مدد ملتی، تشنہ تکمیل رہا۔

اب خود امارت شرعیہ بہار واڑیسہ کے تحت ''دار العلوم امارت شرعیہ'' کا قیام عمل میں آچکا ہے، جس میں حضرت امیر شریعت کی، اور آپ کی اور امارت کے نوجوان وتازہ دم ذمہ داروں کی فکر اور سعی بلیغ کا بڑا حصہ ہے، اور اس وقت جبکہ بہار میں کسی مرکزی دینی جامعہ کی کمی محسوس کی جا رہی ہے، امید ہے کہ یہ دار العلوم اس خلا کو پر کرے گا اور بتدریج کم وکیف کے اعتبار سے عروج کمال کو پہنچے گا۔

ایک بہت ہی اہم مسئلہ دیہات اور قریہ جات میں مسلمان بچوں اور بچیوں کے لئے بنیادی دینی تعلیم کے انتظام کا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس مقصد کے لئے مکاتب کا قیام اس وقت بڑی دینی جامعات کے قیام سے بھی زیادہ ضروری ہے اور اس کے بغیر آئندہ نسل کے ایمان کی حفاظت اور ان کی اسلامی شناخت کا برقرار رکھنا دشوار ہو جائے گا، اس جانب قاضی صاحب کی خاص توجہ ہے اور اس پیغام کو آپ نے امارت شرعیہ کے پلیٹ فارم سے دیہات دیہات پہنچایا ہے، ابھی چند سال پہلے آپ نے امارت کے زیر اہتمام بہار واڑیسہ میں دو سو سے زیادہ مکاتب قائم کئے ہیں، یہ امارت کی بھی اور آپ کی بھی خدمات کا ایک اہم حصہ ہے۔

غرض کہ پورے ملک میں عموماً اور بہار میں خصوصاً دینی تعلیم کے فروغ، مدارس کے استحکام اور نظام تعلیم کی اصلاح وترقی میں آپ کی کوششوں کا خاص

ہدف رہا ہے اور اس سے دوررس فوائد حاصل ہونے کی توقع ہے۔

جہاں آپ نے دینی تعلیم کے فروغ میں کوششیں کی ہیں، وہیں مسلمانوں کے لئے ماڈرن ایجوکیشن پر بھی آپ نے پوری توجہ رکھی ہے، آپ نے اپنے قصبہ جالہ ضلع دربھنگہ (بہار) میں ایک بہت وسیع ایجوکیشنل کیمپس قائم کیا ہے جس میں پرائمری اسکول سے لے کر ڈگری کالج اور ٹیچر ٹریننگ کالج تک ہر سطح کی تعلیم کا نظم کیا گیا تھا، افسوس کہ رفقاء کار کی نااہلی اور بے توجہی کی وجہ سے یہ درسگاہیں پنپ نہ سکیں، البتہ فی الحال اس کیمپس میں ایک اقامتی انگلش میڈیم ہائی اسکول موجود ہے جو نہایت ہی کامیابی کے ساتھ چل رہا ہے، اور ان درسگاہوں کے قیام نے علاقے میں ایک نئی تعلیمی بیداری اور رجحان پیدا کیا ہے۔

ادھر دس پندرہ سالوں میں امارت شرعیہ کے تحت اس کے مرکزی احاطہ میں، نیز پورنیہ، دربھنگہ اور ساٹھی وغیرہ میں مختلف ٹیکنیکل ادارے قائم ہوئے ہیں جس کی وجہ سے بے روزگار نوجوانوں کو روزگار کے مواقع حاصل کرنے میں بڑی آسانی بہم پہونچی ہے، ان اداروں کے قیام اور اس کے لئے وسائل کی فراہمی میں حضرت قاضی صاحب کا بنیادی رول ہے، ملک کے بعض دوسرے علاقہ میں بھی کونسل کے تحت ماڈرن اور ٹیکنیکل ایجوکیشن کے اداروں کے قیام کے لئے آپ پوری قوت کے ساتھ کوشاں ہیں اور جو لوگ پہلے سے اس کام کو کر رہے ہیں ان کی تقویت اور حوصلہ افزائی آپ نے ہمیشہ کی ہے۔

تعلیم کے مسئلہ کو آپ نے ہمیشہ انسانی نقطہ نظر سے دیکھا ہے، اور برادران وطن کو قریب کرنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ جدید تعلیم کے ان اداروں سے جہاں مسلمان بچے استفادہ کر رہے ہیں، وہیں غیر مسلم بچوں کو بھی ان سے استفادہ کے مواقع حاصل ہیں، گویا دینی اور عصری اور مسلمانوں اور غیر مسلم بھائیوں سبھوں کے لئے آپ نے علم کی شمع جلائی ہے اور ان کو نور تعلیم سے آشنا کیا ہے۔

خطابت:

حضرت قاضی صاحب کو تقریر و خطاب کا خاص ملکہ ہے، بے ساختہ، تصنع سے پاک دلوں میں اتر جانے اور کانوں میں رس گھولنے والی آواز، موقع و محل اور مخاطب کے اعتبار سے الفاظ کا انتخاب، آورد کے بجائے آمد، قصہ کہانی سے بچتے ہوئے کتاب وسنت کے ٹھوس دلائل اور صحابہ کے واقعات، نیز اپنے عہد کے حالات پر ان کی تطبیق، یہ آپ کی تقریروں کے نمایاں پہلو ہیں، اگر اس عہد کے دو تین سب سے مؤثر خطباء کے نام لکھے جائیں تو شاید ان میں سرفہرست آپ ہی کا نام ہوگا۔

آپ کے خطاب کا امتیازی پہلو یہ ہے کہ جو کچھ کہتے ہیں وہ حالات کی رعایت کے ساتھ، علماء ہوں تو علمی اور فنی گفتگو، جدید تعلیم یافتہ لوگ ہوں تو ان کی زبان واصطلاحات میں، عوام ہوں تو ان کے فہم کے مطابق موضوع بھی عوامی اور زبان بھی آسان سے آسان تر، جوش کی جگہ جوش اور ہوش کی جگہ ہوش، کہیں شعلہ اور کہیں شبنم، لیکن ہر بات جذبہ دروں کی شمولیت کی وجہ سے "از دل ریزد بر دل خیزد" کا مصداق، اگر مجمع میں برہمی اور بکھراؤ کی کیفیت پیدا ہو جائے تو اس کو سنبھالنے کی خاص صلاحیت اللہ تعالی نے آپ کو عطا فرمائی ہے، مثلاً: مسلم پرسنل لا بورڈ کے اجلاس احمد آباد کی ایک نشست میں ایک صاحب نے کسی قدر غیر متوازن تقریر کردی اور احناف اور غیر مقلدین کے درمیان زیر بحث ایک اختلافی مسئلہ چھیڑ گیا جس سے اچھا خاصا تکدر پیدا ہو گیا اور بڑی بدنظمی کی کیفیت ہوگئی، خود صدر اجلاس حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مضطرب ہو گئے اور ان کی ایماء پر قاضی صاحب نے اسٹیج سنبھالا اور صرف چند منٹ کے درد انگیز خطاب نے نہایت ہی اعتدال اور توازن کے ساتھ اس کیفیت کا ازالہ بھی فرما دیا اور ساتھ ہی ساتھ آپ نے بلا تاخیر دوسرے ایجنڈے کو چھیڑ دیا اور گفتگو کا رخ موڑ کر رکھ دیا، اس موقع سے حاضرین میں سے شاید ہی کوئی ہو جس کی آنکھ نم نہ ہوئی ہو۔

کئی دہائیوں سے یہ صورتحال ہے کہ مسلمانان ہند کا جب بھی کوئی قومی، علمی اور مذہبی اجتماع ہو اور اس میں آپ شریک ہوں تو آپ کے خطبہ کی حیثیت اس اجتماع کے کلیدی خطاب کی ہوتی ہے، اس نسبت سے آپ امریکہ، برطانیہ، ساؤتھ افریقہ، خلیجی ممالک، برصغیر میں پاکستان و بنگلہ دیش وغیرہ تشریف لے جاچکے ہیں اور ہندوستان میں تو شاید ہی کوئی ایسا علاقہ ہو جہاں اس حیثیت سے آپ کا قدم نہ پہونچا ہو، مسلمانوں کی فکر، ان کے درد میں گھلاؤ اور گاؤں گاؤں پہونچ کر ان سے گفتگو اور اس کے لئے اپنی صحت سے بے نیازی ہی کے نتیجہ میں آج آپ کی صحت کی وہ کیفیت ہوگئی ہے جس نے ہندوستان بھر کے دردمند مسلمانوں کو بے چین کر کے رکھ دیا ہے۔

علم وتحقیق:

آپ کا اصل میدان علم وتحقیق ہے، اگر تبحر عالم کی تعریف ایسے شخص سے کی جائے جس سے گفتگو کرتے ہوئے انسان پر اپنا جہل واضح ہوجائے، تو یقیناً آپ کی شخصیت کو اس کا مصداق قرار دیا جاسکتا ہے، جن حضرات نے آپ کو قریب سے دیکھا اور آپ کی مجلسوں میں بیٹھنے کا شرف حاصل کیا ہے اور علمی مسائل میں اسے آپ سے تبادلہ خیال کا موقع ملا ہے، وہ یقیناً اس کا اعتراف کرے گا، مشکل مسائل کو سہل طریقہ پر بیان کرنے اور اس کی روح تک پہونچ کر مسئلہ کو سمجھانے کا خاص ملکہ اللہ نے آپ کو عنایت فرمایا ہے، گو ملی مشغولیات کی وجہ سے تصنیف وتالیف کی طرف زیادہ توجہ دینے کا موقع نہیں مل پایا، اور تالیف برائے تالیف کے آپ قائل نہیں، اس کے باوجود جو کچھ علمی سرمایہ آپ کا لوح وقلم نے محفوظ کیا ہے، وہ ''کم'' کے اعتبار سے بھی اور اس سے زیادہ ''کیف'' کے اعتبار سے ایک گنج گراں مایہ ہے!

اسلام کا عدالتی نظام فقہ اسلامی کا نہایت ہی اہم موضوع ہے، اور عربی زبان میں اس پر درجنوں کتابیں مختلف عہد میں لکھی گئی ہیں، اردو زبان کا دامن قریب قریب اس سے بالکل ہی خالی تھا، اور یہ کام ہے بھی نازک اور مشکل، ایک طرف قانون قضاء پر نگاہ ہو، دوسرے کار قضاء انجام دینے کا علمی تجربہ ہو، اور تیسرے ہندوستان کے مخصوص حالات اور محدود وسائل کے پس منظر میں ان فقہی آراء کی تطبیق کی صلاحیت ہو، جو اس موضوع پر عمیق نظر اور احوال زمانہ کی بابت دور رس فہم کے بغیر ممکن نہیں، اللہ تعالی نے یہ سعادت آپ کی قسمت میں لکھی تھی، چنانچہ آپ نے اس موضوع پر ''اسلامی عدالت'' کے نام سے ایک نہایت ہی جامع کتاب مرتب کردی ہے، جس میں ادب قضاء کی تمام بحثیں دفعہ وار اور حوالہ جات کے اہتمام کے ساتھ جمع کردی گئی ہیں، کتاب کا مقدمہ فقہ کے اصولی مباحث اور قضاء کی تاریخ سے متعلق ہے جو اپنے علمی مواد کے اعتبار سے اہل علم کے لئے نہایت قیمتی چیز ہے، اس کتاب کا امتیازی پہلو قضاء سے متعلق نئے مسائل، نیز ان مسائل کی عقدہ کشائی ہے جن پر ہندوستان اور ان جیسے ملکوں میں مسلمانوں کے مقرر کئے ہوئے قاضی کے لئے عمل کرنا دشوار ہے، آپ نے فقہاء کی عبارتوں میں غواصی کر کے اور شریعت کے مقاصد کو سامنے رکھ کر اسے حل کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی دوسری جلد ''دعوی اور شہادت'' سے متعلق ہوگی جس کا کام شروع ہوچکا ہے، خدا کرے کہ یہ کام جلد پایہ تکمیل کو پہونچے تو یقیناً اس سے ایک بہت بڑی ضرورت کی تکمیل ہوگی۔

نظام قضاء سے طویل وابستگی کے سبب اسلام کے عائلی قوانین آپ کی فکر ونظر کی خاص جولان نگاہ ہیں، یہ مجموعہ جو ابھی آپ کے سامنے ہے، اس میں بھی معاشرتی زندگی کے متعدد پیچیدہ مسائل پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے تحت عائلی قوانین کا جو مجموعہ مدون ہوا ہے، اس میں آپ کا بھی نمایاں حصہ ہے، اس کے علاوہ قاضی شریعت امارت شرعیہ بہار واڑیسہ کی حیثیت سے آپ نے سینکڑوں فیصلے کئے ہیں، یوں تو یہ فیصلے زندگی کے مختلف شعبوں کے مقدمات سے متعلق ہیں، لیکن اکثر مقدمات معاشرتی مسائل ہی کے ہیں، ان سے اس راہ کے نوواردوں کو فصل خصومات کے طریقہ کار کے متعلق واضح اور عملی رہنمائی حاصل ہوتی ہے، یہ فیصلے ابھی تک کتاب کی صورت میں طبع نہیں ہوئے ہیں، لیکن ''بحث ونظر'' میں ان کی ایک اچھی خاصی تعداد طبع ہوچکی ہے، اور اب ضرورت ہے کہ ''مجموعہ قضایا دار القضاء امارت شرعیہ بہار واڑیسہ'' کی اشاعت عمل میں آئے۔

ہندوستان میں اگر تین چار مصروف ترین دار الافتاء کو شمار کیا جائے تو ان میں ایک دار الافتاء امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ بہار بھی ہوگا، یہاں کا دار الافتاء بھی قدیم زمانہ سے کارکردہ ہے، بانی امارت شرعیہ حضرت ابو المحاسن مولانا محمد سجادؒ صاحب جن کو علامہ کشمیری جیسے جوہر شناس بزرگ نے ''فقیہ النفس'' کا لقب دیا ہے خود بھی فتاوی دیا کرتے تھے، آپ نے ایک جلد میں ان فتاوی کو جمع کیا ہے اور اس کو اپنی بیش قیمت تعلیقات سے مزین کیا ہے، جن میں کہیں کہیں صاحب فتاوی پر استدراک بھی ہے جہاں یہ فتاوی مولانا سجاد صاحب کی گہری فقہی بصیرت کے شاہد ہیں وہیں مرتب کے عمق نظر اور وسعت مطالعہ کی دلیل بھی۔

تقریباً چار سال کے عرصہ سے آپ علیل ہیں، لیکن اس علالت میں ایک خیر کا پہلو یہ ہے کہ متعدد علمی کام جو یکسوئی اور کامل توجہ کا طالب تھا اور جس کا حاصل ہونا آپ کی ملی سرگرمیوں کی وجہ سے بہ ظاہر دشوار تھا اس کو اس بیماری کے زمانہ نے پورا کرایا، چنانچہ قضاء کے موضوع پر نہایت ہی اہم کتاب ''صنوان القضاء'' پر اسی زمانہ میں آپ نے تعلیق وتحقیق کا کام کیا ہے جو چار جلدوں میں کویت کی وزارت اوقاف سے طبع ہوکر منظر عام پر آچکی ہے، یہ کتاب تو اپنی جگہ اہم ہے ہی، آپ کی مبسوط تعلیقات نے اس کی اہمیت میں مزید اضافہ کردیا ہے، دوسرا اہم کام ''وزارۃ الاوقاف'' کویت سے طبع ہونے والی ''الموسوعۃ الفقہیۃ'' کے ترجمے کا ہے، جسے آپ کی نگرانی میں انجام دیا جارہا ہے، اور آپ بہ نفس نفیس اس پر آخری نظر ڈالتے ہیں، اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) نے اس کام کا بیڑہ اٹھایا ہے، اگر یہ

عظیم فقہی ذخیرہ اردو کا جامہ پہن کر طبع ہو جائے تو اردو کے کتب خانہ میں یہ ایک عظیم الشان اضافہ ہوگا، لبنان سے آپ کی دو اہم عربی کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن میں ایک ضخیم کتاب ''الوقف'' اور دوسری ''النظام القضائی الإسلامی'' ہے۔

آپ کی تصنیفی اور فقہی خدمات میں ایک اہم عنوان سہ ماہی ''بحث و نظر'' کا اجراء ہے، جو اردو زبان میں اپنی نوعیت کا منفرد جریدہ ہے، اس میں فقہ کی اصولی بحثیں، فقہی مسائل پر تحقیقی مقالات، اہم فتاوی و مقدمات کے فیصلے، اہم علمی شخصیتوں اور کتابوں کا تعارف اور نو طبع شدہ کتابوں پر تبصرہ کے علاوہ ملکی و ملی مسائل پر تجزیاتی شذرات بھی اداریہ کی شکل میں موجود ہوتے ہیں، یہ رسالہ اہل علم اور اصحاب دانش کے لئے نہایت قیمتی اثاثہ ہے، اور محض وقتی رسالہ نہیں بلکہ مستقل دستاویز ہے، یہ رسالہ آپ ہی کی ادارت میں شائع ہوتا ہے جس نے اہم موضوعات پر قلم اٹھانے والے تازہ دم فضلاء کی تربیت بھی کی ہے اور ان کو متعارف بھی کرایا ہے۔

مجتہد فیہ مسائل میں فکری اعتدال:

حضرت قاضی صاحب کی فکر کا امتیاز عدل اور اعتدال ہے، اعتقادات کے باب میں آپ کے یہاں اہل سنت والجماعت کے سلف صالحین کی رائے پر تصلب ہے، لیکن اختلاف رائے کے باوجود امت کی اجتماعیت کی طرف اور ہندوستان میں مسلمانوں کے مشترک مسائل کے لئے زیادہ سے زیادہ اجتماعی قوت کی فراہمی کی فکر آپ کو بے چین رکھتی ہے، فقہی مسائل میں آپ کا ذوق خلاصۂ اعتدال پر مبنی ہے، آپ اس تجدد اور اباحیت کے سخت مخالف ہیں، جو اجتہاد کے نام پر شریعت کی نصوص تک کو خاطر میں نہیں لاتے، اور اس لئے تقلید کو ایک ضرورت سمجھتے ہیں، لیکن دوسری طرف اس تقلید جامد کے بھی آپ قائل نہیں، جس میں حالات کی تبدیلی کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف فقہاء کی جزئیات پر جمود اختیار کیا جائے، یہاں تک کہ لوگ شریعت کو بوجھ اور نا قابل عمل سمجھنے لگیں، اجتہاد کے بارے میں آپ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ کہنا درست نہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے، کیونکہ فقہاء نے قضاء و افتاء کے لئے زیادہ مستحق اس شخص کو قرار دیا ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو، تو اگر مطلق باب اجتہاد بند ہو تو پھر یہ بات بے معنی ہو کر رہ جائے گی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی واضح کیا ہے کہ واقعہ یہی ہے کہ عملاً فی زمانہ صلاحیت اجتہاد کی حامل شخصیتیں مفقود ہیں، نئے مسائل کے بارے میں آپ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انفرادی اجتہاد کے بجائے ان مسائل پر اجتماعی غور و فکر کی راہ اختیار کی جائے، اور اسی پس منظر میں آپ نے اسلامک فقہ اکیڈمی قائم فرمائی ہے۔

اہل علم فقہیات میں قاضی صاحب کے مزاج و مذاق اور فکر و نظر کے اعتدال کو سمجھنا چاہیں تو شرعی رخصتوں اور اس کے ذیل میں آنے والی تلفیق کی بحث کو ملاحظہ کریں کہ کس طرح افراط و تفریط سے بچتے ہوئے رائے قائم کی گئی ہے، چنانچہ منصوص مسائل میں آپ کا رویہ نہایت احتیاط کا ہے، سود کے بارے میں جو احتیاط آپ نے اختیار کی ہے اس سے بھی یہ حقیقت واضح ہے، جو مسائل اجتہادی ہیں، اور ائمہ متبوعین اور سلف صالحین کے درمیان مختلف فیہ رہ چکے ہیں، اور ان میں فقہ حنفی ہی پر قائم رہنے میں بدلے ہوئے حالات کی وجہ سے تنگی یا اباحیت کا اندیشہ ہے، کے بارے میں آپ کا رجحان ہے کہ علماء اجتماعی غور و فکر کے ذریعہ بہ قدر ضرورت سلف کی رائے سے استفادہ کر سکتے ہیں، کیونکہ یہ دین کے مقابلہ بے دینی کو اختیار کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف کو امت کے لئے رحمت بنایا ہے، اور تمام ہی سلف صالحین کے اجتہادات ہمارا اثاثہ اور سرمایہ ہیں، غرض کہ اگر آپ کے فقہی مزاج اور فکری مذاق کو ایک لفظ میں بیان کیا جائے تو اس کی تعبیر فکر ولی اللہی کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتی ہے۔

تاہم یہ حقیقت ہے کہ اس زمانہ میں افراط و تفریط کی راہ چلنا آسان ہے اور اعتدال کی راہ پر قائم رہنا دشوار، کیونکہ علمی، افراط و تفریط جذباتیت، شدت پسندی اور بے اعتدالی کو جنم دیتی ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسے لوگوں کی تعداد زیادہ ہے، اس لئے اگر کوئی شخص گروہی تنگ نظری اور جماعتی تعصب سے خالی ہو کر وہ بات کہتا ہو جو انصاف کی ہو اور جس کی ضرب افراط پسند اور تفریط پسند لوگوں پر پڑتی ہو تو ان کا رویہ جارحانہ ہو جاتا ہے، امام ابو حنیفہؒ سے لے کر شاہ ولی اللہ صاحبؒ تک کون ہے جو اس فکری جارحیت کا ہدف نہ بنا ہو؟ حضرت قاضی صاحب بھی اسی سنت کو پورا کر رہے ہیں، لیکن جن لوگوں کی تاریخ پر نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ یہ بے ثبات گھٹائیں ہیں جو چھٹ جائیں گی اور جو فکر کتاب و سنت سے ہم آہنگ اور امت کے لئے نافع ہے وہ باقی رہے گی۔

اس وقت جو کتاب آپ کے سامنے ہے، یہ حضرت قاضی صاحب کے ان مقالات کا مجموعہ ہے جو آپ نے مختلف اوقات میں مختلف موضوعات پر لکھے ہیں، اللہ تعالی جزائے خیر دے اکیڈمی کے کارکنان کو کہ قاضی صاحب کی بکھری ہوئی تحریروں کو جمع کرنے کا انہیں خیال آیا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ خیال تو مجھے بھی

تھا، لیکن اکیڈمی نے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کی طرف قدم اٹھایا، اور بحث ونظر کے مطبوعہ مضامین مجھے دیکھائے، راقم سطور کو خیال ہوا کہ ان مضامین کو کیف ما اتفق شائع کرنے کے بجائے اگر ایک مرکزی موضوع سے مربوط تحریروں کو ایک جگہ کردیا جائے تو یہ زیادہ مفید ہوگا، چنانچہ میں نے ان مضامین کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اول وہ مضامین جو فقہی موضوعات پر ہیں، دوسرے وہ تحریریں جو دعوتی، تذکیری اور اصلاحی نوعیت کی ہیں یا جو شخصیات ووفیات سے متعلق ہیں، تیسرے دار القضاء کے فیصلے جو خاص کر قضاۃ کے لئے خضر طریق کا درجہ رکھتے ہیں، اور چوتھے آپ کے خطبات جن میں بعض علمی مجالس سے خطاب ہے اور بعض اصلاحی اور دعوتی نقطہ نظر سے دیئے گئے ہیں، انشاء اللہ اس سلسلہ میں مطبوعہ کچھ غیر مطبوعہ خطبات کا ایک مجموعہ جلد ہی مرتب ہوگا، مگر افسوس کہ آپ کی سینکڑوں تقریریں بلکہ اگر ہزاروں کہا جائے تو مبالغہ نہ ہو، ان کا کوئی آڈیو ریکارڈ یا تحریری طور پر نقل شدہ صورت ہمارے پاس موجود نہیں، پھر بھی راقم کی کوشش ہے کہ جو کچھ حاصل ہے اسے کھویا نہ جائے، اور جو موجود نہیں ہے اسے حاصل کرنے کی کوشش کی جائے۔ "ولعل اللہ یحدث بعد ذلك أمرا"۔

یہ مجموعہ جو آپ کے سامنے ہے، مصنف کی فقہی تحریروں پر مشتمل ہے، اس میں دو مرکزی عنوانات کے تحت مقالات جمع کئے گئے ہیں۔

ا۔ اسلام کے اصول قانون سے متعلق مضامین۔ اس میں بعض مضامین نئے ہیں جو سہ ماہی "بحث ونظر" میں طبع ہوئے ہیں، کچھ وہ اصولی مباحث ہیں جو "اسلامی عدالت" میں مقدمہ کے ایک حصہ کی حیثیت سے شریک ہیں۔

۲۔ فقہی موضوعات پر آپ کی تحریریں جن میں بعض پیچیدہ سوالات کو حل کیا گیا ہے، یا ان سوالات کو ابھارا گیا ہے، ان میں عبادات سے متعلق مسائل بھی ہیں، جدید معاشی نظام نے جو مسائل پیدا کئے ہیں ان سے کچھ اہم مسائل پر گفتگو کی گئی ہے، لیکن زیادہ تر مقالات سماجی اور معاشرتی مسائل سے متعلق ہیں، خاص کر وہ مسائل جو ہندوستان کے مخصوص ماحول میں علماء کے غور وفکر کے متقاضی ہیں، حضرت قاضی صاحب نے وقتاً فوقتاً اہم استفتاء کے جوابات بھی دیئے ہیں، جو عام طور پر محفوظ نہیں رہے، تاہم بعض فتاوی، بحث ونظر میں طباعت کی وجہ سے محفوظ ہیں، یہ بھی اس مجموعہ میں شامل ہیں، اس مجموعہ میں وہ مضامین بھی شامل ہیں جن کو راقم الحروف نے ۱۹۸۵ء میں "چند اہم فقہی مسائل بدلتے ہوئے حالات میں" کے عنوان سے شائع کیا تھا۔

جو لوگ گہری نظر کے ساتھ، اس مجموعہ کا مطالعہ کریں گے اور جن حضرات کی فقہ پر کسی قدر نظر ہوگی، وہ زیادہ بہتر طور پر اس مجموعہ کی اہمیت کا ادراک کرسکیں گے، اور اس کو سمجھ سکیں گے کہ جن مسائل میں اہل علم کو دقت پیش آتی ہے، کس خوبی کے ساتھ اور کس قدر مدلل طور پر اس کی عقدہ کشائی کی گئی ہے، اس سلسلہ میں خاص طور پر اسلام کے قانون نفقہ سے متعلق مقالہ نہایت اہم ہے، جس میں اسلام کے سماجی مزاج اور خاندانی نظام کے پس منظر کو پیش کرتے ہوئے قانون نفقہ کو واضح کیا گیا ہے اور صرف فقہاء کی تحریروں پر اکتفا کرنے کے بجائے کتاب وسنت کی نصوص اور شریعت کے عمومی مزاج ومذاق کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے، نفقہ کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے ماحول اور مختلف شہروں کے حالات، بیوی کے علاج اس کی تجہیز وتکفین اور زمانہ علالت کے نفقہ وغیرہ پر جو گفتگو کی گئی ہے، اس میں اسلام کے مزاج عدل کی پوری رعایت ملحوظ ہے، تحکیم، بیوی کی تادیب سے متعلق مضامین خاص کر قضاء کا کام کرنے والوں کے لئے بہت ہی چشم کشا ہیں، نماز جمعہ کے لئے مصر کی شرط اور ویران مساجد ومقابر اور اوقاف کے احکام، کی اہمیت کا اندازہ وہ لوگ کرسکتے ہیں جو قریب سے دیہات اور دور دراز علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں کے حالات اور مسلم اوقاف کی بربادی کو بہ چشم سر دیکھ چکے ہیں، دماغی موت وحیات کے نظریہ پر قاضی صاحب کے قائم کئے ہوئے سوالات جہاں جدید تحقیقات سے ان کی باخبری پر دال ہے، وہیں ہم جیسے نو واردوں کے لئے دلیل راہ بھی ہے، اصولی مباحث میں بھی بعض ایسے موضوعات کو چھیڑا گیا ہے، جو جدید مسائل کے حل میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں، اور جو اہل علم نئے مسائل پر لکھتے ہیں ان کے لئے نشان راہ کا درجہ رکھتے ہیں۔

انشاء اللہ فقہی تحریروں کا یہ مجموعہ اردو کے فقہی سرمایہ میں ایک اہم اور قیمتی اضافہ ہوگا اور ہمیں دعاء کرنی چاہئے کہ اللہ تعالی امت پر حضرت قاضی صاحب کا سایہ تادیر قائم رکھے، تاکہ اس علمی گلدستہ میں نئے غنچہ وگل شامل ہوسکیں اور اہل علم کے مشام جان کو معطر کریں۔

متعنا اللہ بطول حیاته وحفظه ورعاه۔

خالد سیف اللہ رحمانی

(خادم المعهد العالی الاسلامی حیدرآباد)

۲۰ رشوال ۱۴۲۲ھ مطابق ۵ رجنوری ۲۰۰۲ء

باب اول

''کتاب ہدایت'' کا پہلا صفحہ!

فاتحہ:

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم، بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین، الرحمن الرحیم، مالك یوم الدین، إیاك نعبد وإیاك نستعین، إهدنا الصراط المستقیم، صراط الذین أنعمت علیهم، غیر المغضوب علیهم ولا الضالین.

(میں اللہ کی پناہ لیتا ہوں اس شیطان (کے گمراہ کن اثرات سے) جو مردود بارگاہ ہے)۔

(میں اللہ کے نام سے ابتداء کرتا ہوں جو بے انتہاء مہربان، بڑا رحم کرنے والا ہے)۔

''تمام تعریفیں'' اللہ کے لئے ہیں جو رحمن ورحیم ہے، جو بدلے کے دن کا مالک ہے (اے آقا) ہم سب تیری ہی پرستش کرتے ہیں (کسی اور کی نہیں) ہم سب تجھی سے مدد چاہتے ہیں (کسی اور سے نہیں، اے خدا!) ہمیں سیدھی راہ دکھا، ان لوگوں کی راہ جن پر آپ نے انعام فرمایا ہے، ان لوگوں کی نہیں جن پر آپ کا غضب نازل ہوا، اور نہ ان لوگوں کی جو گمراہ ہیں''۔

تشریحات

تعوذ:

کتاب اللہ کا پہلا صفحہ کھولنے سے پہلے دعاء کرلیجئے اور اپنے کو شیطانی اثرات سے محفوظ رکھنے کے لئے کسی ''زبردست'' کی پناہ میں دے دیجئے، کہ آپ کا ذہن غیر الٰہی اثرات سے خالی رہے، آپ کے دماغ وروح پر غیر الٰہی طاقتوں کا راج نہ ہو، بڑے سے بڑے سمجھ دار لوگ ''عقل وخرد'' کے عظیم عطیہ سے نوازے گئے ہیں، لیکن جب ''ہدایت'' کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو وہ کورے معلوم ہوتے ہیں، معلوم ہوا کہ ''عقل وخرد'' کے یہ سارے خزانہ اس وقت کام دیتے ہیں جب کہ انسانی ذہن غیر الٰہی اثرات سے الگ ہوکر ''اللہ واحد'' کی زبردست پناہ میں آچکا ہو، اور سب سے قطع نظر کرکے صرف اللہ کے بھروسہ پر اپنی زندگی کے طریقہ کار پر غور کرنے چلا ہو۔

بسملہ:

اس کے بعد عبد اپنے اس مالک کے نام سے ''کتاب ہدایت'' کا پہلا صفحہ لوٹتا ہے جس کے بارے میں اس کا عقیدہ ہے کہ وہ بے انتہاء رحمتوں اور مہربانیوں کا سرچشمہ ہے، اس کا ایک ایک لفظ دل کے خلوص ضمیر کی صفائی اور روح کی بالیدگی کو ظاہر کرتا ہے، وہ پورے اعتماد کے ساتھ کہنا چاہتا ہے کہ میں ''اللہ'' کا نام لیتا ہوں، ''اللہ'' کیا ہے؟ ایک ایسی ہستی کا نام ہے جو تمام کمالات کا سرچشمہ ہے، تمام اچھائیوں کا مرکز ہے، تمام محاسن کا مرجع ہے، اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ وہ بے انتہاء رحمتوں اور شفقتوں کا مالک ہے، جس کی رحمت کا تیز دھارا بلند وپست، قریب وبعید سب پر ہوکر گزرتا ہے، اور دوسری طرف اس کی کچھ خصوصی نوازشیں بھی ہیں، جو بار بار ہوتی ہیں، اور خاص طور پر آخرت میں ان بندوں پر ہوگی جو اس دنیا میں

اس کی ''آقائیت'' کے سامنے گردن جھکا چکے ہیں۔

الحمد للہ:

''کتاب ہدایت'' کا پہلا صفحہ اور پہلا لفظ اپنے پڑھنے والوں سے ایک ''فطری حقیقت'' کا اعتراف کرانا چاہتا ہے اور ''بندہ'' کو سب سے پہلے اس کا احساس دلانا چاہتا ہے کہ اس کی کائنات کی ہر ''کثرت'' ایک ''اکائی'' پر جا ٹوٹتی ہے، کائنات کا ہر ہر کمال اس کا ہر ہر حسن، بزبان حال اپنے خالق کی مدح سرائی کررہا ہے، چونکہ تمام کمالات کا حقیقی سرچشمہ اسی مالک کی گرامی ذات ہے، اس لئے اگر کسی انسان کے پاس علم کے خزانے ہیں تو اصل میں ''علم کے خالق'' کا کمال ہے جس کے دم سے علم کی یہ نہریں جاری ہوئیں، اگر کسی کے پاس عقل وخرد کی بہتات ہے تو حقیقتا وہ ذات قابل تعریف ہے، جس نے اسے عقل وخرد بخشی، اگر کوئی ''ماہر فن صناع'' ہے، تو اصل میں وہ ''صانع'' قابل ستائش ہے جس نے اپنی ''صناعی'' کے خزانے سے چند دانے اس انسان کے سپرد کردیئے ہیں، غرض یہ کہ اس کائنات کے جس فرد میں کوئی قابل تعریف بات نظر آتی ہے: حقیقتا ان سب کا مرجع وہی ''ذات گرامی'' ہے۔

حمد را با تو نسبتے ست درست بر در ہر کہ رفت بر در تست

''توحید'' کی یہی وہ اساسی تعلیم ہے جس پر پوری ''کتاب ہدایت'' کی بنیاد ہے، اس عقیدے کا ماننے والا شخص ''خالص موحد'' ہوگا، اس لئے کہ اس کے نزدیک ''مخلوق'' کا بڑے سے بڑا کمال بھی ''مخلوق اور عطیہ'' ہے، ایک ''خالق'' کا، جس کی عظمت کا وہ پہلے سے معترف ہے، پس ایسا شخص نہ مشرک ہوسکتا ہے کہ وہ کسی ''مخلوق'' کو اس کے ''عارضی کمال'' کی بناء پر ''کمال کا حقیقی سرچشمہ'' سمجھنے لگے، اور نہ ''ملحد'' کہ اس کے نزدیک ''مخلوق'' اپنے بڑے سے بڑے کمال میں بھی مجبور ومحتاج ہے، ''خالق'' کا یہ مختصر سا لفظ اپنی وسعتوں کے اندر جن گہرے معانی کو سموئے ہوئے ہے انہیں کے پیش نظر بعض علماء کا خیال ہے کہ کلمہ ''الحمد للہ'' کلمہ ''لا الہ الا اللہ'' سے افضل ہے، اس لئے کہ ''لا الہ الا اللہ'' سے صرف ''توحید'' معلوم ہوتی ہے، اور الحمد للہ سے توحید وحمد دونوں۔

رب العالمین:

ہر ہر عالم کا مربی اس کی دیکھ ریکھ کرنے والا، اس کے بھلے برے کا خیال رکھنے والا، انسان ہوں یا جنات وملائکہ، حیوانات ہوں، یا نباتات و جمادات، ہر ایک کی نشوونما اس کی تدریجی ترقی، اس کو اس کے اصلی کمال تک پہنچانا حقیقت میں اسی مالک کا کام ہے، جس کو ہم ''اللہ'' کہتے ہیں، ظاہرا بچہ کو دودھ ماں پلا رہی ہے، بیج کاشتکار ڈال رہا ہے، لیکن ان تمام ظاہری ہاتھوں کے پیچھے ایک حقیقی بات ہے جسے ہم ''دست قدرت'' کہتے ہیں، جیسا کہ عرض کیا گیا ''عالمین'' کے لفظ سے قرآن اس عظیم حقیقت کی طرف اشارہ کررہا ہے، جس کو تمام پچھلی قوموں نے بھلا رکھا تھا۔ اسلام جس ''رب'' کا تصور پیش کرتا ہے وہ کسی ملک کسی قوم کسی مذہب، کسی مسلک کے ساتھ مخصوص نہیں، وہ انسانوں میں مقید نہیں، وہ حیوانات ونباتات کا پابند نہیں، بلکہ اس کی ربوبیت کے چشمہ سے کائنات کا ایک ایک ذرہ سیراب ہوتا ہے، وہ اپنے ماننے والوں کا ہی ''رب'' نہیں بلکہ جس طرح وہ ایک مسلمان کی تربیت کرتا ہے، بعینہ اسی طرح غیر مسلموں کی بھی، اس کے خزانے سے جس طرح انسانوں کی تربیت کا سامان کیا جاتا ہے، اسی طرح دوسری مخلوقات کی تربیت کا بھی، غرض یہ کہ اسلام اس ''رب'' کی عبادت کی طرف دنیا کو بلا رہا ہے جو پوری کائنات کا محسن، مربی اور پالنہار ہے، اور اس کی اسی ''عمومی ربوبیت'' کا تقاضہ ہے کہ پوری کائنات اس کے سامنے سجدہ ریز ہو۔

یہی وہ عظیم تصور ہے جو اسلام دوسرے تمام مذاہب کے مقابلہ میں ''عظمت وجلالت'' کے عظیم ''منارہ'' پر جا بٹھاتا ہے۔

الرحمن الرحیم:

اسلام جس ''رب'' کی طرف بلا رہا ہے وہ رحمن بھی ہے، اور رحیم بھی (رحمن) جس کی رحمت کی کوئی انتہا نہیں اور ''رحیم'' جو رحم کرتا ہے اور بار بار اس کی شان رحمانیت کا نتیجہ ہے کہ دنیا میں ہر ایک کو اس کے اندازہ کے موافق رزق مل رہا ہے، زندگی کا سامان مل رہا ہے، جہاں ایک بڑے سے

بڑے طاقتور جانور کی روزی کا سامان کیا گیا ہے، وہاں ایک کمزور کیڑے کے لئے بھی سامان موجود ہے، اگر ایک ''سمجھ دار انسان'' اپنی عقل وخرد سے روٹی کھا رہا ہے تو معمولی عقل کا شخص بھی اس سے محروم نہیں ہے، اور اس کی شان ''رحیمیت'' کا پورا مظاہرہ تو آخرت میں ہوگا جب کہ وہ اپنے ناقص سے ناقص بندوں کو بھی محض اپنے فضل سے بڑے سے بڑے انعام سے نوازے گا، انشاء اللہ۔

مالک یوم الدین:

آگے یہ بھی بتادیا گیا کہ کہیں رحمانیت اور رحیمیت کو دیکھ کر اس کی عبادت واطاعت سے غافل نہ ہوجانا کہ وہ یوم الدین (بدلہ کا دن) کا شہنشاہ اور مالک ہے، (یوم دین) جو یوم الفصل ہے، یعنی جس دن تمام انسانوں کی قلعی کھل جائے گی، ہر شخص کا کھرا کھوٹا، سامنے آجائے گا، اور جس کا جو عمل ہے وہ اس کے نتیجہ سے دوچار ہوگا۔

"فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ، ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ"

(جو ایک ذرہ برابر بھی بھلائی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا، اور جو ایک ذرہ برابر برائی کرے گا وہ اُسے دیکھ لے گا)۔

ایاک نعبد:

جب اتنی بات واضح ہے کہ اے مالک! تو ہی کائنات کا مربی ہے، تو ہی رحمت وشفقت کا سرچشمہ ہے اور تو ہی روز جزا کا مالک ہے اور اسی لئے تو ہی ساری تعریفوں کا مرجع ہے، تو ظاہر ہے کہ ایک ''غلام'' کے لئے کیسے جائز ہوگا کہ وہ تیرے سوا کسی اور کے دروازے پر جبیں ٹیکے، کسی اور کی چوکھٹ پر پیشانی رکھے۔ پس اے ہمارے آقا! ہم اور ہمارے ساتھ پوری صالح کائنات تیری غلامی کے لئے حاضر ہے، اس لئے ہم تو صرف تیری ہی پوجا کرتے ہیں اور تیرے علاوہ کسی کی پرستش نہیں کرتے۔

ایاک نستعین:

جب ہر طرح کی قوت تیرے ہی پاس ہے، ہر چیز کا تو ہی مالک ہے، جو کچھ کسی کو ملتا ہے، وہ تیری ہی نظر کرم کا نتیجہ ہے، تو ہم کسی دوسرے کا دروازہ کیوں کھٹکھٹائیں، کسی اور کے سامنے دست سوال کیوں دراز کریں، جب کہ سب ہی تیرے محتاج اور تیرے در کے بھکاری ہیں، اس لئے اے میرے آقا! ہم دنیا ن کے مجبوروں اور تجھ سے ہی مانگنے والوں کے بجائے تجھ سے اور صرف تجھ سے ہی مدد چاہتے ہیں، اور ہر طرح کی مدد چاہتے ہیں، یہاں تک کہ عبادت وغلامی میں بھی جس کا ابھی تجھ سے وعدہ کیا ہے، تیری ہی توفیق اور تیری ہی مدد کے طالب ہیں۔ وما توفیقی الا باللہ۔

☆☆☆

علم اصول فقہ کی نشوونما

(عہد سیدنا امام شافعی تک)

یہ ایک طے شدہ حقیقت ہے کہ قانون کا سرچشمہ وہی ذات باری تعالیٰ ہے جس کے لئے خلق وامر ہے۔ انسانی زندگی کی تنظیم، اس کی مادی اور روحانی ترقی، دنیا اور آخرت میں سکون ونجات کی ضمانت اسی فطری قانون سے مل سکتی ہے جو اس کائنات کے خالق، علیم وحکیم اور رحمن ورحیم کی طرف سے صادر ہو۔

اللہ کا یہ قانون وحی الٰہی کے ذریعہ انبیاء کرام پر نازل ہوا، اور انبیاء کو تشریح وتعبیر اور شریعت کے اظہار کا فریضہ سونپا گیا۔ کتاب اللہ: اللہ کا نازل کردہ وہ قانون ہے جو خاتم الانبیاء حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا۔ اور سنت: قانون الٰہی کی تعبیر وتشریح ہے، پس قانون کے دو بنیادی سرچشمے قرار پائے، ایک کتاب اللہ، اور دوسرے سنت رسول اللہ۔

کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احکام شریعت کا استنباط کیا جاتا رہا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ کتاب وسنت کی نصوص محدود ومعدود ہیں اور کائنات میں پیش آنے والے واقعات بے شمار اور لامحدود۔ اور شریعت اسلامی جس کا رشتہ زندگی سے بہت گہرا ہے، زندگی کی تبدیلی اور زمان ومکان کے فرق سے پیدا ہونے والے حالات ومعاملات میں بھی انسانوں کی رہنمائی کرتا رہا ہے، اس کے لئے اجتہاد یعنی قرآن وسنت کی اصولی تعلیمات، اور ایک دوسرے سے مشابہت رکھنے والے واقعات کی مشابہتوں اور علت حکم کے اشتراک کی بنیاد پر ان واقعات کا حکم معلوم اور مستنبط کیا جاتا رہا ہے جن کے بارے میں نص وارد نہیں ہے۔

اصول فقہ کا موضوع:

ان جزئی اور فروعی احکام کی معرفت تو علم فقہ کا موضوع ہے، لیکن مصادر شرعی (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور قیاس، نیز مختلف فیہ ادلہ شرعیہ: استحسان، استصلاح، استصحاب، قول صحابی، سد ذرائع وغیرہ) سے استنباط احکام کے قواعد "اصول فقہ" کا موضوع ہیں۔ ان مصادر کی کیا حیثیت ہے، ان کا مرتبہ کیا ہے، قواعد لغت کی مدد سے کسی آیت، یا حدیث کا مفہوم کس طرح متعین کیا جائے گا، یہ اور اس طرح کی دیگر تفصیلات اصول فقہ کے ذریعہ جانی جاتی ہیں، اس موضوع پر مسلمان ماہرین قانون اور فقہاء واصولیین نے زبردست کارنامہ انجام دیا ہے۔ استنباط کے یہ قوانین دراصل وہ میزان ہیں جن پر کسی استنباط کی صحت وخطا اور قوت وضعف کو پرکھا جاسکتا ہے۔

علم اصول فقہ کا آغاز:

علم اصول فقہ کا آغاز کب ہوا؟ عام طور پر اس کا نقطہ آغاز سیدنا امام شافعیؒ کی کتاب "الرسالہ" کو مانا جاتا ہے۔ اگر کتابی صورت میں اس علم کی تدوین کا نقطہ آغاز امام شافعیؒ کی اس کتاب کو تسلیم کیا جائے تو ایک حد تک صحیح ہے، لیکن اسے استنباط احکام کے ان قوانین کی ایجاد کا نقطہ آغاز تسلیم کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ ایک حقیقت ہے کہ استنباط احکام، استخراج مسائل اور نوازل وحوادث (نئے پیش آمدہ مسائل) میں فقہی آراء اور فتاوی جاری کئے جانے کا کام عہد صحابہ سے ہی رائج ہے، اور اگر اصول فقہ ان قواعد وقوانین کا نام ہے جو احکام شرعیہ کے استنباط کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں تو لازمی طور پر تسلیم کرنا ہوگا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین، نیز تابعین وتبع تابعین نے ان قواعد کو برتا ہے، اور بغیر کسی قاعدہ قانون اور نظم وضبط کے یہ احکام مستنبط نہیں کئے ہیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد تقریباً سو سال کا طویل عرصہ ایسا گذرا ہے جس میں صحابہ وتابعین نے افتاء اور قضاء کی ذمہ داریاں پوری کی ہیں، اور اس عرصہ میں مملکت اسلامی جزیرہ نما عرب سے نکل کر دور دراز کے مہذب ممالک روم وایران اور مصر وشام، مراکش اور اندلس تک وسیع ہو چکی تھی، متعدد اقوام اسلام قبول کر چکی تھیں۔ ان کے

حالات مختلف، تہذیبی، معاشی اور معاشرتی مسائل مختلف، لیکن اس کے باوجود صحابہ وتابعین نے کبھی یہ نہیں کہا کہ ان کے پاس جدید مسائل کا حل نہیں، وہ ہمیشہ ان مسائل کے لئے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی طرف رجوع کرتے، اور کتاب وسنت میں کوئی حکم صراحۃً نہیں پاتے تو اجتہاد کرتے، کبھی مصالح کی رعایت کرتے، کبھی سد ذرائع کا اصول اپناتے، کبھی عرف کے تقاضے پر عمل کرتے، کبھی ضرورت وحاجت کو سامنے رکھ کر فتوی دیتے، اور نصوص کی تعبیر اور ان کے مفاہیم متعین کرنے میں لغت اور محاورات عرب سے فائدہ اٹھاتے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کی خدمت میں ایک صاحب آئے اور انہوں نے کہا کہ میرے والد میری ساری کمائی اپنے قبضہ میں لے لینا چاہتے ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کے والد سے کہا:

''انما لك من ماله ما یکفیك''۔

(تم اپنے بیٹے کے مال سے اتنا ہی لے سکتے ہو جتنا تمہاری ضرورت کے لئے کافی ہو)۔

باپ نے اپنے دعوی پر حضور اقدس ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا کہ ''تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے'' سیدنا ابوبکر نے اس حدیث کے اطلاق کو مقید فرمایا اور لام کو ملک پر نہیں، استحقاق پر محمول کیا اور اس حدیث کا مفہوم متعین کرتے ہوئے اس حق کو نفقہ اور ضروریات زندگی کی حد تک محدود فرمادیا۔ اور فرمایا: ارض بما رضی اللہ بہ (اللہ جس پر راضی ہے، اسی پر تو بھی راضی ہوجا) (سنن بیہقی ۷/۴۸۱)۔

اسی طرح سیدنا عمر فاروقؓ نے سواد عراق کو غانمین کے درمیان تقسیم نہیں کیا۔ یا مدینہ کے بازار میں درآمد ہونے والے سامان خورد ونوش کو خرید کر ذخیرہ کرنے اور اسے زیادہ قیمت پر فروخت کرنے سے منع کردیا، حضرت فاطمہ بنت قیس کی اس روایت کو جس میں مطلقہ کو عدت کے نفقہ سے محروم قرار دیا گیا ہے سیدنا عمرؓ نے کتاب وسنت کے خلاف قرار دیتے ہوئے رد کردیا۔ سد ذرائع کے اصول کی رعایت کرتے ہوئے عورتوں کو مساجد کی حاضری سے منع فرمایا۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے نشہ خوار کو اسی کوڑے کی سزا دینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

''إذا شرب سکر وإذا سکر هذی وإذا هذی افتری فاجعله حد الفریة''

(جب شراب پئے گا تو نشہ آئے گا جب نشہ آئے گا تو بیہودہ بکواس کرے گا، اور جب ہذیان بکے گا تو جھوٹ بولے گا۔ پس کسی جھوٹی تہمت (قذف) دھرنے کی جو سزا ہے، وہ اسے ملنی چاہئے)۔

اسی موقعہ پر حضرت عبدالرحمن بن عوف نے فرمایا: ''اجعله کأخف الحدود ثمانین'' (المغنی ۸/ ۳۰۷-)۔

(نشہ خوار کو سب سے ہلکی سزا یعنی اسی کوڑے لگایا جائے)۔

یہ اور اس طرح کے بہت سے اجتہادات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ وتابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین نے واضح اور متعین اصولوں کی روشنی میں احکام شرعی مستنبط کئے اور صحابہ وتابعین کے ان فتاوی اور قضایا کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے تو واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات نے ان احکام شرع کے استنباط میں کچھ اصول وضوابط کی رعایت کی ہے جو اگرچہ ہمارے سامنے مدون ومرتب صورت میں موجود نہیں ہیں، امام الحرمین الجوینی نے لکھا ہے:

''نحن نعلم قطعا، ان الوقائع التی جرت فیها فتاوی علماء الصحابة وأقضیتهم تزید علی المنصوصات زیادة لایحصرها عد ولایحد لها حد، فإنهم کانوا قایسین فی قریب من مأة سنة، والوقائع تتری، والنفوس إلی البحث طلعة. وما سکتوا عن واقعة صائرین إلی أنه لانص فیها ...وعلی قطع نعلم أنهم ما کانوا یحکمون بکل مایعنّ لهم من غیر ضبط وربط وملاحظة قواعد متبعة عندهم'' (البرهان بحواله فقره ۷۱)۔

''ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ واقعات جن کے بارے میں علماء صحابہ نے فتاوی دیئے، یا فیصلے کئے وہ منصوصات سے کہیں زیادہ ہیں، بے شمار اور غیر محدود ہیں، اس لئے کہ ان کے قیاس واستنباط کا سلسلہ تقریبا ایک صدی تک جاری رہا۔ جس میں واقعات وحوادث مسلسل یکے بعد دیگرے پیش آتے رہے۔ اور تحقیق اور تلاش وجستجو کی طرف مائل رہے۔ اور کسی واقعہ کے بارے میں حکم شرعی کی تعیین میں یہ حضرات اس عذر کے باعث خاموش نہیں رہے کہ اس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے...... اور ہم یہ بھی یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ وہ ان واقعات کے بارے میں بغیر ضبط وربط اور مخصوص مسلمہ اصول وقواعد کی رعایت کئے بغیر ہر وہ بات جو ان کے ذہن میں آئے اسے بناء حکم نہیں بناتے تھے''۔

عہد تابعین میں جب حضرت سعید بن المسیب، علقمہ اور ابراہیم نخعی وغیرہ ائمہ کبار نے اپنے عہد کے پیش آمدہ مسائل کا حل کیا ان حضرات کی بحثوں میں ان اصولوں کے آثار واضح تر ہوتے جاتے ہیں جن کی رعایت انہوں نے استنباط مسائل میں کی ہے۔ مثلاً سیدنا ابراہیم نخعی احادیث کی قبولیت کے بارے میں زیادہ محتاط رویہ اختیار کرتے ہیں کہ یہ وہ عہد ہے جب وضع حدیث کا فتنہ عروج پر تھا، یہاں سے حدیثوں کے قبول ورد کے ضوابط اور معیار کے تعین کے خدوخال واضح ہوتے چلے گئے۔

حاصل یہ ہے کہ اصول فقہ اور قوانین استنباط کا وجود اور اس کی نشوونما فقہ کی نشوونما کے ساتھ ساتھ ہوتی رہی ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ ان کی باضابطہ تدوین و ترتیب کی اولین کوشش امام شافعیؒ کے "الرسالہ" سے، یا اس کتاب سے ہوتی ہے جو اس موضوع پر امام ابو یوسفؒ کی طرف منسوب کی جاتی ہے (الفہرست لابن الندیم)، اور اس کی بہرحال ضرورت ہے کہ جس طرح امام ابوحنیفہؒ یا دیگر ائمہ کے استنباط کئے ہوئے احکام کو سامنے رکھتے ہوئے ان کے اصول واستنباط اور مناہج اجتہاد مرتب کئے گئے ہیں، اسی طرح صحابہ کرام کے اصول استنباط کی تحقیق کی جائے، خصوصاً جب کہ فقہاء صحابہ ابوبکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ، عبداللہ ابن مسعود، عبد اللہ ابن عمر اور عبداللہ ابن عباس جیسے حضرات کی فقہ مرتب ہو کر سامنے آ گئی ہے اور اس عظیم خدمت کے لئے ڈاکٹر روّاس قلع جی (کویت) لائق شکریہ ہیں۔

ڈاکٹر روّاس قلعجی نے "موسوعہ فقہ ابراہیم نخعی" میں حضرت ابراہیم نخعی کے استنباطات کی روشنی میں غیر معمولی محنت تلاش وتتبع اور استقراء کے ذریعہ ان اصولوں کی تخریج کی ہے، جن کی رعایت حضرت ابراہیم نخعی کے یہاں پائی جاتی ہے، اس سلسلہ میں انہوں نے لکھا ہے:

"مصادر فقہ، یعنی وہ بنیادی سرچشمے جن سے احکام نکلتے ہیں، اور کسی بھی واقعہ کے پیش آنے کی صورت میں جن کی طرف فقیہ رجوع کرتا ہے۔ (ان مصادر کی تعیین اصول فقہ کا پہلا موضوع ہے)۔ ہمیں کوئی ایسی تصریح نہیں مل سکی جس میں ابراہیم نخعیؒ نے ان مصادر فقہی کی تعیین کی ہو۔ اس لئے ان کے فتاوی کا جائزہ لینا ضروری ٹھہرا تا کہ معلوم ہو سکے کہ انہوں نے اپنے فتاوی میں کن مصادر پر اعتماد کیا ہے۔ اور نہایت باریک بینی کے ساتھ جائزہ لینے پر ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ امام نخعی کے نزدیک مصادر فقہ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ کتاب اللہ، ۲۔ سنت رسول اللہ، ۳۔ اقوال صحابہ، ۴۔ اجماع، ۵۔ قیاس، ۶۔ استحسان، ۷۔ استصحاب، ۸۔ عرف۔

قرآنی آیات کی تعبیر وتشریح کے ذیل میں امام نخعیؒ کے متعدد فتاوی کا ذکر کیا گیا ہے، مثلاً اگر کسی مسئلہ کی صراحت قرآن کریم میں موجود ہو تو ابراہیم نخعی اسے کافی سمجھتے ہیں، اسی لئے قانون ایلاء میں وہ ایلاء کے انعقاد کے لئے بلالحاظ اختلاف مذہب اپنی زوجہ کے ساتھ جنسی تعلق قائم نہیں کرنے کی قسم کو کافی سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک ضروری نہیں کہ بیوی مسلمان ہی ہو، اس لئے کہ قرآن نے "من نساءھم" کا لفظ استعمال کیا ہے، اس میں زوجہ کے مسلمان ہونے کی کوئی قید نہیں۔ اسی طرح لفظ خاص کے بذات خود واضح ہونے اور کسی بیان ووضاحت کے محتاج نہیں ہونے کا اصول اپناتے ہوئے ابراہیم نخعی نے وضو کے فرائض میں ان چار ارکان پر کسی اضافہ کو قبول نہیں کیا، جو قرآن میں مذکور ہیں۔

اسی طرح ان کی رائے میں امر مقتضی تکرار نہیں، یعنی اگر کسی کام کا حکم قرآن میں کیا گیا ہو تو اس حکم کی تعمیل ایک بار کر لینا کافی ہوگا، اگر اسے بار بار کرنے کی ہدایت نہیں دی گئی ہو، مثلاً پانی موجود نہ ہو، یا پانی کے استعمال سے ضرر پہونچنے کا اندیشہ ہو تو قرآن نے تیمم کا حکم دیا اور فرمایا: "تیمموا"[۱] تو ایک ہی تیمم مختلف نمازوں کے لئے کافی ہے۔ ابراہیم نخعی فرماتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے جس طرح علیحدہ وضو کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح ہر نماز کے لئے علیحدہ تیمم کی ضرورت نہیں۔

اسی طرح ڈاکٹر روّاس قلعجی نے امام ابراہیم نخعی کے "اصول استنباط" ان کے فتاوی سے تخریج کئے ہیں، جو قابل قدر خدمت ہے۔ اور خدا کرے کہ اس نہج پر صحابہ و تابعین کے اصول استنباط کی تخریج، تحقیق اور تنقیح کا کام انجام دیا جا سکے، کہ اس طرح وسیع النظری کے ساتھ ہر عہد میں پیش آنے والے واقعات وحوادث کے شرعی احکام مستنبط کرنے میں ان اصولوں سے فائدہ اٹھایا جا سکے گا۔ اور فقہ اسلامی زندہ قانون کی حیثیت سے زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آ سکے گی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کا طریقہ اجتہاد:

دوسری صدی ہجری ائمہ مجتہدین کا عہد ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہ اور امام مالک کی عمروں میں بہت تھوڑا فرق ہے، حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کی وفات ۱۵۰ھ میں ہوئی۔ اس طرح دوسری صدی ہجری کا نصف اول ان حضرات کی علمی، فقہی، تحقیقی اور اجتہادی خدمات کا عہد ہے، جس میں قانون اسلامی کی

---

[۱] الآیۃ: "وان کنتم مرضی او علی سفر فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً" سورہ نساء: ۴۳، و مائدہ: ۶۔

تدوین کا عظیم الشان کارنامہ انجام پایا۔ ان ائمہ کا طریقہ اجتہاد اور ان کے اصول استنباط وضاحت وترتیب کے ساتھ ہمارے سامنے آتے ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہ نے اپنے طریقہ اجتہاد کی خود وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

''إذا وجدت في كتاب الله تعالى، وفي سنة رسول الله ﷺ أخذت به، ولم أصرف عنه، وإذا اختلفت الصحابة اخترت من قولهم، وإذا جاء من بعدهم أخذت وتركت'' (مناقب ابي حنيفة اللامام الموفق بن احمد المكي ۱/ ۷۳، دارالكتاب العربي، بيروت)۔

(یعنی میرے اجتہاد کی بنیاد کتاب وسنت ہے (اور صحابہ کی اجماعی رائے) لیکن اگر صحابہ کے درمیان اختلاف رائے ہو تو ان میں سے کسی ایک قول کو میں اختیار کرتا ہوں اور تابعین کے اقوال کے معاملہ میں جسے مناسب سمجھتا ہوں قبول کرتا ہوں اور جسے نہیں اسے چھوڑ دیتا ہوں)۔

امام اعظم کے ایک شاگرد نے امام ابوحنیفہؒ کے طریقہ اجتہاد کی وضاحت کرتے ہوئے امام صاحبؒ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں:

''إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ، والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجده في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع من قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي، والحسن، وابن سيرين، وسعيد بن المسيب (وعدد رجالا) قد اجتهد و أن اجتهد كما اجتهدوا'' (مناقب للمكي ۱/ ۸۰)۔

(میں کسی مسئلہ کا حکم جب قرآن میں پاتا ہوں تو اسے اختیار کرتا ہوں۔ قرآن میں نہ پاؤں تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اختیار کرتا ہوں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ان صحیح آثار کو بنائے حکم بناتا ہوں۔ جو ثقہ اور معتبر لوگوں کے درمیان عام ہیں۔ اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی حکم نہیں پاتا تو صحابہ کی ایک مسئلہ پر مختلف آراء میں جس کو چاہتا ہوں اختیار کرتا ہوں اور جس کو چاہتا ہوں چھوڑتا ہوں، لیکن ان کے اقوال سے باہر نہیں جاتا۔ اور جب معاملہ ابراہیم نخعی، شعبی، حسن، ابن سیرین اور سعید بن المسیب وغیرہ تک آتا ہے جنہوں نے اپنے اپنے اجتہاد سے حکم شرع مستنبط کیا ہے تو مجھے بھی حق ہے کہ میں اجتہاد کروں، جیسے انہوں نے اجتہاد کیا)۔

امام ابوحنیفہ نصوص کتاب وسنت میں ناسخ ومنسوخ کی خصوصی طور پر تحقیق فرماتے اور اس کی تلاش میں رہتے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی بھی معاملہ میں آخری عمل کیا تھا، حسن بن صالح کہتے ہیں:

''كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث والمنسوخ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي ﷺ وعن أصحابه وكان يقول إن لكتاب الله ناسخا و منسوخا، وإن للحديث ناسخا و منسوخا، وكان حافظا لفعل رسول الله ﷺ الأخير الذي قبض عليه مما وصل إلى أهل بلده'' (مناقب للمكي ۱/ ۸۰۔)۔

(امام ابوحنیفہؒ حدیث ناسخ اور حدیث منسوخ کی سختی کے ساتھ تلاش وتحقیق فرماتے اور جب ان کے نزدیک حدیث کا ثبوت حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اصحاب سے ہوجاتا تو اس پر عمل کرتے، اور فرماتے تھے کہ: ''کتاب اللہ میں بعض احکام ناسخ اور بعض منسوخ ہیں، اسی طرح حدیث میں بھی ناسخ ومنسوخ ہیں''۔ اور وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس آخری عمل کے حافظ تھے جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وصال فرمایا، جو ان کے اہل بلد تک پہنچا)۔

اس ذیل میں امام صاحبؒ اس فتنہ پر کہ بلالحاظ اس کے کہ کون سی حدیث ناسخ ہے اور کون سی منسوخ ہر طرح کی حدیثیں بیان کرکے امت میں تفریق اور گروہ بندی پیدا کی جاتی ہے، اپنی سخت ناراضی کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ یہ لوگ کچھ روایتیں بیان کرتے ہیں جن کے بارے میں ان کا یہ خیال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے اور ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ:

اللہ عزوجل نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو رحمت بنا کر بھیجا تھا، تاکہ ان کے ذریعہ متفرق لوگوں کو اکٹھا کیا جائے، الفت کی دعوت دی جائے، اس لئے نہیں بھیجا تھا کہ تفریق کلمہ پیدا کی جائے اور بعض مسلمانوں کو بعض مسلمانوں سے جنگ کے لئے کھڑا کیا جائے۔

یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ ان روایات میں اختلاف اس وجہ سے ہے کہ ان میں سے بعض ناسخ ہیں اور بعض منسوخ، مگر اس کے باوجود وہ کہتے ہیں کہ ہم تو ان روایات کو اسی طرح بیان کردیتے ہیں جس طرح ہم نے سنا ہے۔

''خرابی ہو ان لوگوں کے لئے اپنی عاقبت کے بارے میں کتنے بے فکر ہیں یہ لوگ کہ کھڑے ہو جاتے ہیں لوگوں کے سامنے اور ان سے وہ روایتیں بیان کرتے ہیں جن کے بارے میں انہیں معلوم ہے کہ ان میں سے بعض منسوخ ہیں، اور آج حکم منسوخ پر عمل کرنا گمراہی ہے، پس ان کی بیان کی ہوئی منسوخ روایات پر عمل کر کے لوگ گمراہ ہوں گے۔ اور ہم اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک آیت کی دو (متضاد) تفسیریں بیان فرمائیں، پس جو احکام قرآن میں ناسخ تھے، انہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سبھوں کے سامنے ناسخ بیان فرمایا اور جو منسوخ تھے انہیں سب کے سامنے منسوخ بیان فرمایا'' (مناقب للمکی ا/۸۷)۔

امام اعظم ان حدیثوں کو قبول نہیں فرماتے ہیں جو قرآن سے متصادم ہوں، اور ایسی حدیثوں کو رد کرنے کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:

''فردّی علی کل رجل یحدث عن النبی ﷺ بخلاف القرآن لیس ردا علی النبی ﷺ ولاتکذیبا له، ولکنه ردٌّ علی من یحدث عنه بالباطل، والتهمة دخلت علیه، لیس علی النبی ﷺ'' (مناقب للمکی ا/۸۷)۔

میرا ہر اس شخص پر رد کرنا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے ایسی حدیثیں بیان کرتا ہے، جو قرآن کے خلاف ہے (معاذ اللہ) یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر رد اور ان کی تکذیب نہیں، بلکہ یہ اس شخص پر رد ہے جو اس طرح باطل حدیث سناتا ہے، عیب اس بیان کرنے والے میں ہے (معاذ اللہ) نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیتے تھے۔ اور قیاسی مسائل کے بارے میں آثار واحادیث کی تلاش میں رہتے تھے۔ مثلاً انگلیوں کی دیت کے بارے میں امام صاحب کی رائے یہ تھی کہ ہر انگلی کا خون اس انگلی سے حاصل منافع کو سامنے رکھ کر مقرر کیا جائے، اسی لئے وہ انگوٹھے کا خون بہا، دوسری انگلیوں کے مقابلہ میں زیادہ دیئے جانے کے قائل تھے، لیکن جب انہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ملی کہ انگوٹھا اور دوسری انگلیاں برابر ہیں، تو انہوں نے قیاس کو ترک کیا اور حدیث کے تقاضہ پر عمل کیا۔

ہاں! جو حدیث شاذ ہوتی، اسے قبول نہیں کرتے، جیسے ''بیع رطب بالتمر'' کے مسئلہ میں حدیث سعید کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ یہ حدیث شاذ ہے:

''ذالك حدیث شاذ لایؤخذ بروایة زید أبی عیاش'' (مناقب للمکی ا/۸۱)۔

وہ قیاس کو ہر جگہ قابل عمل قرار نہیں دیتے، حضرت وکیع فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا:

''البول فی المسجد احسن من بعض القیاس'' (مناقب للمکی ا/ ۸۱)۔ یعنی مسجد میں پیشاب کا بدترین عمل بھی بعض قیاس سے بہتر ہے۔

ظاہر ہے کہ اس سے مراد وہ قیاس ہے جو نص سے متصادم ہو، یا جس میں مناط حکم کی صحیح تحقیق اور علت حکم کی صحیح تعیین نہیں کی گئی ہو، اسی لئے امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

''لیس یجری القیاس فی کل شی'' (مناقب للمکی ا/ ۷۴)۔ (قیاس ہر مقام پر جاری نہیں کیا جا سکتا)۔

امام ابوحنیفہؒ قیاس کو مصادر شرع میں سے ایک مصدر تصور فرماتے ہیں، ایک شخص نے امام صاحب پر اس بارے میں اعتراض کیا اور کہا:

''ماهذه المقایسات، دعوها، فإن أول من قاس ابلیس''۔

(یہ کیا قیاس بازی ہو رہی ہے، اس کو چھوڑو کہ پہلا شخص جس نے قیاس کیا، ابلیس تھا)۔

امام صاحب نے جواب دیا:

''یا هذا! وضعت الکلام فی غیر موضعه، ابلیس رد علی الله تعالی امره، ونحن نقیس المسائلة علی أخری لنردها إلی أصل من أصول الکتاب والسنة واتفاق الائمة، فنجتهد وندور حول الاتباع فاین هذا من ذالك'' (مناقب للمکی ا/ ۷۴)

(اے شخص! تو نے بات بے جگہ رکھی۔ ابلیس نے اللہ تعالی کے خلاف حکم رد کیا تھا، اور ہم ایک مسئلہ کو دوسرے مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں تا کہ اس مسئلہ (غیر منصوص) کو کتاب وسنت اور اجماع ائمہ کے اصولوں میں سے کسی ایک اصل کی طرف لوٹائیں۔ پس ہم اجتہاد کرتے ہیں، اور ہماری گردش کا محور اتباع ہے (نہ کہ ابتداع) پس کہاں یہ (ہمارا عمل) اور کہاں وہ (ابلیس کا عمل)۔

امام ابوحنیفہؒ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس کے علاوہ استحسان کے بھی قائل تھے۔

امام مالک کا طریقہ استنباط:

اس عہد میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے علاوہ جو عظیم فقہ مدون ہوئی اور عالم اسلام کے بڑے حصہ میں مسلمانوں کی زندگی پر اثر انداز ہوئی، وہ سیدنا امام مالک امام دار الہجرۃ کی فقہ ہے۔ امام مالکؒ کی فقہ کا جائزہ لیا جائے تو ان کے طریقہ اجتہاد اور مناہج استنباط بہت واضح طور پر دیکھے جاسکتے ہیں، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع وقیاس کی حجیت کے متفق علیہ ہونے کے ساتھ ساتھ امام مالکؒ کے فقہ کی بڑی اساس استصلاح اور اجماع اہل مدینہ پر ہے۔ خود امام مالکؒ امام لیث بن سعد کے نام اپنے مکتوب میں تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں:

"لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں، مدینہ دار الہجرت ہے، یہیں قرآن نازل ہوا۔ اور حلال، حلال کیا گیا اور حرام، حرام کیا گیا۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اہل مدینہ کے درمیان تھے، وحی اور نزول قرآن ان کے سامنے ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہیں حکم فرماتے تھے، اور وہ بجالاتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے لئے سنتیں قائم فرماتے، وہ اس کی اتباع کرتے تھے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کو اٹھالیا۔ اور ان کے لئے وہ پسند فرمایا جو اس کے پاس ہے۔ صلوات علیہ ورحمتہ و برکاتہ۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ان کی امت کے وہ لوگ کھڑے ہوئے جو ان کے سب سے زیادہ اتباع کرنے والے تھے، اور جو ان کے بعد ولی امر (حکمراں) بنائے گئے۔ پس جو نئے واقعات ان کے سامنے پیش آئے ان کے بارے میں انہوں نے اپنے علم کے مطابق اپنا فیصلہ نافذ کیا۔ اور جن چیزوں کے بارے میں ان کے پاس کوئی علم نہیں تھا، اس کے بارے میں انہوں نے زر... علم) سے استفسار کیا، پھر انہوں نے اپنے اجتہاد کی روشنی میں اس بارے میں قوی ترین قول کو اختیار کیا۔ اور اگر کسی نے ان کی رائے سے اختلاف کیا، یا کسی دوسرے شخص کا قول ان کی رائے سے زیادہ قوی اور بہتر ملا، تو انہوں نے اپنی پہلی رائے کو چھوڑ دیا اور دوسری رائے پر عمل کیا۔ ان حضرت صحابہؓ کے بعد تابعین کا عہد آیا، وہ بھی صحابہ کے مسلک پر چلتے رہے اور انہیں کی سنتوں کی پیروی کرتے رہے۔

پس ان حالات میں اگر کوئی امر مدینہ میں ظاہر ہو اور معمول بہ ہو تو میں کسی شخص کے لئے اس کے خلاف رائے قائم کرنے کی گنجائش نہیں پاتا، اس لئے کہ اہل مدینہ کے پاس وہ وراثت ہے جس میں غلط انتساب کی گنجائش نہیں ہے، بخلاف دیگر شہروں کے معمولات اور وہاں کے گذرے ہوئے بزرگوں کے مسلک کے جن پر اس درجہ کا اعتماد نہیں کیا جاسکتا (ترتیب المدارک وتقریب المسالک لمعرفۃ اعلام مذہب مالک للقاضی عیاض، طبع دار مکتبۃ الحیاۃ بیروت ۱/ ۶۴)۔

یہ اور اس طرح کے دوسرے اصولی مسائل ہیں جن کی صراحت امام مالکؒ کے یہاں واضح طور پر ملتی ہے۔ اسی ذیل میں حضرت لیث بن سعد کا وہ خط بھی ذکر کیا جاسکتا ہے جو انہوں نے امام مالک کو ان کے خطوط کے جواب میں لکھا ہے۔ حضرت لیث ابن سعد بھی اس عہد کے کبار ائمہ مجتہدین میں شمار کئے جاتے ہیں، اس خط سے اس اہم اصولی بحث میں اہل مدینہ کے مابین معمول بہا طریقوں کے حجت ہونے کے بارے میں امام مالکؒ کے علاوہ دیگر ائمہ کا کیا نقطۂ نظر ہوسکتا ہے؟ اس کی وضاحت حضرت لیث بن سعد کے مکتوب سے ہوجاتی ہے، جس کے جستہ جستہ حصے یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

(آپ نے لکھا ہے کہ) آپ کو یہ خبر ملی ہے کہ میں ایسے فتوے دیتا ہوں جو اہل مدینہ کے مسلک کے خلاف ہیں،...... اور آپ نے لکھا ہے کہ سارے لوگ اہل مدینہ کے تابع ہیں جو دار الہجرت اور نزول قرآن کی بستی ہے، آپ نے جو کچھ لکھا ہے، صحیح لکھا ہے...... میں اہل علم میں سے کسی کو اپنے سے زیادہ شاذ فتوی کو ناپسند کرنے والا، اور علماء اہل مدینہ جو گذر چکے ہیں ان کے فضل کا اعتراف کرنے والا، اور جن فتاوی پر ان علماء اہل مدینہ کا اتفاق ہے، ان کو قبول کرنے والا، نہیں پایا۔ الحمد للہ رب العالمین۔ آپ نے مدینہ کے مقام رسول ہونے، صحابہ کے سامنے وحی کے نزول، اور ان کو حاصل ہونے والے علم، اور اس کی وجہ سے افراد امت کے ان کے تابع ہونے کے بارے میں جو کچھ ذکر کیا ہے، وہ بھی ویسا ہی ہے، جیسا آپ نے ذکر کیا ہے۔

آپ نے سابقین اولین اور دیگر صحابہ کی فضیلت کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ نقل کیا ہے (وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ الخ) (سورہ توبہ : ۱۰۰)۔ بیشک ان سابقین اولین میں سے بہت سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جہاد فی سبیل اللہ کے لئے طلب رضا خداوندی کی خاطر نکلے اور انہوں نے بہت سی چھاؤنیاں بنائیں اور لوگ ان کے گرد جمع ہوگئے۔ انہوں نے ان جمع ہونے والے لوگوں کے درمیان کتاب اللہ، اور سنت رسول اللہ کو ظاہر فرمایا۔ اور جو کچھ وہ جانتے تھے، اس میں سے انہوں نے کچھ چھپایا نہیں۔ اور ہر چھاؤنی میں صحابہ میں سے کچھ لوگ تھے جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم دیتے تھے اور جن امور کے بارے میں کتاب وسنت میں واضح حکم نہیں ملتا تھا، وہ اجتہاد کے ذریعہ حکم دیتے تھے، ان حضرات صحابہ کے سربراہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، اور حضرت عثمان غنی تھے، جنہیں مسلمانوں نے اپنے امیر کی حیثیت سے منتخب کیا تھا، اور یہ تینوں حضرات اپنے فوجیوں کو ضائع کرنے والے نہیں تھے، اور نہ ان سے غافل تھے، بلکہ وہ چھوٹی چھوٹی باتوں کے بارے میں بھی، اقامت دین اور اختلاف سے بچنے کی خاطر کتاب وسنت کے مطابق

ہدایتیں دیتے رہتے تھے، پس ان خلفاء نے قرآن کی تفسیر، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل، یا اپنی ان آراء میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد انہوں نے باہمی مشورہ سے قائم کی، کوئی امر ایسا نہیں چھوڑا جس کی تعلیم انہوں نے میدان جہاد میں منتشر ان فوجیوں کو نہیں دی ہو۔

پس ان حالات میں اگر کوئی ایسا معاملہ آئے جس کے بارے میں صحابہ کرامؓ نے مصر، شام اور عراق میں، ابوبکر و عمر اور عثمان رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عہد میں عمل کیا، اور اپنی وفات تک اسی پر عمل پیرا رہے اور کوئی دوسرا حکم نہیں دیا، تو ہم مسلمانوں کی ان چھاؤنیوں کے لئے جائز نہیں سمجھتے کہ وہ انہیں چھوڑ کر کوئی ایسا عمل اختیار کریں جو ان سلف صحابہ و تابعین کے عمل کے خلاف ہو (اعلام الموقعین لابن القیم طبع دار الفکر، بیروت رص ۹۴ تا ۱۰۰)۔

اس کے بعد امام لیث نے تفصیل کے ساتھ متعدد احکام و مسائل کے بارے میں صحابہ و تابعین کے اس عمل کا ذکر کیا ہے، جو ان مختلف شہروں میں رائج تھے۔

اس ساری تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ عہد صحابہ سے لے کر ائمہ مجتہدین کے عہد تک فقہ کا تدریجی ارتقا کچھ منضبط اصولوں اور پختہ قواعد استنباط پر مبنی تھا، جن کے نقوش اور آثار آج بھی نظر آتے ہیں، لہذا علم اصول فقہ کی باضابطہ تدوین اگرچہ بعد کو عمل میں آئی، لیکن یہ اصول پہلے سے صحابہ، تابعین اور ائمہ مجتہدین کے یہاں معمول بہ تھے۔

علم اصول کی فنی تدوین:

اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ امام ابویوسفؒ نے پہلی بار امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے اصول استنباط سے متعلق ایک رسالہ لکھا تھا، اسی طرح ابن الندیم نے "الفہرست" میں امام محمد بن حسن الشیبانی کی کتاب "علم اصول الفقہ" کا ذکر کیا ہے، لیکن اگر ایسی کوئی کتاب لکھی گئی تھی تو وہ ہمارے سامنے موجود نہیں۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ علم اصول فقہ کی تدوین میں اولیت سیدنا امام شافعیؒ کو حاصل ہے۔ امام شافعیؒ ۱۵۰ھ میں غزہ (فلسطین) میں پیدا ہوئے، ان کی عمر کا ابتدائی حصہ مکہ میں گذرا۔ انہوں نے امام مالکؒ سے کسب فیض کیا اور کچھ عرصہ مدینہ میں گذارا، پھر وہ بغداد آ گئے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نامور شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی سے نہ صرف یہ کہ کسب فیض کیا، بلکہ ان کی زیر تربیت رہے، ان کی کتابوں کا عمیق مطالعہ کیا، عمر کا آخری حصہ انہوں نے مصر میں گذارا، اسی طرح وہ فقہ اہل مدینہ اور فقہ اہل عراق دونوں ہی سرچشموں سے فیضیاب ہوئے، اور محدثین و فقہاء دونوں کے علوم و معارف کے جامع ہوئے، دوسری طرف اللہ تعالی کی طرف سے انہیں غیر معمولی ذکاوت، نکتہ رسی، تنقیدی صلاحیت، عقلیت، شعور اور فکری گہرائی کے ساتھ حافظہ کی غیر معمولی قوت عطا فرمائی گئی تھی۔ ان عناصر نے ان کی شخصیت کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ اور اپنی ان خصوصیات کی وجہ سے بلاشبہ علم اصول فقہ، جیسے دقیق فن کی اولین تدوین کا فریضہ انجام دینے کے لئے وہ اہل ترین شخصیت تھے۔

امام شافعی کی "الرسالہ" کا تعارف:

امام شافعیؒ کی کتاب "الرسالہ" جسے ان کی عظیم تصنیف کتاب "الأم" کا مقدمہ بھی کہا جاتا ہے، علم اصول فقہ کی پہلی کتاب ہے۔ یہ کتاب ۱۳۱۲ھ، ۱۳۱۵ھ، ۱۳۲۱ھ اور پھر احمد شاکر کی تحقیق کے ساتھ قاہرہ سے ہی ۱۹۴۰ء میں شائع ہوئی اس کا انگریزی ترجمہ مجید خدوری نے کیا جو ۱۹۶۱ء میں چھپا، اور اس کے بعد اب تک بہت سے ایڈیشن منظر عام پر آ چکے ہیں۔

امام شافعیؒ نے اپنی اس کتاب کے تمہیدی حصہ میں قرآن کی حجیت، اور انسانی فلاح کے لئے اس کی اہمیت اور قرآن کے لئے علم و فہم کی ضرورت اپنے بلیغ اسلوب میں واضح فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں:

اللہ جل ثناؤہ نے اپنی کتاب میں جو کچھ نازل فرمایا، وہ رحمت ہے اور حجت ہے جس نے اسے جانا، جانا، اور جس نے نہیں جانا نہیں جانا، جس نے قرآن کو نہیں جانا وہ صاحب علم نہیں ہو سکتا، اور جس نے قرآن کا علم حاصل کر لیا وہ جاہل نہیں ہو سکتا علم کے باب میں لوگوں کے رتبے مختلف ہیں ان کے رتبہ اور درجہ کا تعین قرآن کے بارے میں ان کے علم کے مطابق ہوگا۔ پس طلبہ علم کا فرض ہے کہ وہ اپنی انتہائی کوشش، زیادہ سے زیادہ علم قرآن پر صرف کریں۔ اور اس راہ میں پیش آنے والی دشواریوں کا صبر و برداشت کے ساتھ سامنا کریں۔ اور اپنی نیت محض اللہ کے لئے خالص رکھیں (الرسالہ۔ طبع اول مطبوعہ علمیہ)۔

امام شافعی کی پہلی بحث کا موضوع "بیان" ہے۔ یعنی آیات قرآنی کی تعبیر اور اس کے فہم کے کیا اصول ہیں، اس رسالہ میں خاص، عام اور سیاق آیت کا مفہوم کے تعین پر اثر، آیت کے الفاظ عام ہوں، لیکن سنت اس میں تخصیص پیدا کر رہی ہو۔ اس طرح کی بحثوں کے بعد سنت رسول کی حجیت پر مفصل بحث کی ہے۔

-اللہ تعالیٰ نے سنت نبی کی اتباع فرض قرار دی ہے۔
-اطاعت رسول کا حکم اطاعت الٰہی کے ساتھ ملا کر بھی دیا گیا ہے، اور مستقلاً علیحدہ بھی ذکر کیا گیا ہے۔
-طاعت رسول کا حکم۔

اس طرح کے موضوعات پر تفصیلی گفتگو کے بعد ناسخ ومنسوخ کے مسئلہ پر بحث فرمائی ہے، پھر روایات میں اختلاف اور اس کی حقیقت پر کلام کیا گیا ہے۔ بعد ازاں خبر واحد کی حجیت، اجماع، اجتہاد اور استحسان پر بحث کی گئی ہے۔

اس طرح اصول فقہ کے بنیادی مسائل پر تفصیلی اور مرتب کلام اس رسالہ میں آ گیا ہے جو آگے چل کر دوسرے مصنفین کے لئے چراغ راہ کا کام کرتا رہا۔ اس سلسلہ میں شیخ ابوزہرہؒ نے لکھا ہے:

''حق یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے اس علم کے ابواب مرتب کئے، اور اس کی فصول جمع کیں اور کسی ایک ہی بحث تک انہوں نے اپنے کو محدود نہیں رکھا، بلکہ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، حدیثوں کے ثبوت کے طریقوں۔ قرآن کی روشنی میں سنت کی حیثیت، دلالت لفظیہ پر عام، خاص، مشترک، مجمل ومفصل پر کلام کیا ہے، نیز اجماع اور اس کی حقیقت پر گفتگو کی ہے، اور ایسی علمی بحث اور مناقشہ کیا ہے جس کا پتہ ان سے پہلے علماء کے یہاں نہیں ملتا۔ امام شافعی نے قیاس کے ضوابط مقرر کئے اور استحسان پر کلام فرمایا ہے''۔

اس طرح امام شافعیؒ نے اس علم کے حقائق ترتیب اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے، اور ان سے پہلے یہ کام نہیں کیا گیا تھا۔ یا تحقیق کے ساتھ یوں کہا جائے کہ ان سے پہلے اس طرح کا کام کیا گیا ہو، اب تک اس کا علم نہیں ہوسکا ہے۔ اور امام شافعی کی اس کام میں سبقت ان سے پہلے گذرے ہوئے علماء کے رتبہ کو کم نہیں کرتی، پس اس سے ان کے شیخ امام مالک، اور فقہاء قیاس کے شیخ امام ابوحنیفہؒ کے رتبہ کو کم نہیں کرتی، اس لئے کہ ان دونوں کے عہد میں تدوین کا نمو مکمل نہیں ہوا تھا۔

شیخ ابوزہرہ آگے لکھتے ہیں:

''ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے علم اصول فقہ کو ہر حیثیت سے مکمل کر دیا ہے، اس طرح کہ ان کے بعد والوں کے لئے اس موضوع پر کام کی گنجائش باقی نہیں رہی ہو۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے بعد وہ لوگ آئے جنہوں نے امام شافعیؒ کے کام پر اضافہ کیا اور اسے آگے بڑھایا۔ اس علم کے بہت سے مسائل کی تحریر کی۔ جس طرح ارسطو کے بعد آنے والوں نے مشرق ومغرب میں علم منطق میں بہت سے اضافے کئے، اگرچہ منطق کو ایک مرتب علم کی حیثیت دینے کا سہرا ارسطو کے سر پر ہے'' (اصول الفقہ للشیخ ابی زہرہ ص ۱۵-۱۴)۔

اخیر میں کتاب الرسالہ ختم کرتے ہوئے امام شافعیؒ نے دلائل کے درجات کے تعین کے بارے میں اپنے مذہب کا ذکر کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

''ہم کتاب وسنت جس میں کوئی اختلاف نہ ہو ان کے ذریعہ حکم کرتے ہیں اور کہتے ہیں ''حکمنا فی الظاہر والباطن'' اور وہ سنت جو انفرادی طریقہ سے مروی ہے جس پر کوئی اجماع نہیں ہے، ہم کہتے ہیں ''حکمنا بالحق فی الظاہر'' بظاہر حق جو حق تھا اس پر ہم نے فیصلہ کیا، اس لئے کہ خبر واحد میں راوی حدیث سے غلطی کا خطرہ رہتا ہے، اس کے بعد اجماع پر حکم کرتے ہیں، پھر قیاس پر جو ان سب میں کمزور ہے، لیکن ضرورت کے دائرہ میں ہے''۔

امام شافعیؒ نے اپنے عہد میں ان اصولوں کا بھی ذکر کیا جو متفق علیہ ہیں، مختلف فیہ، ان کا کہنا ہے کہ کتاب اللہ اور فی الجملہ سنت رسول اللہ متفق علیہ ہیں، البتہ وہ سنت جو خبر احاد سے مروی ہو اس کا سند ہونا مختلف فیہ ہے، اجماع کے بارے میں کبھی اس کی حجیت کے بارے میں اختلاف اور کبھی اس کے بعض اقسام کے بارے میں، پھر کن لوگوں کا اجماع معتبر ہوگا اور کن لوگوں کا نہیں۔ قیاس واستحسان کے بارے میں اختلاف ہے، ان دونوں کے مفہوم، ہر دو کی حقیقت، اس کی حجیت کے بارے میں وغیرہ۔

اسی طرح امر ونہی کے مفاہیم کے بارے میں اختلاف ہے جس کا اثر تمام احکام فقہیہ پر پڑتا ہے۔

سیدنا امام شافعیؒ نے استنباط احکام شرعیہ کے سلسلہ میں اپنے چند اصول کبھی تفصیلاً کبھی اجمالاً ذکر کئے ہیں، امام شافعیؒ نے جو مفصل اصول ''الرسالہ'' میں لکھا ہے ان کا خلاصہ یہ ہے:

الف: کتاب اللہ کے نصوص سے احکام کا استنباط۔

ب: متفق علیہ حدیث سے احکام کا استنباط۔

ج: خبر واحد سے احکام کا استنباط۔

د: اجماع سے استدلال۔

ھ: قیاس سے احکام پر دلیل۔

ان جملہ اصولوں میں ہر وہ اصل جو پہلے مذکور ہے دوسری اصل پر ترجیح رکھتی ہے، ظاہر ہے کہ نص کتاب الٰہی سب سے قوی ہے، پھر وہ احادیث جو شہرت کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہیں ان کا اپنا مقام ہے، لیکن اگر خبر واحد ہو تو ایک تنہا راوی سے غلطی کا احتمال زیادہ رہتا ہے، اس لئے اگر خبر واحد سے کوئی معارض موجود نہ ہو تو اس سے استدلال کیا جائے گا لیکن وہ آیت کتاب اللہ اور حدیث مشہور کے مقابل میں کمزور ہوگی۔

اجماع کی حقیقت اور اس کے اقسام کے بارے میں علماء کے بیچ اختلاف رائے ہے اس لئے اس کا رتبہ بعد کا ہے۔

اسی طرح قیاس کے بارے میں اس کی تفصیلات کے بارے میں، قیاس واستحسان کے بارے میں ایک سے زیادہ رائے ہیں۔ پس یہ اصول ہیں جو امام شافعیؒ کے مستدل ہیں، ان میں باہم درجات کے اختلاف کے ساتھ۔

عہد امام شافعیؒ کے بعد:

''الرسالہ'' کی حیثیت اصول فقہ کی تدوین میں ایک بنیادی پتھر کی ہے، اس کے بعد اس علم نے بہت ترقی کی اور بڑے بڑے علماء نے اس فن کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا، اب جو تصنیفات کا سلسلہ شروع ہوا، اس میں دو نہج اختیار کئے گئے، ایک نہج وہ ہے جس میں علم کلام کے مسائل کو اصول فقہ کے مسائل کے ساتھ مخلوط کیا گیا، اور جزئیات سے قطع نظر اور اصولوں کی فروع پر تطبیق سے بالاتر ہو کر اصول بحیثیت اصول زیر بحث لایا جائے، اسے طریقہ متکلمین یا طریقہ شافعیہ کہا جاتا ہے، دوسرا نہج وہ ہے جس میں کلامی مسائل سے کوئی بحث نہیں کی جاتی اور ائمہ سے منقول فروع وجزئیات پر اصولوں کی تطبیق کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، یہ طریقہ حنفیہ کہلاتا ہے، تصنیفات کچھ طریقہ شافعیہ پر لکھی گئیں اور کچھ طریقہ حنفیہ پر، اور کچھ تصنیفات جامع بین الطریقین لکھی گئیں۔

''الرسالہ'' کے بعد اصول فقہ میں جو چیزیں لکھی گئیں، ان میں امام احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۳ھ) کی طرف منسوب کی گئی، کتاب الناسخ والمنسوخ اور کتاب السنۃ مشہور ہیں، اسی طرح داؤد ظاہری (متوفی ۲۷۰ھ) کی طرف منسوب کتاب الاجماع، خبر واحد وغیرہ معروف ہیں۔

یہی وہ زمانہ ہے جس میں علماء حنفیہ نے امام شافعیؒ کے ''الرسالہ'' کا گہرا مطالعہ کیا، اور اصول فقہ پر تاریخی تصنیفات تیار کیں، امام عیسی بن ابان (متوفی ۲۲۰ھ) نے خبر واحد، اثبات وقیاس اور اتحاد رائے کے موضوع پر کتابیں لکھیں۔

امام برزعی (متوفی ۳۱۷ھ) نے مسائل خلافیہ لکھی، امام ابوجعفر الطحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) نے اختلاف الفقہاء لکھی، اس کا اختصار امام جصاص (متوفی ۳۷۰ھ) نے تیار کیا، امام کرابیسی (متوفی ۳۲۰ھ) نے کتاب الفروق لکھی، امام ابن سماعہ (متوفی ۲۳۳ھ) کی طرف بھی کچھ اصولی کتابیں منسوب ہیں۔ کنانی (متوفی ۲۸۹ھ) الحجۃ فی للرد علی الشافعی اور علی بن موسی القمی الحنفی (متوفی ۳۰۵ھ) نے ''ما خالف فیہ الشافعی العراقیین فی احکام القرآن'' نامی کتاب لکھی، اسی طرح اثبات، قیاس، خبر واحد پر کتابیں لکھیں۔ امام کرخی (متوفی ۳۴۰ھ) نے اپنی مشہور کتاب ''اصول الکرخی'' لکھی، ابوسہل نوبختی نے (امامیہ میں سے) ''کتاب نقض رسالۃ الشافعی'' لکھی۔

شافعیہ میں سے امام ابوثور (متوفی ۲۴۰ھ) نے اختلاف الفقہاء اور ابوعبداللہ محمد بن نصر المروزی (متوفی ۲۹۴ھ) نے بھی اس موضوع پر کتاب لکھی، ابو عباس (متوفی ۳۰۵ھ) نے عیسی بن ابان کا رد لکھا۔

علم اصول فقہ کی نشو ونما کے سلسلہ میں امام قاضی باقلانی (متوفی ۴۰۳ھ) اور قاضی عبدالجبار ھمدانی (متوفی ۴۱۵ھ) کا ذکر ضروری ہے، قاضی ہمدانی کی مشہور کتاب ''العمد'' اصول فقہ کی اور خاص کر معتزلہ کی اہم ترجمان ہے۔ (ماخوذ از اصول الفقہ الاسلامی للدکتور طہ جابر العلوانی)۔

امام الحرمین امام محمد ابن حامد الغزالی (متوفی ۵۰۵ھ) اپنے شیخ سے متاثر ہوئے، ان کی پہلی کتاب "المنخول" ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ کتاب بالکل ابتدائی دور میں لکھی ہے، اس لئے انتہائی درجہ فکری بے اعتدالی، عدم توازن اور سلف پر تنقید نہیں بلکہ تنقیص ہے، بعد کو ان کے فکر میں اعتدال پیدا ہوا تو انہوں نے "المستصفی"، لکھی۔

معتزلی قاضی عبد الجبار کی "العمد" یا "العہد" معروف ہے۔

امام الحرمین نے قاضی باقلانی کی کتاب کے ساتھ اہتمام کیا، ابوالحسین البصری (متوفی ۴۳۵ھ) نے قاضی عبد الجبار کی کتابوں کے ساتھ اہتمام کرتے ہوئے العمد یا العہد کی شرح لکھی، اور پھر اس شرح کی تلخیص کی جس کا نام المعتمد ہے۔

شیخ ابواسحاق الشیرازی (متوفی ۴۷۶ھ) نے "اللمع"، اور "التبصرۃ"، لکھا، قاضی ابویعلی فراالحنبلی نے اصول فقہ کے موضوع پر "العدة فی اصول الفقه"، اسی طرح حنابلہ میں سے ابن عقیل بغدادی نے "الواضح في الأصول"، لکھی، ابوالخطاب نے "التمہید"، لکھی۔

علماء مالکیہ میں سے ابن قصار بغدادی (متوفی ۳۹۸ھ) نے "عيون الأدله في مسائل الخلاف بين الفقهاء الأحصار"، لکھی۔

یہ سبھی کتابیں چاہے علماء شافعیہ کی ہوں یا علماء حنابلہ کی اور چاہے علماء معتزلہ کی، اپنی ترتیب وتبویب کے اعتبار سے ایک دوسرے کے قریب ہیں، اور طریقہ متکلمین پر لکھی گئی ہیں۔

اصول فقہ کے سلسلہ میں حنفیہ کا کام:

کچھ لوگوں نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی طرف اصول فقہ میں کتابوں کی نسبت کی ہے، اگرچہ یہ دعوی محتاج ثبوت ہے۔ امام ابومنصور ماتریدی کی کتاب "ماخذ الشرع" اور "الجدل"، اہم تحقیقی کتاب ہے۔ اس سلسلہ کی دوسری اہم تصنیف امام کرخی (متوفی ۳۴۰ھ) کی مختصری کتاب "اصول الکرخی" ہے، پھر امام جصاص رازی (متوفی ۳۷۰ھ) نے اصول پر اپنی معروف کتاب لکھی، جسے وزارت اوقاف کویت نے شائع کیا، امام ابوزید دبوسی (متوفی ۴۳۰ھ) نے "تقویم الأدلہ" لکھی، نیز "تاسیس النظر" بھی، فخر الاسلام علامہ بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ) نے مشہور کتاب "کنز الوصول فی معرفۃ الأصول"، لکھی، جس پر کئی شرحیں لکھی گئیں، امام عبد العزیز البخاری (متوفی ۷۳۰ھ) کی مشہور کتاب "کشف الاسرار" اسی کتاب کی شرح ہے، شمس الائمہ سرخسی (متوفی ۴۸۳ھ) نے "اصول السرخسی" لکھی جو دو جلدوں میں مصر سے شائع ہوئی۔

جیسا کہ پہلے لکھا گیا کہ اصول فقہ کی تصنیفات کے دو طریقے ہیں، پہلا طریقہ: طریقہ الشافعیہ یا طریقہ المتکلمین کہا جاتا ہے، دوسرا طریقہ طریقہ الحنفیہ ہے۔

حنفیہ نے جو کتابیں اصول فقہ کے موضوع پر لکھی ہیں، ان میں سے عیسی بن ابان، اصول کرخی، تاسیس النظر للدبوسی، الفصول فی الاصول للجصاص، نیز امام ابوزید الدبوسی کی "تقویم الأدلہ" کا ذکر پہلے گذر چکا ہے، فخر الاسلام بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ) نے کنز الوصول فی معرفۃ الاصول"، لکھی، جس کی شرح "کشف الاسرار" ہے، جو بہت مشہور ہوئی، اسی طرح شمس الائمہ سرخسی کی "اصول السرخسی" کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔

چھٹی صدی ہجری اور اس کے بعد علم اصول فقہ:

اس صدی میں طریقہ متکلمین پر "العہد، المعتمد، البرہان اور المستصفی" جو امام فخر الدین رازی کی تصنیف ہے لکھی گئی، امام سیف الدین الآمدی (متوفی ۶۳۱ھ) نے "الأحکام فی اصول الأحکام"، لکھی جو دراصل امام رازی کی کتاب "المحصول" کا ملخص ہے۔

تاج الدین الارموی (متوفی ۶۵۶ھ) نے "المحصول" کا اختصار "الحاصل" کے نام سے لکھا، اور محمود ارموی (متوفی ۶۷۲ھ) نے التحصیل کے نام سے لکھا، اور خود امام رازی نے اپنی کتاب کا اختصار "المنتخب" کے نام سے لکھی، قاضی بیضاوی (متوفی ۶۵۸ھ) نے "منهاج الوصول الى علم الأصول" میں "الحاصل" کا اختصار لکھا، پھر "منہاج الوصول" کی شرحیں بہت سے علماء نے لکھیں، اسنوی (متوفی ۷۷۲ھ) نے "نہایۃ السؤل"، لکھی۔

آمدی کی کتاب الاحکام کا اختصار ابن حاجب مالکی (متوفی ۶۴۰ھ) نے "منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل" لکھی جو مالکیہ کے یہاں بہت مقبول ہے۔

حنفیہ نے بزدوی اور سرخسی کی کتابوں پر خاص توجہ دی، اسی دوران متکلمین اور حنفیہ ہر دو طریقوں کے جامع طریقہ پر تصنیف کا آغاز ہوا۔ جس میں فریقین کے اصول کو اکٹھا کیا گیا، چنانچہ مظفر الدین الساعاتی (متوفی ۶۹۴ھ) نے اپنی "کتاب بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والإحکام" لکھی، اور صدر الشریعہ (متوفی ۷۴۷ھ) نے تنقیح الاصول لکھی، جس میں المحصول اور اصول بزدوی اور مختصر ابن حاجب کی تلخیص کی، پھر خود ہی اپنی اس کتاب کی شرح "التوضیح" کے نام سے لکھی جس پر علامہ تفتازانی (متوفی ۷۹۲ھ) نے حاشیہ لکھا، جس کا نام "التلویح" رکھا۔

شافعیہ میں تاج الدین السبکی نے "جمع الجوامع" لکھی، جس میں انہوں نے اصول فقہ کی سو کتابوں کو جمع کرنے کا دعویٰ کیا، جس کی معروف شرح جلال الدین محلی نے لکھی، اور بدر الدین زرکشی (متوفی ۷۹۴ھ) نے اس کی شرح "تشنیف المسامع" لکھی، زرکشی کی دوسری کتاب "البحر المحیط" ہے، جس میں انہوں نے اصولیین کے اقوال جمع کئے، ابن قدامہ حنبلی (متوفی ۶۲۰ھ) نے "روضۃ الناظر وجنۃ المناظر" لکھی، قرافی مالکی (متوفی ۶۸۴ھ) نے "تنقیح الفصول فی اختصار المحصول" لکھی۔

علامہ ابن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ) کی معروف کتاب "التحریر" ہے، جس کی شرح ان کے شاگرد امیر الحاج نے "التقریر والتحبیر" کے نام سے لکھی، ان کے دوسرے شاگرد امیر بادشاہ نے اسے اس کی "شرح التیسیر التحریر" کے نام سے لکھا، قاضی علاء الدین مرداوی متوفی (۸۸۵ھ) نے "اصول ابن مفلح" (متوفی ۷۶۳ھ) کا اختصار لکھا جس کا نام "تحریر المنقول والتہذیب فی علم الأصول" رکھا۔

بارہویں صدی ہجری میں محب اللہ بن عبد الشکور البہاری الحنفی (متوفی ۱۱۱۹ھ) نے اپنی معروف کتاب مسلم الثبوت لکھی اور یہ دقیق ترین اور جامع ترین کتاب ہے، اس کی شرح "فواتح الرحموت" علامہ بحر العلوم نے لکھی۔

تیرہویں صدی ہجری میں قاضی شوکانی (متوفی ۱۲۵۵ھ) نے "ارشاد الفحول" لکھی، جس کی تلخیص نواب صدیق حسن خان مرحوم (متوفی ۱۳۰۷ھ) نے "حصول المأمول من علم الأصول" کے نام سے لکھی۔

عصر جدید کے بہت سے علماء نے اصول فقہ کے موضوع پر بہت سی اہم تصنیفات عربی میں لکھیں۔

مجمع الفقہ الاسلامی الہند نے اپنے سالانہ سمینار میں ہمیشہ کسی ایک اصولی موضوع کو زیر بحث رکھا۔ اس ذیل میں مولانا عتیق احمد قاسمی استاذ ندوۃ العلماء لکھنؤ، مولانا عبید اللہ اسعدی، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی حیدر آباد اور کئی علماء کی ان اصولی مباحث پر بہت قیمتی اور تحقیقی تصانیف ہیں، جن سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

(مصنف وتصنیفات کے سلسلہ میں ڈاکٹر طہٰ جابر علوانی کی کتاب سے استفادہ کیا گیا)

میں سمجھتا ہوں کہ ان معلومات سے مدارس اسلامیہ یا یونیورسٹی کے طلبہ بلکہ اساتذہ بھی استفادہ کر سکتے ہیں۔

مصادر شرع اسلامی

ائمہ مجتہدین نے اجتہاد کے پختہ اور منضبط اصول وضع کردیئے ہیں اور انہوں نے بحث ونظر کا کوئی گوشہ ایسا نہیں چھوڑا ہے جہاں اپنے بعد آنے والوں کے لئے رہ نمائی کے نقوش ثبت نہ کردیئے ہوں۔ اس سلسلہ میں پہلی بحث یہ ہے کہ قانون کا سرچشمہ کیا ہے؟ اسلام جس عقیدہ کی دعوت دیتا ہے وہ ہے عقیدہ توحید۔ یعنی اس اللہ رب العالمین پر ایمان جو سارے جہاں کا خالق ومالک ہے، وہی صاحب امر ہے اسی کا حکم "حکم" ہے۔

"اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ" (سورہ اعراف: ۵۴)۔ "اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ" (سورہ یوسف: ۴۰)۔

اس کا حکم واجب الاطاعت ہے۔ وہی بندوں کے مصالح کو جانتا ہے۔ ان کی کمزوریوں کو جانتا ہے۔ نہ انہیں 'سدی' (بیکار۔ آزاد جس پر کوئی ذمہ داری نہ ہو) بنا کر پیدا کیا ہے، اور نہ ایسے احکام کا انہیں پابند کرتا ہے جو ان کے بس سے باہر ہوں۔

"اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ يُّتْرَكَ سُدًى" (سورہ قیامہ: ۳۶) "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" (سورہ بقرہ: ۲۸۶)۔

پس قانون کا اصل مصدر اور اس کا حقیقی سرچشمہ اللہ تعالی کے احکام ہیں۔ اللہ تعالی کے احکام بندوں تک پہنچانے والے رسول ہیں۔ اور رسول تک "حکم الہی" ملائکہ کے ذریعہ پہونچا۔ یہی حکم الہی جو رسول کے ذریعہ ہم تک پہنچا یا تو "کلام اللہ" ہے جو بصورت قرآن کریم بطریقہ تواتر ہم تک پہنچا۔ یا "منطوق رسول" ہے جو احادیث رسول کی صورت میں ہمارے پاس محفوظ ہے۔ احادیث رسول بھی وحی الہی کا ایک حصہ ہیں۔ اگر چہ قرآن "وحی متلو" ہے اور حدیث "وحی غیر متلو"۔ حجت، دین کے باب میں دونوں ہیں۔ فرق یہ ہے کہ قرآن کی نقل بطریقہ تواتر ہے جو ہر طرح کے شک وشبہ سے بالاتر ہے، اور علم قطعی کو موجب ہے۔ حدیث اس حیثیت سے کہ ارشاد رسول ہے حجت قطعی ہے۔ البتہ رسول سے ہم تک پہونچنے میں جو درمیانی وسائط ہیں، ان کی وجہ سے احادیث کا ثبوت اس درجہ پر قطعی نہیں رہتا جس درجہ کی قطعیت قرآن کو حاصل ہے، اسی لئے کتاب اللہ سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے اور احادیث سے علم ظنی۔ اسی لئے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے حجت اور مصدر شریعت ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے۔

۱۔ کتاب اللہ:

کتاب اللہ اولین مصدر قانون اور سرچشمہ احکام ہے۔ قرآن نظم ومعنی کے مجموعہ کا نام ہے۔ اور وہ بذریعہ نقل متواتر ہم تک پہنچا ہے۔

''إعلم بأن الكتاب هو القرآن المنزل على رسول الله ﷺ المكتوب في دفّات المصاحف، المنقول إلينا على الأحرف السبعة نقلا متواترا'' (اصول السرخسی ۱/ ۲۷۹)۔

(جاننا چاہئے کہ "الکتاب" وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا، جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے جو "احرف سبعہ" پر بطریقہ تواتر ہم تک نقل ہوکر پہنچا ہے)۔

اسی لئے قرأت شاذہ، مثلاً قرأت عبداللہ بن مسعودؓ کو عین قرآن قرار نہیں دیا جاسکتا، البتہ امام ابوحنیفہؒ ان قرأت کو وضاحت وبیان اور خبر رسول قرار دے کر مفید علم ظنی تسلیم کرتے ہیں۔

''نحن ما أثبتنا بقرأة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآنا، وإنا جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله ﷺ لعلمنا أنه ما قرأ بها إلا سماعا من رسول الله ﷺ، وخبره مقبول في وجوب العمل به'' (اصول السرخسی ۱/ ۲۸۱)۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت میں جو زائد کلمات ہیں، ہم انہیں قرآن نہیں قرار دیتے، بلکہ ان کو ان اخبار کا درجہ دیتے ہیں جن کی روایت وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ہمیں اس کا علم ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی ان زائد کلمات کو پڑھا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر وجوب عمل کے باب میں منقول ہے۔

مثلاً آیت قرآن: "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ" (سورہ طلاق: ٦)، میں مطلقہ کے لئے سکنی کا حکم دیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ قرأت عبداللہ بن مسعود "وأنفقوا عليهن من وجدكم" کی وجہ سے "سکنی" کے ساتھ ساتھ "نفقہ" کے وجوب کے بھی قائل ہیں، اسی طرح کفارۂ یمین میں تین روزہ کے "مسلسل" رکھنے کی قید حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت "فصيام ثلثة أيام متتابعات" کی روشنی میں لگاتے ہیں۔

حضرت امام شافعیؒ کی طرف علی العموم یہ نسبت کی جاتی ہے کہ وہ ان قرأتوں کو سرے سے حجت ہی تسلیم نہیں کرتے، لیکن تحقیق یہی ہے کہ وہ بھی امام ابوحنیفہؒ کی طرح ان اضافات کی "قرآنیت" کے منکر ہیں، لیکن جیسے امام ابوحنیفہؒ اسے "حجت ظنی" تسلیم کرتے ہیں، اسی طرح امام شافعیؒ بھی اس کے "حجت ظنی" ہونے کے قائل ہیں، علامہ ابن ہمامؒ نے "تحریر الاُصول" میں لکھا ہے:

"(لاجرم أن) القول(المحرر)أي المستقيم المروي(عنه)اى الشافعي (كقولنا بصريح لفظه) قال:ذكر الله الأخوات من الرضاع بلاتوقيت، ثم وقتت عائشة الخمس، وأخبرت أنه مما أنزل من القرآن فهووإن لم يكن قرآنا يقرأ فأقل حالاته أن يكون عن رسول الله ﷺ. فهذاعين قولنا، وعليه جمهورأ صحابنا كما نقله الأسنوى وغيره حتى احتجوا بقرأة ابن مسعود ـ فاقطعوا أيما نهما على قطع اليمنى" (تيسير التحرير لمحمد امين المعروف بامير بادشاه على كتاب التحرير ٣/ ٩-١٠)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ امام شافعیؒ سے مروی صحیح قول وہی ہے جو ہم لوگوں کا ہے، جس پر خود ان کی صریح عبارت دلیل ہے۔ امام شافعیؒ مسئلہ رضاعت کے بیان میں فرماتے ہیں: "اللہ تعالی نے رضاعی بہنوں کی حرمت بیان فرمائی، لیکن حرمت کے لئے کسی خاص مقدار کا ذکر نہیں کیا، حضرت عائشہ نے اس مقدمہ کو یہ کہہ کر واضح کیا کہ وہ پانچ گھونٹ ہے، حضرت عائشہؓ نے خبر دی کہ یہ "خمس رضعات" قرآن کا حصہ ہے جو نازل کیا گیا، پس یہ اضافہ اگرچہ قرآن نہیں، لیکن کم سے کم اتنی بات تو ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ پس امام شافعیؒ کا یہ قول بعینہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور اسی پر ہمارے جمہور اصحاب ہیں، جیسا کہ اسنوی وغیرہ نے نقل کیا ہے، یہاں تک کہ ان حضرات نے عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت "فاقطعوا أيمانهما" سے چوری کی سزا میں داہنے ہاتھ کے کاٹنے پر استدلال کیا ہے۔

۲۔ سنت رسول اللہ:

سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حجیت ضروریات دین میں سے ہے، اس لئے کہ رسول کا ہر منطوق وحی الٰہی پر مبنی ہے۔

"وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى" (نجم)۔ رسول اپنے جی سے نہیں بولتے۔ وہ تو بس اللہ کے پاس سے آئی ہوئی وحی ہوتی ہے۔

رسول کے احکام واجب الاطاعت ہیں: "أَطِيْعُوا اللهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ" (مائدہ)۔ (اللہ کا کہنا مانو اور رسول کا کہنا مانو)۔

رسول کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے: "مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ" (النساء)۔ (جس نے رسول کا کہنا مانا اس نے اللہ کا کہنا مانا)۔

حکم ہے کہ رسول کی اتباع کرو: "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللهَ فَاتَّبِعُوْنِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ" (آل عمران)۔

(آپ فرما دیجئے کہ اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو۔ پھر اللہ بھی تم سے محبت کرے گا)۔

اور رسول کی حیات قابل اقتداء نمونہ ہے۔ "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (احزاب)۔

(رسول اللہ میں تمہارے لئے اچھا قابل اقتداء نمونہ ہے)۔

فرمایا گیا کہ جو رسول دیں اسے مضبوطی سے پکڑلو اور جس سے روکیں اس سے باز آجاؤ۔

"مَا آتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا" (الحشر)۔ (جو تمہیں رسول دے اسے لے لو اور جس سے روک دیں اس سے رک جاؤ۔

اور رسول تو بھیجے ہی گئے ہیں اس لئے کہ ان کی اطاعت کی جائے۔

"وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ إِلَّا لِيُطَاعَ" (النساء)۔ (ہم نے تو رسول بھیجا ہی اس لئے ہے کہ اس کی بات مانی جائے)۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس لئے بھیجے گئے کہ وہ آیات قرآنی کا بیان، اس کی وضاحت اور اللہ کی مراد ظاہر فرمائیں۔

"وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ" (النحل)۔

(اور ہم نے تمہاری طرف "الذکر" (قرآن) نازل کیا تاکہ تم لوگوں کے سامنے اللہ کی طرف سے اتاری ہوئی وحی کو کھول کھول کر بیان کردو)۔

اور کتاب اللہ کی تعلیم یعنی مفاہیم ومرادات الٰہی کی تفہیم اور اپنے عمل اور سنت سے ان احکام کی پختہ عملی تصویر فرائض رسالت میں سے ہے۔

"يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ" (البقرۃ)۔ (رسول کتاب کی تعلیم دیتے ہیں اور حکمت کی تعلیم دیتے ہیں)۔

پس احادیث جو رسول کے ارشادات، ان کے اعمال اور ان کی تقریرات کا مجموعہ ہیں، واجب الاطاعت، قابل اتباع اور بیان قرآن ہیں، دین کے باب میں حجت ہیں، جس سے انکار دراصل قرآن اور اصل دین کا انکار ہے۔

"(حجية السنة) سواء كانت مفيدة للفرض، أو الواجب، أو غيرهما (ضرورة دينية) كل من له عقل و تمييز حتى النساء والصبيان يعرف أن من تثبت نبوته، صادق فيما يخبر عن الله تعالى، ويجب اتباعه" (التیسیر علی التحریر ۳/ ۲۲)۔

(سنت رسول اللہ کا حجت ہونا (چاہے مفید فرضیت ووجوب ہوں یا کچھ اور) ان امور دینیہ میں سے ہے جن کا علم بالبداہت حاصل ہے کہ ہر وہ شخص جو صاحب عقل وتمیز ہو، یہاں تک عورتیں اور بچے بھی اس بات کو جانتے ہیں کہ جس کی نبوت ثابت ہے وہ اللہ تعالی کی طرف سے جو خبر دیتا ہے، اس میں سچا ہے اور اس کی اتباع واجب ہے)۔

پس سنت رسول اللہ کا دین کے باب میں حجت ہونا اجماعی مسئلہ ہے۔ اب رہا ان احادیث کا ہم تک پہونچنا، تو اس ذیل میں تواتر خبر، شہرت واستفاضہ اور خبر واحد سند، رواۃ، انقطاع واتصال وارسال، جیسے بیشتر مسائل ہیں جن پر بحث اصول فقہ کی کتب میں مذکور ہے۔

فتنۂ انکار حدیث:

ارشاد باری تعالی ہے: "مَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا" (الحشر)۔

(پس رسول کے احکام کو بجالانا اور جن چیزوں سے وہ روکیں ان سے رک جانا ہر مومن کا فرض ہے)۔

اور فرمایا گیا: "أَطِيْعُوا اللهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ" (النساء)۔ (اللہ کا حکم مانو اور رسول کی فرمانبرداری کرو)۔

"مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ" (النساء)۔ (یعنی رسول کی اطاعت کرنا دراصل اللہ کی اطاعت کرنا ہے)۔

"لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (احزاب)۔ (رسول کی حیات طیبہ ہمارے لئے قابل اقتداء نمونہ ہے)۔

"قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللهُ" (آل عمران)۔

(اللہ سے محبت کا تقاضا جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع اور پیروی ہے)۔

"هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ" (الجمعہ)۔

"وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللهِ" (النساء)۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد تلاوت آیات، کتاب اللہ کا بیان اور اس کی وضاحت اور کتاب اللہ اور حکمت کی تعلیم ہے۔

یہ اور اس طرح کی دیگر آیات سے یہ بات واضح ہے کہ قول رسولؐ، عمل رسولؐ، ان کے احکام اور ان کی سنتیں، یہ سب کے سب دین کے باب میں حجت ہیں، اور ان کی اطاعت اور ان کی اتباع فرض ہے، رسول کو محض ایک ڈاکیہ سمجھنا کہ انہوں نے آکر اللہ کی کتاب پہنچادی اور بس، بہت بڑی گمراہی ہے، رسول کتاب اللہ لائے بھی، اسے پڑھ کر سنایا بھی، اس کے مجملات اور مبہمات کی تشریح اور وضاحت بھی فرمائی، کتاب اللہ کی تعلیم دی، الفاظ قرآنی سے جو کچھ مراد ہے اسے واضح فرمایا اور اس کی تہہ میں چھپی حکمتوں کو کھول کھول کر بیان فرمایا، بلکہ انہوں نے ان احکام کو اپنی سنتوں کے ذریعہ عملی صورت دے کر انہیں ایسی مستحکم اور مضبوط شکل دی جس کے بعد گمراہوں کے لئے آیات قرآنی کو غلط معانی پر محمول کرنے کا امکان ختم ہوگیا، اسی لئے "حکمت" کا ترجمہ سنت سے کیا گیا ہے، حکمت سے

مراد سنت لی گئی ہے کہ سنت احکام الٰہی کی وہ ٹھوس صورتیں ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے ذریعہ واضح اور متعین ہوجاتی ہیں، مثلاً قرآن میں وارد لفظ ''اقامت صلوٰۃ'' سے مراد وہ نماز قائم کرنا جو عہد نبوت سے آج تک امت میں باستمرار و تواتر جاری وساری ہے، جب نبی کے عمل نے یہ صورت متعین کردی تو اب کسی کے لئے اس کی گنجائش نہیں رہی کہ اقامت صلوٰۃ کا مطلب ''مرکز ملت'' یا ''نظام حکومت قائم کرنا'' بتادے۔

ہر دور میں ایسے لوگ رہے ہیں جو دین کے باب میں تحریفات کرتے رہے ہیں، اس کی آیات کو غلط معنی پہناتے اور اہل دین کو فتنہ میں ڈالنے کی کوشش کرتے رہے ہیں، لیکن ہر عہد میں تحریف غالین اور انتحال مبطلین کو دفع کرنے والے علمائے حق بھی موجود رہے ہیں، چنانچہ سیدنا امام شافعیؒ نے اپنی معروف کتاب ''کتاب الأم'' میں انکار حدیث کے اس فتنہ پر مفصل گفتگو فرمائی ہے، اور دین کے باب میں حدیث رسول کے حجت ہونے پر ساری امت کا اجماع رہا ہے، اور اس اجماعی رائے سے انحراف صرف ایسے لوگوں نے کیا ہے جو دین کا جوا اپنے کاندھوں سے پھینک دینا چاہتے ہیں، جو چاہتے ہیں کہ مسلمانوں کی صفوں میں ان کا شمار کیا جائے، لیکن اسلام کی بتائی ہوئی ذمہ داریوں سے وہ گریز بھی کرسکیں، ایسے ہی لوگوں میں تھوڑے بہت فرق کے ساتھ چکڑالوی، حافظ محمد اسلم جیراجپوری، اور پھر غلام احمد پرویز جیسے لوگ پیدا ہوئے۔ بنیادی طور پر حافظ اسلم جیراجپوری، وغیرہ نے اپنے دور میں جو تھوڑا بہت انحراف کیا تھا، پرویز ان کی ترقی یافتہ شکل تھا، ''طلوع اسلام'' نام کا ایک رسالہ انہوں نے نکالا اور اپنے زور قلم اور زور زبان سے نئے پڑھے لکھے طبقہ کو جس کا دین اور اسلام سے بہت کم تعلق تھا۔ متاثر کیا، یہ فتنہ جو ایک زمانہ میں طاقت کے ساتھ ابھرا تھا، آہستہ آہستہ دب گیا لیکن ''طلوع اسلام'' کا وہ رسالہ جاری رہا، اور کچھ لوگ غلام احمد پرویز کے انتقال کے بعد بھی اس کے فاسد عقیدوں کو ایک نئے مذہب کی صورت دے کر اسے پھیلانے کی کوششوں میں لگے رہے۔ علامہ مناظر احسن گیلانی علیہ الرحمہ نے ''تدوین حدیث''، حضرت مولانا بدر عالم میرٹھی علیہ الرحمہ نے اپنی مشہور کتاب ''ترجمان السنۃ'' کے مقدمہ میں، حضرت مولانا محدث کبیر حبیب الرحمن اعظمیؒ نے اپنی کتاب ''نصرۃ الحدیث'' اور پھر مولانا منظور نعمانیؒ کی کتاب ''معارف الحدیث'' کے مقدمہ میں، حضرت مولانا سید منت اللہ رحمانیؒ نے اپنی کتاب ''کتاب حدیث'' میں اور بہت سے دیگر علماء نے مختلف کتابوں اور اپنے مقالات کے ذریعہ اس فتنہ کا قلع قمع کیا اور دلائل کی روشنی میں انکار حدیث کے اس فتنہ کا مکمل رد کیا اور اس طرح الحمد للہ کم از کم ہندوستان اور بنگلہ دیش کی حد تک مکمل طور پر پاکستان میں جہاں تک مجھے معلوم ہے بڑی حد تک یہ فتنہ اپنی موت مرگیا۔ لیکن اب اس غلام احمد پرویز کے متبعین دیگر ممالک میں جہاں غلام احمد پرویز کے اصل خیالات کی واقفیت لوگوں کو نہیں ہے، ملمع سازی کے ذریعہ ان افکار وخیالات کو پھیلانے کی کوشش کررہے ہیں، جو بلاشبہ غیر اسلامی ہیں۔

غلام احمد پرویز کی تصنیفات جن لوگوں نے پڑھی ہیں وہ جانتے ہیں کہ:

۱۔ وہ دین کے باب میں حدیث کے حجت ہونے کا انکار کرتا ہے۔

۲۔ وہ ضروریات دین کا منکر ہے۔

۳۔ وہ قرآنی اصطلاحات کا من مانی ترجمہ کرکے تحریف قرآنی کا مرتکب ہے، اور ''يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ'' (مائدہ)۔ کا مصداق، اسی لئے اس کے نزدیک لفظ ''الصلاۃ''، ''الزکاۃ''، ''الحج'' اور اس طرح کی دیگر قرآنی اصطلاحات قطعی طور پر ان معانی میں نہیں ہیں جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر آج تک امت میں اجماعی طور پر معروف رہے ہیں۔

۴۔ احادیث کا مذاق اڑانا، احادیث کی تدوین کو اسلام کے خلاف قرار دینا، حدیث کی حجیت کا صراحۃ انکار کرتے ہوئے حدیث کے پورے مجموعہ کو جھوٹ اور افتراء قرار دینا۔

۵۔ عذاب قبر کا انکار۔

۶۔ عقیدہ تقدیر کا انکار۔

۷۔ اقامت صلوٰۃ کا مطلب مرکزیت اور اجتماعیت کا قیام اور مروجہ نماز کو مجوسیوں سے ماخوذ قرار دینا۔

۸۔ اطاعت رسول کا مطلب اطاعت حکومت قرار دینا۔

یہ اور اس طرح کی دوسری چیزیں جو پرویزی لٹریچر میں عام طور پر پائی جاتی ہیں، صراحۃ تحریفات ہیں اور تحریف کی اس قسم میں داخل ہیں جس میں الفاظ کو

اپنی جگہ رکھتے ہوئے اس کے معانی بدل دیئے جاتے ہیں اور یہ وہ تمام لوگ کرتے ہیں جو کسی طرح بھی اللہ کی شریعت سے گریز کرنا چاہتے ہیں۔ غلام احمد پرویز اور اس طرح کے دوسرے لوگوں نے یہی کچھ کیا ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ:

الف: حدیث کی حجیت سے انکار در اصل رسول کی رسالت پر اعتقاد سے انکار ہے۔

ب: فرضیت صلاۃ کا انکار، اس کا غلط مفہوم متعین کرنا اور پانچ وقت کی نماز کو دو وقتوں تک محدود کرنا ضروریات دین کا انکار ہے۔

ج: اسی طرح زکاۃ کی اس صورت کا انکار جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر آج تک امت میں اجماعی ہے اور اسے کسی اور معنی پر محمول کرنا بلاشبہ ضروریات دین کا انکار ہے۔

د: اسی طرح حج اور دوسرے احکام قرآنی کی تحریف کر کے متعارف مفاہیم جو بذریعہ تواتر ثابت ہیں ان سے گریز کرتے ہوئے ان الفاظ کو نئے معنی پہنانا حقیقۃً ضروریات دین کا انکار ہے۔

پس یہ اور اس طرح کے وہ تمام عقائد جو پرویز کی کتابوں میں واضح طور پر ملتے ہیں عقائد کفریہ ہیں جن کے کفر ہونے پر علمائے ہندوپاک عرصہ سے متفق رہے ہیں، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ غلام احمد پرویز کی یہ تمام تحریرات اور یہ تمام آراء صریح گمراہی اور عظیم فتنہ ہیں، اگر کہیں بھی اس طرح کا کوئی فتنہ اٹھتا ہے تو در اصل اس کا مقصد دین سے انحراف اور اسلام سے ارتداد ہے، اس طرح کے فتنوں کا مٹانا ہم سب کا فرض ہے۔

مندرجہ بالا اسباب کی روشنی میں مولانا عصمت اللہ صاحب دار الافتاء دار العلوم کراچی کے لکھے ہوئے فتوی مؤرخہ ۱۸/۶/۹۱ھ کی جس کی تائید حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم اور دیگر علماء نے کی ہے، میں تائید کرتا ہوں۔

۳- اجماع:

تیسری اصل اجماع ہے، جس کی حجیت پر اتفاق ہے، یہ علیحدہ بات ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ لفظ اجماع کے استعمال سے احتیاط برتتے ہیں اور ایسے موقع پر ان کی تعبیر یہ ہوتی ہے کہ "اس رائے کے خلاف کوئی قول ہمارے علم میں نہیں"، یعنی اصل اختلاف کی نفی نہیں، بلکہ اختلاف کے معلوم ہونے کی نفی کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ حضرت امام کی یہ تعبیر شدت ورع اور انتہاء احتیاط پر مبنی ہے کہ کسی شے کا معلوم نہیں ہونا، اس کے معدوم ہونے کی دلیل نہیں۔ دوسرے بزرگوں کا نقطہ نظر یہ ہے کہ عادۃً جو ذرائع علم موجود ہیں، ان کے استعمال کے باوجود جب سلف میں سے کسی کا اختلاف کسی مسئلہ میں ثابت نہیں تو سمجھا جائے گا کہ کسی قابل شمار شخصیت نے اس مسئلہ میں اختلاف نہیں کیا ہے۔

اجماع کے ذیل میں بہت سے مسائل زیر بحث آتے ہیں، اجماع قولی، اجماع سکوتی، اجماع صحابہ، اجماع خلفاء راشدین، اختلاف سابق اور اجماع لاحق، خرق اجماع عدم القول بالفصل، ان مسائل پر تفصیلی بحث کتب اصول فقہ میں مذکور ہے۔

۴- قیاس:

"قیاس" کا شمار مصادر شرع میں چوتھے درجہ پر ہے، جمہور قیاس کے حجت ہونے پر متفق ہیں۔ قیاس کے اصول وضوابط اور اس کے شرائط کی تفصیل کتب اصول فقہ میں مذکور ہے۔

ضمنی ادلہ شرعیہ

کتاب وسنت اجماع امت اور قیاس کے علاوہ بھی بعض دلائل ہیں جو احکام شرعیہ کے استنباط کے لئے مجتہدین کے ذریعہ استعمال کئے جاتے ہیں۔ اگرچہ ان کے دلیل حکم شرعی ہونے کے بارے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف آراء ہے۔ مثلاً: استحسان، استصلاح، استصحاب، عمل اہل مدینہ، قول صحابی، براءۃ اصلیہ، اخذ بالاخف، تحری، عرف، تعامل، عموم بلوی، اخذ باقل ماقیل وغیرہ۔ اصطلاح میں اسے استدلال کہا جاتا ہے۔ یعنی ایسی دلیلیں جو نہ نص ہیں، نہ اجماع اور نہ قیاس۔ استدلال کی ان مختلف اقسام کے بارے میں ائمہ کی رائیں یکساں نہیں ہیں۔ مثلاً: ''استحسان'' امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک معتبر ہے۔ امام شافعیؒ اپنے مشہور قول کے مطابق اسے تسلیم نہیں کرتے، امام مالک ''عمل اہل مدینہ'' کو حجت مانتے ہیں۔ دوسرے حضرات اس کے قائل نہیں۔ اس طرح یہ ادلہ مختلف فیہ ہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان مختلف فیہ دلائل میں سے بعض وہ ہیں جو ہر عہد کے مسائل کے مطالعہ، تجزیہ اور مشکلات کے حل میں ممد ومعاون ہوسکتے ہیں۔ اس لئے ان ادلہ پر علماء کے لئے نگاہ رکھنا ضروری ہے اور قاضی جو روزانہ نوبہ نو مسائل وحوادث سے دوچار ہوتا رہتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ جدید مسائل کے حل کے لئے جو طریقے سلف نے استعمال کئے ہیں ان کی حقیقت تک اس کی رسائی ہو، اس لئے ان مختلف فیہ ادلہ میں سے بعض کا تعارف ہم اس ذیل میں کرادینا ضروری سمجھتے ہیں۔

۱- استحسان:

''استحسان'' کا مفہوم لغت عرب میں ''کسی امر کو حسن سمجھنا'' ہے۔ اور حسن ہر اچھی شئی کو کہتے ہیں، اس لفظ کا استعمال قرآن وسنت اور کلام فقہاء میں کیا گیا ہے۔ ارشاد باری ہے:

''الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ'' (زمر: ۱۸)۔

(وہ لوگ جو بات سنتے ہیں اور اس میں بہتر کی اتباع کرتے ہیں)۔

دوسری جگہ فرمایا گیا: ''وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا'' (اعراف)۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ارشاد ہے:

'' ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ''، یعنی جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

فقہاء سے ''استحسان'' کی مختلف تعریفات اصطلاحی منقول ہیں، ان مختلف تعریفات سے قطع نظر یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ ''استحسان'' کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہے کہ کوئی شخص اپنی عقل وفہم، یا خواہش نفس سے جس چیز کو اچھا سمجھ لے اسے حکم شرع تسلیم کرلیا جائے، اور ایسا ہرگز نہیں ہے کہ بے دلیل رائے کو قبول کرلینے کا نام ''استحسان'' ہے۔ بلکہ ''استحسان'' دراصل دو دلیلوں میں سے کسی ایک دلیل کو جو زیادہ قوی ہو ترجیح دینے کا نام ہے۔ دلیلیں دونوں ہی شرع کی ہوتی ہیں، لیکن ایک دلیل ظاہر ہوتی ہے اور دوسری خفی، لیکن دلیل خفی زیادہ قوی الاثر ہوتی ہے۔ اس لئے مجتہد اسے ترجیح دیتا ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ''استحسان'' کی حقیقت کو سمجھنے میں جو غلطی ہوئی ہے، وہی دراصل ''استحسان'' کے بارے میں اختلاف کی بنیاد ہے۔ بغیر دلیل رائے جو محض خواہش نفس کے تابع ہو، اگر ''استحسان'' ہے تو کسی امام کے یہاں قابل تسلیم نہیں۔ اور اسی ''استحسان'' کے بارے میں امام شافعیؒ نے فرمایا: ''من استحسن فقد شرع'' (جس نے استحسان پر عمل کیا اس نے نئی شریعت بنائی) اور اگر کسی قوی الاثر دلیل خفی کو دلیل ظاہر پر ترجیح دی، قاعدہ کلیہ سے مصلحت شرعی، نص، یا اجماع، یا ضرورت، یا تعامل کی وجہ سے کسی جزئیہ کا استثناء کیا جانا ''استحسان'' ہے تو یہ سب کو تسلیم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ تو اس کے قائل ہی ہیں، خود امام شافعیؒ نے مختلف مسائل میں اصول ''استحسان'' کا استعمال کیا ہے۔ اس لئے حقیقۃً یہ محض نزاع لفظی ہے۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

''استحسان'' کے بارے میں اعتراض اور جواب اعتراض بہت زیادہ ہوا ہے۔ لیکن اس کی اصل وجہ فریقین کے مقصود کو پورے طور پر نہیں سمجھنا ہے، اور

طرفین کے طعن کی بنیاد جرأت ولا پرواہی ہے۔ اس لئے کہ جو لوگ "استحسان" کے قائل ہیں، ان کی مراد یہ ہے کہ "استحسان" ادلہ اربعہ ہی کا ایک حصہ ہے۔ اور جن لوگوں نے "استحسان" کو نئی شریعت قرار دیا ان کا مقصد بغیر دلیل شرعی اپنے جی سے کوئی بات کہنا ہے، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ "میں "متعہ" میں ۳۰ درہم ادا کیا جانا مستحسن سمجھتا ہوں" یا مکاتب کے لئے کچھ قسطیں چھوڑ دینا مستحسن ہے" (تلویح وتوضیح ۲/۸۱)۔

امام شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں:

"کان شیخنا الإمام یقول: الاستحسان ترك القیاس، والأخذ بما ہو أوفق للناس، وقیل: الاستحسان طلب السہولة فی الاحکام، فیما یبتلی فیه الخاص والعام، وقیل: الأخذ بالسماحة، وابتغاء ما فیه الراحة، وحاصل ہذہ العبارات أنه ترك العسر للیسر، وہو أصل فی الدین، قال اللّٰہ تعالی: "یرید اللّٰہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر"۔ وقال ﷺ: "خیر دینکم الیسر"، وقال لعلی، ومعاذ رضی اللّٰہ عنہما حین وجہہما الیمن: "یسّرا ولا تعسّرا، قرّبا ولا تنفرا"، وقال ﷺ: "ألا أن ہذا الدین متین فأوغلوا فیه برفق، ولا تبغضوا عباد اللّٰہ، عبادة اللّٰہ، فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظہرا أبقی"۔ والقیاس، والاستحسان فی الحقیقة قیاسان، أحدہما جلی ضعیف أثرہ، فسمی قیاسا۔ والأخر خفی قوی أثرہ، فسمی استحسانا أی قیاسا مستحسنا، فالترجیح بالأثر لا بالخفاء والظہور کالدنیا مع العقبی، فإن الدنیا ظاہرة والعقبی باطنة، وترجحت بالصفاء والخلود۔ وقد یقوی أثر القیاس فی بعض الفصول. فیؤخذ به وہو نظیر الاستدلال مع الطرد، فإنه صحیح، والاستدلال بالمؤثر أقوی منه۔ والأصل فیه قوله تعالی: "فبشر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه"۔ والقرآن کله حسن، ثم أمر باتباع الأحسن، وبیان ہذا أن المرأة من قرنہا إلی قدمہا عورة۔ وہو القیاس الظاہر، وإلیه أشار رسول اللّٰہ ﷺ. فقال: المرأة عورة مستورة، ثم أبیح النظر إلی بعض المواضع منہا للحاجة، والضرورة، فکان ذلك استحسانا لکونه أرفق بالناس کما قلنا" (المبسوط للسرخسی ۱۰/۱۴۵)۔

(ہمارے شیخ امام شمس الائمہ حلوانی کہا کرتے تھے کہ استحسان "قیاس کے عام تقاضوں کو چھوڑ کر اس رائے کو اختیار کرنا ہے جو عوام الناس کے لئے زیادہ موافق ہو"۔ بعض لوگوں کا قول یہ ہے کہ "جن معاملات میں عام وخاص مبتلا ہیں، ان کے احکام میں سہولت کی تلاش کرنا" استحسان ہے۔ بعض لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ "توسع اختیار کرنا اور سہولت تلاش کرنا" اور بعض کے نزدیک "سہولت اختیار کرنا اور جس میں راحت ہو اسے تلاش کرنا" ان سبھی تعبیرات کا حاصل یہ ہے کہ دشواری کی صورتوں کو چھوڑ کر احکام میں آسانی کی صورت اختیار کرنا "استحسان" ہے، اور یہ دین میں اصل ہے۔ اللہ تعالی نے فرمایا: "اللہ تعالی تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے۔ وہ تمہارے ساتھ دشواری نہیں چاہتا"۔ حضور ﷺ نے فرمایا: "آسانی کا پہلو تمہارے دین کا خیر ہے"۔ آپ ﷺ نے حضرت علیؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجتے ہوئے فرمایا: "آسانی پیدا کرنا، دشواری مت پیدا کرنا، لوگوں کو قریب کرنا، نفرت اور دوری نہ پیدا کرنا"۔ اور حضور ﷺ نے فرمایا: "سن لو کہ یہ دین مضبوط ہے۔ پس اس میں لوگوں کو نرمی کے ساتھ داخل کرو۔ اور اللہ کے بندوں میں اللہ کی عبادت سے نفرت اور کراہیت نہ پیدا کرنا۔ کہ کاشتکار نہ زمین کو کاٹ کر بیکار کر دیتا ہے اور نہ اس کی سختی کو باقی رہنے دیتا ہے"۔ اور قیاس واستحسان حقیقت میں دونوں ہی قیاس ہیں۔ ان میں سے ایک جلی ہے جس کا اثر حکم میں کمزور ہے، اسے قیاس کہا گیا ہے۔ اور دوسرا خفی ہے، لیکن اس کا اثر قوی ہے۔ اسے استحسان کہا گیا ہے۔ گویا وہ قیاس مستحسن ہے۔ پس ترجیح اثر کی وجہ سے ہوگی، ظہور وخفا کی وجہ سے نہیں۔ جیسے دنیا وآخرت، دنیا ظاہر اور سامنے کی چیز ہے۔ آخرت چھپی ہوئی چیز ہے۔ لیکن آخرت اپنی صفائی اور پائیداری کی وجہ سے اس ناپائیدار دنیا کے تقاضوں پر ترجیح رکھتی ہے۔ اور کبھی قیاس کا اثر بعض مسائل میں قوی ہوتا ہے، پس اسے اختیار کیا جاتا ہے۔ اور یہ استدلال مع الطرد کی نظیر ہے کہ وہ صحیح ہے، لیکن استدلال بالموثر اس سے زیادہ قوی ہے۔ اصل اس باب میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے۔ "میرے ان بندوں کو خوشخبری دے دو جو بات سنتے ہیں اور اس میں سے بہتر کی اتباع کرتے ہیں" حالانکہ قرآن کل کا کل "حسن" ہے۔ پھر "احسن" اتباع کا حکم کیا گیا۔ مثال استحسان کی یہ ہے کہ عورت از سرتا قدم پردہ ہی پردہ ہے۔ یہ قیاس ظاہر ہے اور اسی کی طرف حضور ﷺ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے کہ "عورت پردہ پوش ہے"۔ پھر بھی عورت کے اعضاء میں سے بعض کا دیکھنا ضرورت وحاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا۔ پس یہ استحسان ہوا کہ اس میں لوگوں کے لئے نرمی اور سہولت ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے کہا)۔

امام سرخسیؒ کے اس تفصیلی بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ استحسان خواہش نفس کی اتباع میں قائم کی جانے والی رائے کا نام نہیں، بلکہ دلیل وسند کے ساتھ کہی

ہوئی بات ہے۔ جو بادی النظر میں قائم کی جانے والی رائے سے زیادہ قوی ہے۔ دوسری طرف یہ بھی واضح ہوا کہ شریعت کی مصلحت عامہ یعنی دین کو دشواری سے بچا کر عام وخاص کو سہولت پہونچانا اور مشکلات کو دور کرنا استحسان کی اہم ترین مصلحت ہے۔

استحسان کی اصطلاحی تعریف:

امام ابوالحسن الکرخیؒ نے ''استحسان'' کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''الاستحسان هو العدول فی مسألة عن مثل ما حکم به فی نظائرها إلی خلافه بوجه هو أقوی''۔

(کشف الاسرار للبزدوی ۳/۴، نیز تلویح وتوضیح ۲/۸۱)۔

یعنی کسی مسئلہ خاص میں اس کے نظائر میں دیئے ہوئے حکم کے خلاف حکم دینا کسی قوی تر وجہ کے پیش نظر۔

ابن قدامہ کہتے ہیں:

''المراد به العدول بحکم المسئلة عن نظائرها لدلیل خاص من کتاب، أو سنة''۔

یعنی کسی دلیل خاص کتاب، یا سنت کی روشنی میں کسی مسئلہ کے حکم میں اس کے نظائر کے حکم سے عدول استحسان ہے۔

شاطبی نے لکھا ہے:

''وهو (الاستحسان) فی مذهب مالك، الأخذ بمصلحة جزئية فی مقابلة دلیل کلی، ومقتضاه الرجوع إلی تقدیم الاستدلال المرسل علی القیاس۔ فإن من استحسن لم یرجع إلی مجرد ذوقه وتشهیه، وإنما رجع لی ماعلم من قصد الشارع فی الجملة، فی أمثال تلك الأشیاء المفروضة، کالمسائل التی یقتضی القیاس فیها أمرا إلا أن ذلك الأمر یؤدی إلی فوت مصلحة من جهة أخری، أو جلب مفسدة کذلك'' (الموافقات ۴/ ۲۰۵-۲۰۶)۔

امام مالکؒ کے مذہب میں استحسان دلیل کلی کے مقابلہ میں مصلحت جزئی کا اعتبار کرنا ہے۔ اور اس کا مقتضی قیاس پر استدلال مرسل کو مقدم کرنا ہے۔ اس لئے کہ جن لوگوں نے ''استحسان'' کیا ہے، انہوں نے محض اپنے ذوق اور خواہش کو بنیاد نہیں بنایا ہے، بلکہ اجمالی طور پر ان اشیاء کے بارے میں شارع کے مقاصد کا جو علم انہیں حاصل ہے، وہ اس کی طرف رجوع کرتے ہیں، جیسے وہ مسائل جن میں قیاس ایک ایسے امر کا تقاضہ کرتا ہے جس کی وجہ سے کوئی مصلحت فوت ہوتی ہے، یا کوئی مفسدہ پیدا ہوتا ہے۔

امام شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

''استحسان فقہاء کی زبان میں دو قسم کا ہے۔ ایک تو ان امور میں اجتہاد اور غالب رائے پر عمل کرنا جن کی مقدار کا تعین شرع نے ہماری رائے پر چھوڑ دیا ہے۔ مثلاً مطلقہ کے لئے متاع کی مقدار کا تعین، جسے اللہ تعالی نے مالی حالت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ''معروف'' کے مطابق واجب فرمایا ہے، پس ہم نے جان لیا کہ معروف سے مراد وہ مقدار ہے جو غالب رائے میں مستحسن ہو، استحسان کی اس قسم میں کسی فقیہ کی طرف سے اختلاف کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری قسم وہ دلیل ہے جو اس ظاہری قیاس کے معارض ہو جس کی طرف اول وہلہ میں ذہن منتقل ہوتا ہے، اور جب گہرائی اور تعمق کے ساتھ اس مسئلہ پر غور کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ معارض دلیل جو اصول واشباہ میں غور وفکر کے نتیجہ میں ابھرتی ہے، اپنی تاثیر کے اعتبار سے زیادہ قوی ہے تو ایسی صورت میں اس قوی الاثر دلیل کے تقاضوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ اسی قسم کا نام لوگوں نے ''استحسان'' رکھا، اس لئے کہ یہ اپنی قوت دلیل کی وجہ سے مستحسن ہے'' (الاصول للسرخسی ۲/۲۰۰)۔

پس حاصل یہ ہے کہ کسی بھی استحسان میں کسی خاص واقعہ میں ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف عدول ہوتا ہے۔ یا عام کے افراد میں سے بعض خاص افراد کے لئے خاص حکم دیا جاتا ہے۔ یا کسی حکم کلی سے کسی جزئیہ کا استثناء ہوتا ہے۔ اور عدول، یا تخصیص، یا استثناء کسی دلیل کی روشنی میں ہوتا ہے، وہ دلیل کبھی نص ہوتی ہے، کبھی اجماع، کبھی قوی تر قیاس، کبھی مصلحت، کبھی تعامل اور کبھی ضرورت وحاجت۔ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

''استحسان'' کا انکار کرنے والے جنہوں نے یہ کہا کہ جس نے ''استحسان'' کیا اس نے نئی شریعت بنائی، انہوں نے قائلین استحسان کی استحسان سے مراد کو ہی نہیں سمجھا'' (التقریر والتحبیر ۱/۲۲۲)۔

اور ارشاد فرماتے ہیں:

”جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ ”استحسان“ دلیل متفق علیہ کا نام ہے، وہ نص ہو، اجماع ہو، ضرورت ہو، یا قیاس خفی بمقابلہ قیاس ظاہر ہو، تو ثابت ہوا کہ ”استحسان“ سبھی علماء کے نزدیک حجت ہے اور اس میں اختلاف کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور ابن حاجب کا قول بلاشبہ درست ہے کہ کوئی ایسا ”استحسان“ ہو ہی نہیں سکتا جو مختلف فیہ ہو“ (التقریر والتحبیر ۳/ ۲۲۳)۔

عبدالوہاب خلاف نے لکھا ہے:

”جب کوئی واقعہ پیش آئے جس میں نص عام کسی خاص حکم کا متقاضی ہو، یا قیاس ظاہر کسی خاص حکم کا تقاضہ کرتا ہے، یا حکم کلی کی تطبیق کا مقتضی کوئی خاص حکم ہے، لیکن مجتہد کے سامنے یہ بات آتی ہے کہ اس واقعہ کے مخصوص احوال وظروف ہیں جن میں نص عام کے نفاذ حکم کلی کی تطبیق، یا قیاس ظاہر کے تقاضوں کے مطابق عمل کرنا کسی مصلحت کے فوت ہوجانے، یا فساد کے پیدا ہوجانے کا سبب ہوگا تو ایسی صورت میں مجتہد اس حکم سے عدول کرتا ہے، اور حکم عام کی تخصیص، حکم کلی سے استثناء اور قیاس خفی کے تقاضوں کے مطابق حکم دیتا ہے۔ یہی ”عدول استحسان“ ہے، اور یہ اجتہاد بالرائے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ ہے۔ اس لئے کہ مجتہد اس واقعہ کے مخصوص احوال وظروف کی قدر وقیمت اپنی اجتہادی رائے سے مقرر کرتا ہے اور ایک دلیل کو دوسری دلیل پر اپنی مجتہدانہ رائے سے ترجیح دیتا ہے“ (مصادر التشریع فیما لا نص فیہ /۷۱)۔

استحسان کی قسمیں اور اس کی مثالیں:

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ ”استحسان“ کے ذریعہ ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف عدول بغیر دلیل نہیں ہوسکتا۔ پس ایک حکم معدول عنہ ہے اور دوسرا حکم معدول الیہ۔ اس اعتبار سے ”استحسان“ کی مندرجہ ذیل تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم:

وہ ”استحسان“ ہے جس میں قیاس ظاہر کے تقاضہ کو چھوڑ کر قیاس خفی، لیکن قوی کے تقاضوں کے مطابق حکم دیا گیا ہو۔ یعنی صورت مسئلہ ایسی ہے جس کے بارے میں نہ کوئی نص ہے، اور نہ اجماع، اب اس صورت میں جب ہم اس کی نظیر شرع میں تلاش کرتے ہیں تو بادی النظر میں اس کی ایک نظیر شرع میں ملتی ہے، لیکن جب زیادہ غور وفکر سے کام لیتے ہیں تو ایک دوسری نظیر کے ساتھ اسکی مشابہت محسوس ہوتی ہے۔ اور جب دونوں مشابہتوں کا ہم موازنہ کرتے ہیں تو دوسری نظیر کے ساتھ اس کی مشابہت زیادہ قوی محسوس ہوتی ہے، ایسی صورت میں ہم پہلی نظیر کے مطابق حکم نہیں دیتے، بلکہ اس مسئلہ میں دوسری نظیر کی مشابہت کا اعتبار کرتے ہیں اور اس کے مطابق حکم دیتے ہیں، مثلاً: شکاری پرندوں کا جوٹھا، پاک ہوگا یا ناپاک، اس بارے میں کوئی نص، یا اجماع موجود نہیں۔ اب ہم اس کے حکم کی تحقیق کرتے ہیں تو اس کے لئے دو نظیریں ملتی ہیں: پہلی نظیر جو فوراً ذہن میں آتی ہے وہ ہے ”درندہ چوپایوں کا جوٹھا“ جو ناپاک ہے۔ اور علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں ہی کا گوشت ناپاک ہے۔ اور لعاب دہن گوشت سے پیدا ہوتا ہے۔ دوسری نظیر آدمی کا جوٹھا ہے۔ اور علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں کا گوشت کھانا حرام ہے۔ اور اس وجہ سے یہ کہا جائے کہ ان شکاری پرندوں کا جوٹھا پاک ہوگا؟ ظاہر ہے کہ پہلی صورت جو قیاس کی ہے ظاہر وجلی ہے، لیکن جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ جوٹھے کی پاکی اور ناپاکی میں محض گوشت کے پاک اور ناپاک ہونے کا دخل نہیں ہے، بلکہ اصل علت یہ ہے کہ ناپاکی جوٹھے کے ساتھ مخلوط ہوئی، یا نہیں، اسی لئے آدمی اگر شراب پئے اور شراب اس کے ہونٹوں پر لگی ہو، پھر وہ گلاس سے پانی پیتا ہے اور اس کے ہونٹوں پر لگی ہوئی شراب پانی کے ساتھ مخلوط ہوجائے تو وہ پانی نجس ہوجائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ اصل وجہ ”مخالطت نجاست“ ہے۔ اس کی روشنی میں جب ہم غور کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ درندہ چوپائے زبان کے ذریعہ جو لعاب سے تر رہتی ہے، پانی کو نجاست کے ساتھ ملوث کردیتے ہیں، بخلاف شکاری پرندوں کے کہ وہ چونچ سے پانی پیتے ہیں، جو خشک ہڈی ہے، اس طرح وہ پانی کے ساتھ نجاست کو مخلوط نہیں کرتے، اس لئے دوسری نظیر یعنی آدمی کے جوٹھے کی پاکی کی طرف شکاری پرندوں کے جوٹھے کی پاکی کا قول اگرچہ خفی ہے، لیکن قوی الاثر ہے۔ لہٰذا استحسان (قیاس خفی) قیاس جلی پر راجح ہوگا، اور ساتھ ہی اس ”استحسان“ کے نتیجہ میں باز، شکرے وغیر شکاری پرندوں سے پانی وغیرہ اشیاء کی حفاظت میں جو دشواری پیدا ہوتی ہے، وہ بھی دور ہوجاتی ہے، البتہ آزاد شکاری پرندے جو مردار کھاتے ہیں اس میں چونکہ اس کا امکان رہتا ہے کہ ان کی چونچ پر کچھ حصہ نجاست کا رہ گیا ہو، اس لئے اس میں کراہت ہوگی۔

اسی طرح، مثلاً: کسی شخص نے اپنی اراضی وقف کیا۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس اراضی موقوفہ میں جانے کا راستہ، یا اس کے سیراب کرنے کا حق، اس

وقف میں بغیر تصریح واقف داخل ہوگا، یا نہیں، بظاہر وقف کو بیع پر قیاس کیا جانا چاہئے کہ دونوں صورتوں میں اراضی کا مالک اپنی مملوکہ اراضی کو اپنی ملکیت سے خارج کرتا ہے۔ اس قیاس ظاہر کا تقاضہ ہے کہ بیع کی طرح وقف میں بھی بغیر صراحت واقف، حق مرور اور سیراب کرنے کا حق داخل نہیں ہونا چاہئے، لیکن گہرائی کے ساتھ غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وقف کو مشابہت اجارہ سے بھی حاصل ہے کہ ہر دو کا مقصد اصل شئے کو اپنی صورت پر باقی رکھتے ہوئے منافع سے استفادہ کا حق دوسروں کو دینا ہے۔ اور صورت زیر بحث میں بیع کے مقابلہ میں اجارہ کے ساتھ وقف کی مشابہت زیادہ قوی ہے، اس لئے قیاس ظاہر کے حکم کو چھوڑ کر ''استحسان'' پر عمل کیا گیا اور وقف کی صورت میں ان حقوق کو بغیر صراحت واقف خود بخود وقف میں داخل تسلیم کیا گیا۔

''ویدخل فیه أیضا الشرب والطریق استحسانا؛ لأنها إنما توقف للاستغلال وهو لا یوجد إلا بالماء والطریق فکان کالإجارة'' (الاسعاف فی احکام الاوقاف للشیخ برہان الدین الطرابلسی: ۲۳)۔

وقف اراضی میں حق شرط اور حق طریق استحسانا داخل ہے، اس لئے کہ وقف پیداوار حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اور وہ بغیر پانی اور راستہ کے ممکن نہیں، لہذا یہ اجارہ کے مثل ہوگا۔

دوسری قسم:

کسی عام منصوص حکم سے کسی خاص واقعہ کو مستثنیٰ کرنا اور اس کے لئے علیحدہ حکم دینا۔

یعنی دلیل عام سے جو حکم مستفاد ہو کسی خاص واقعہ میں اس کی مخصوص نوعیت کے پیش نظر وہ حکم نہ دینا اور دوسرا حکم کسی نص، یا اجماع کی روشنی میں لگانا، مثلاً: اسلام میں چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے، اور یہ عام قاعدہ ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ چوری کا یہ جرم معمول کے مطابق حالات میں کیا جائے، یا قحط وافلاس کے زمانہ میں چور کا ہاتھ کاٹنا چاہئے۔ لیکن سیدنا عمر فاروقؓ نے قحط شدید کے سال میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا، یہ بھی ''استحسان'' کی ایک صورت ہے، یعنی جہاں ''چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا'' اسلام کا عام قانون ہے، وہاں شبہات کی صورت میں حدود قائم نہیں کی جاسکتیں، دوسرا شرعی اصول ہے۔ اور تیسرا شرعی اصول ہے حالت اضطرار میں مضطر کے لئے محرمات کا مباح ہوجانا۔ اب ایک مجتہد یہ محسوس کرتا ہے کہ قحط کی شدت نے چور کو مضطر بنا دیا اور اس کے لئے مال غیر میں تصرف حلال ہوگیا۔ تو ایسی صورت میں چور کا یہ اقدام مخصوص احوال وظروف کی وجہ سے محل شبہ بن گیا۔ لہذا مخصوص حالات میں پیش آنے والا یہ مخصوص واقعہ حکم عام سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔

تیسری قسم: حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف عدول:

یعنی کوئی خاص صورت کسی حکم کلی کے تحت ہے، لیکن کسی دلیل کی روشنی میں اس کلیہ سے اس جزئیہ کا استثناء، مثلاً: روزہ رکھ کر کھا، پی لینا مفسد صوم ہے۔ یہ حکم کلی ہے۔ لیکن بھول کر کھا، پی لینے کی صورت میں حدیث رسول کی روشنی میں روزہ باقی رہنے کا حکم دینا حکم کلی سے حکم استثنائی کی طرف عدول ہے۔

یا مثلاً: عام اصول یہ ہے کہ اجیر امین ہوتا ہے، اور امین سے مال امانت ضائع ہوجائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا، اس عام اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر دھوبی، درزی، رنگریز وغیرہ کے گھر سے گاہک کے کپڑے ضائع ہوجائیں تو وہ ضامن نہیں قرار دیا جائے لیکن ان پیشوں میں جو غفلت اور تساہل پیدا ہوا، اور اس قانون کی وجہ سے گاہک کو اپنے سامان کے بارے میں جو بے اعتمادی اور بے اطمینانی پیدا ہوتی ہے، اس کے پیش نظر بعض فقہاء نے آفات ارضی وسماوی کو چھوڑ کر عام حالات میں سامان کے ضیاع کی صورت میں ان لوگوں کو استحسانا ضامن قرار دیا جو دراصل دفع مفاسد کی خاطر ایک حکم کلی سے بعض مخصوص جزئیات کا استثناء ہے۔

استحسان کی دوسری تقسیم:

سند استحسان کے اعتبار سے بھی ''استحسان'' کی تقسیم کی جاتی ہے۔

قسم اول:

''استحسان'' قیاس خفی کی وجہ سے، جیسے کہ مال وقف مطلق میں راستہ اور سیرابی کا حق داخل ہونا، جس کی تفصیل اوپر گذر چکی۔

قسم دوم:

''استحسان'' جس کی سند نص ہو۔ مثلاً: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع معدوم سے منع فرمایا، جس کا تقاضہ یہ ہے کہ ''بیع سلم'' بھی نادرست ہو جس میں ادھار کی بیع نقد کے عوض ہوتی ہے، اور مبیع بائع کی ملکیت میں بوقت معاہدہ بیع نہیں ہوتی۔ لیکن اس عام ممانعت کے مقابلہ میں خاص ''سلم'' کے جواز کے بارے میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہے۔ اس لئے اس نص خاص کی وجہ سے وہ حکم عام ترک کیا گیا۔ اور ''سلم'' کو جائز قرار دیا گیا۔

اسی طرح مثلاً: وصیت میں موصی ایک شئی کو اپنی موت کے بعد دوسروں کی ملک میں دیتا ہے، دراں حالیکہ موت کے بعد وہ خود مالک نہیں رہتا، اس لئے وصیت کو درست نہیں ہونا چاہئے، لیکن حکم باری تعالیٰ "مِنۡ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُّوۡصِىۡ بِهَاۤ" (النساء:۱۱) کی روشنی میں وصیت کو جائز تسلیم کیا گیا۔

قسم سوم:

''استحسان'' جس کی سند اجماع ہو۔ مثلاً: کسی صنعت کار کو آرڈر دے کر مال تیار کرانا۔ یہ بیع معاہدہ کے وقت ہی ہو جاتی ہے۔ اور یہ بیع معدوم ہے، لیکن عہد نبوی سے لے کر آج تک یہ صورت مروج چلی آرہی ہے جس پر فقہاء کی طرف سے کبھی نکیر نہیں ہوئی۔ اس طرح اس کے اجماع پر جواز ہے۔ اور یہی اجماع بیع معدوم کے حکم عدم جواز کے عموم سے اس صورت خاص کو مستثنیٰ کرنے کی بنیاد ہے۔

اسی طرح کرایہ کے حمام میں اجرت دے کر غسل کرنا، جس میں وقت اور پانی کی مقدار کا تعین نہیں ہوتا، لیکن ان تفصیلات کے مجہول ہونے کے باجود تعامل عہد قدیم سے جاری ہے، اس لئے عدم جواز کے عام حکم سے یہ صورت خاص مستثنیٰ قرار پائی۔

قسم چہارم:

''استحسان'' جس کی سند ضرورت ہو۔

جیسے کنویں، چھوٹے حوض اور برتن وغیرہ کی پاکی کا مسئلہ۔ اگر کنواں کسی وجہ سے ناپاک ہو جائے تو ہزار پانی نکالیں، اس کی دیوار، رسی اور ڈول سبھی ناپاک ہوتے ہیں، جو بھی پاک داخل کیا جائے گا وہ نجاست سے مل کر پھر ناپاک ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی دیگچی ناپاک ہوگئی تو پانی اس کو دھونے کے لئے اس میں ڈالا جائے گا وہ خود ناپاک ہو جائے گا تو ناپاک سے پاکی کیسے حاصل کی جاسکے گی، یہ ایک ایسی شکل ہے جس کی وجہ سے عامۃ الناس سخت حرج اور مشکلات کا شکار ہو سکتے ہیں، اور شریعت نے ضرورت کی حالت میں سہولت عطا فرمائی ہے۔ ''الحرج مدفوع۔ الضرر یزال۔ کل ما ضاق اتسع''۔ اور ایسے دوسرے اصول شرع میں مسلم ہیں، اس لئے ضرورت کی وجہ سے اس مسئلہ خاص میں قیاس کے عام تقاضوں کو چھوڑ کر کنویں اور برتن وغیرہ کی طہارت کا حکم دیا گیا۔

قسم پنجم:

''استحسان'' جس کی سند مصلحت ہو۔

جیسا کہ گذر چکا پیشہ ور صنعت کار خام مال، مالکان سے لے کر اجرت پر کام کرتے ہیں، مثلاً: دھوبی، درزی، بنکر، اگربتی بنانے والے، تیلی (جو سرسوں اور دوسرے تلہن مالک سے لے کر اجرت پر تیل نکالتے ہیں) اور اس طرح کے دوسرے صنعت کار اصولاً مالک کا مال ضائع ہو جانے کی صورت میں ضامن نہیں ہوتے، لیکن جب امانت کی صفت سے معاشرہ محروم ہونے لگا ہو، مالک اور اجیر کے درمیان بے اعتمادی پیدا ہو رہی ہو، اگر اجیر کو ضامن قرار دے کر اسے مالک کے مال کی حفاظت کے لئے زیادہ مستعد اور مالکان کو اپنے مال کی حفاظت کا اطمینان نہیں دلایا جائے گا تو صنعتی ترقی رک جائے گی اور مالک واجیر دونوں ہی کا شدید نقصان ہوگا، حالانکہ دونوں کو ایک دوسرے کی ضرورت ہے، یہ مصلحت عامہ ہے جس کے فوت ہو جانے کی وجہ سے خلاف قیاس فقہاء نے اجیر مشترک کو ضامن قرار دیا، اور اس استحسان کی سند ''مصلحت'' قرار پائی۔

قسم ششم:

''استحسان'' جس کی سند عرف ہو۔

کبھی کبھی عرف کی روشنی میں واقعہ خاص میں حکم عام سے حکم خاص کی طرف عدول کیا جاتا ہے، شاطبی نے ''موافقات'' میں عرف کی تقسیم کی ہے اور اس

اعتبار سے "استحسان بالعرف" کی بھی تقسیم ہوجاتی ہے (الموافقات ۴/۲۰۸)۔

پہلی صورت عرف شرعی کی ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا اور اس نے نماز شروع کر دی، ایسی صورت میں اسے فوراً حانث ہوجانا چاہئے، لیکن عرف شرع میں ایک مکمل رکعت ہی نماز ہے، لہذا اتمام رکعت کے بعد ہی حانث ہوگا، عرف عملی کی مثال جائداد منقولہ کے وقف کا جواز ہے، وقف کی فطرت میں تابید اور دوام ہے، اشیاء منقولہ ہمیشہ نہیں رہتی ہیں، اس لئے قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اشیاء منقولہ کا وقف صحیح نہیں ہونا چاہئے، لیکن قرآن کے نسخوں، دینی کتابوں، مساجد کے لئے فرش وغیرہ کا وقف کیا جانا معروف ومروج ہے، اس عرف عملی کی وجہ سے قیاس کے تقاضوں سے عدول کرتے ہوئے "استحساناً" ان اشیاء منقولہ کے وقف کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

کبھی لوگوں کی گفتگو کے محاورات اسالیب بیان اور کسی زبان کی تعبیرات میں جو عرف ہوتا ہے، اس کی وجہ سے حکم اصل سے عدول کیا جاتا ہے، مثلاً: کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی، اور مچھلی کھالیا تو وہ حانث ہوگا، یا نہیں؟ قرآن نے مچھلی کو "لحم طری" قرار دیا ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے حانث قرار دیا جائے، لیکن ہمارے محاورات میں مچھلی کو گوشت نہیں کہا جاتا، اس لئے اس صورت میں وہ شخص مچھلی کھا کر حانث نہیں ہوگا۔

پس عرف، ضرورت، مصلحت اور ابتلاء عام کی صورت میں احکام میں سہولت پیدا کرنے اور دین کی فطری سادگی اور سہولت وسماحت برقرار رکھنے اور فقہ کو جمود سے بچانے اور بدلتے ہوئے احوال وظروف کی رعایت کے باب میں استحسان، شرع کی وہ دلیل ہے، جو ہر عہد میں مجتہد کو مصالح و"مقاصد تشریع" کی حفاظت کرنے کا موقع فراہم کرتی ہے۔

استصلاح:

"استصلاح" کے معنی میں "مصالح مرسلہ" کو احکام شریعت کے باب میں حجت تسلیم کیا جانا۔ لفظ "مصلحت" مصدر ہے، یعنی صلاح اور مصلحہ ہم معنی الفاظ ہیں، جیسے نفع اور منفعۃ۔ البتہ مصلحت ومنفعت کے لئے جو وزن استعمال کیا گیا ہے اس کی خاصیت میں مبالغہ اور تکثیر ہے، اس لئے کہ اصلاً یہ وزن ظرف کا ہے جس میں مشتق منہ (مادہ) زیادہ مقدار میں پایا جائے۔ پس "مصلحۃ" اسی شئی کو کہا جائے گا جس میں صلاح قوی موجود ہو، لغۃً "مصلحت" ہر وہ شئی ٹھہری جس میں نفع ہو، فوائد اور سامان لذت کے حصول کے ذریعہ، یا نقصان اور آلام کو دور کر کے۔

اصطلاح شرع میں "مصلحت" اس نفع کو کہتے ہیں جو شارع حکیم کو بندوں کے لئے مقصود ہیں، یعنی حفاظت دین، حفاظت نفس، حفاظت عقل، حفاظت نسل، حفاظت مال اور ان امور کا دفعیہ جن سے دین، نفس، عقل، نسل اور مال کو نقصان پہونچتا ہو۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

"أما المصلحة: فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة، أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة، ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكن نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، و مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة ودفعها مصلحة" (المستصفی ۲/۱۳۹-۱۴۰)۔

"مصلحت اصل میں "جلب منفعت، یا دفع مضرت" کا نام ہے، اور ہماری مراد لفظ مصلحت سے یہ نہیں ہے، اس لئے کہ منفعت حاصل کرنا اور نقصان کو دور کرنا مخلوق کے مقاصد ہیں اور ان کی صلاح ان کے ان مقاصد کی تحصیل میں ہے، ہماری مراد "مصلحت" سے مقاصد شرع کی حفاظت ہے، اور مقاصد شرع مخلوق کے بارے میں پانچ ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عقل کی حفاظت، نسل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، پس ہر وہ امر جو ان پانچ بنیادی امور کی حفاظت کا ذریعہ ہو "مصلحت" ہے، اور ہر وہ جو ان پانچوں امور میں کسی ایک کے فوت ہوجانے کا ذریعہ ہو وہ مفسدہ ہے، اور ان مفاسد کو دور کرنا "مصلحت" ہے"۔

امام رازی نے "مصلحت" کی اصطلاحی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"مصلحت" اس منفعت کا نام ہے جو شارع حکیم کا اپنے بندوں کے بارے میں مقصود ہے، یعنی علی حسب مراتب دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت" (المحصول للرازی ۲/۴۳۴)۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ نفع جو اصول خمسہ سے متعلق ہو وہ "مصلحت" ہے چاہے وہ مفید ونافع کے حصول کے ذریعہ ہو، یا ضرر رساں اشیاء کو دور کر کے ہو، لیکن

ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا مصلحت کی شناخت اور تعیین ہم صرف اپنی عقل سے کریں گے، یا اسے شارع کے سامنے پیش کر کے اس کے مصلحت ہونے کی شرع سے توثیق کرائیں گے؟ اگر ہم پہلی صورت اختیار کریں تو شرع اور دین کی اساس منہدم ہوجائے گی، اس لئے کہ ہماری عقل خام اپنی عیاری سے مفاسد کو مصالح اور مصالح کو مفاسد بنا کر شرع کے پورے ڈھانچہ کو توڑ کر رکھ دے گی۔ شاطبی نے ''الاعتصام'' میں اور امام غزالیؒ نے ''المستصفی'' میں لکھا ہے کہ مصلحت جسے محض عقل، مصلحت سمجھے، بغیر یہ دیکھے کہ شرع اس کی تائید، یا تردید کرتی ہے، یا نہیں؟ تشریع احکام کی بنیاد نہیں بن سکتی، اس لئے کہ اس طرح مصلحت کا اعتبار نصوص شرع کی مخالفت کا موجب ہوگا اور ''فتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها'' (المستصفی ۱/۱۳۹) یعنی اس دروازہ کو کھولنے کا لازمی نتیجہ شریعت کی حدود اور اس کی نصوص کا متغیر کر دینا ہوگا۔ لہذا مصالح کے بارے میں دیکھنا ہوگا کہ شرع نے ان مصالح کا اعتبار کیا ہے یا نہیں؟ اس اعتبار سے مصالح کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ مصالح جن کا اعتبار شرع سے ثابت ہے۔

۲۔ وہ مصالح جن کا نا قابل اعتبار ہونا شرع سے ثابت ہے۔

۳۔ وہ مصالح جن کا معتبر، یا نا معتبر ہونا شرع سے ثابت نہیں۔

پہلی قسم مصالح معتبر ہیں، دوسری قسم مصالح ملغاۃ ہیں اور تیسری قسم ''مصالح مرسلہ'' ہیں، پس مصالح مرسلہ وہ مصالح ہیں جن کے اعتبار وعدم اعتبار پر شارع کی طرف سے کوئی دلیل قائم نہ ہو، اور انہیں مرسل اور مطلق اسی لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے بارے میں اعتبار، یا عدم اعتبار کی کوئی قید شرع میں ثابت نہیں ہے۔

مصالح معتبرہ:

وہ مصالح جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، ان کے حجت ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں، اس لئے کہ ایسی مصالح کے اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے وہ احکام جو خلاف قیاس نہیں، چاہے وہ نص کتاب وسنت سے ثابت ہوں، یا اجماع سے، اور شریعت ان احکام میں کسی خاص مصلحت کی رعایت کرتی ہے، کسی ایسے واقعہ میں جو اس نص کا مورد نہیں اور نہ براہ راست نص میں مذکور حکم کا مصداق ہے، لیکن جن مصالح کی رعایت کے ساتھ اصل واقعہ میں شرع نے حکم دیا ہے، وہ مصالح اس واقعہ میں بھی موجود ہیں، اس لئے اصل کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرتے ہیں، تو یہی قیاس ہے جو مسلمہ حجج شریعت میں سے ایک حجت ہے۔ اسی لئے امام غزالی نے لکھا ہے:

''فإنه نظر في كيفية استثمار الأحكام من الأصول المثمرة'' (المستصفی ۱/۱۳۹)۔
یعنی ان ''مصالح معتبرہ'' کو دلیل تسلیم کرنا دراصل نتیجہ خیز اصول سے احکام کے استنباط کی کیفیت پر غور کرنا ہے۔

مثال اس کی یہ ہے کہ شریعت نے شراب نوشی کو حرام قرار دیا، جس کی مصلحت عام عقل انسانی کی حفاظت ہے، حفاظت عقل ان ''مصالح عامہ'' میں سے ہے جن کا اعتبار شریعت نے کیا ہے، لہذا تمام نشہ آور اشیاء جو عقل انسانی پر اثر انداز ہوتی ہیں، انہیں ''خمر'' پر قیاس کیا جائے گا۔ اور ان کی حرمت کا فتوی دیا جائے گا۔

اسی طرح جان کی حفاظت ایک ایسی مصلحت ہے جو شرع میں معتبر ہے، اور اسی لئے شرع نے قتل کے جرم میں قصاص واجب کیا ہے، اور اسے حیات انسانی کا ذریعہ قرار دیا ہے، اب اگر انسانی جان کے ضائع کرنے کا نیا سے نیا طریقہ اور آلہ ایجاد کر لیا جائے اور اس کے ذریعہ انسانی جان لی جائے تو اسے بھی موجب قصاص ہونا چاہئے، استاذ عبدالوہاب خلاف نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

شارع نے ان بعض مصالح کی تحقیق وتحصیل کے لئے احکام مشروع فرما کر یہ بتادیا ہے کہ یہ مصالح ان تشریعات سے مقصود اور ان کی اساس ہیں۔ مثلاً: وہ احکام جو دین، جان، نسل، مال، عزت وآبرو اور عقل کی حفاظت کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، اسی طرح وہ احکام جو تخفیف وتیسیر اور تنگی کو دور کرنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ اسی طرح وہ احکام جو تطہیر اور تکمیل کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، علماء اصول کی اصطلاح میں انہیں ''مصالح معتبرہ'' کہا جاتا ہے۔ ان مصالح کے بناء تشریع (قانون سازی کی بنیاد) ہونے میں علماء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، یعنی ہر وہ واقعہ جس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے، اگر اس میں ان مصالح شرعیہ معتبرہ میں سے کوئی مصلحت پائی جائے تو اس واقعہ میں وہ حکم دیا جائے گا جو ان منصوص واقعات میں ان مصالح کی رعایت کے ساتھ شرع نے دیا ہے، اس لئے کہ شارع کا ان مصالح کا اعتبار کرنا اسے تشریع کی بنیاد قرار دینا ہے۔ اور ان مصالح کو استنباط حکم کی دلیل بنانا، دراصل ''باب تشریع'' میں

شارع کی اقتداء کرنا ہے (مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ ۷۴/۱)۔

مصالح ملغاۃ:

بعض مصالح ہوسکتا ہے کہ عقلی نقطہ نظر سے نفع بخش اور مفید محسوس ہوتے ہوں، لیکن شرع نے ان مصالح کو غیر معتبر قرار دیا۔ تو یہ مصالح باطل قرار پائیں گے اور انہیں "تشریع" (قانون سازی) کی بنیاد نہیں قرار دیا جاسکتا، کہ عقل انسانی کی رسائی سے کہیں زیادہ خالق عقل اور علیم وحکیم خدا، انسان کے نفع ونقصان کو سمجھتا ہے، مثلاً: مساوات مردوزن کے تصور کو پیش نظر رکھتے ہوئے تقسیم میراث میں بھائی بہن کو برابر کرنا کہ دونوں اولاد ہونے میں مساوی ہیں، ایک ایسی "مصلحت" ہے جسے شارع نے رد کردیا اور فرمادیا: "وَإِنْ كَانُوٓا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ" (النساء: ۱۷۶) (اور اگر میت نے بھائی بہن، مرد وعورت کو چھوڑا تو مرد کو دو عورتوں کے برابر حصہ ملے گا)۔

اسی طرح مساوات مردوزن کے نام پر "حق طلاق" مرد کی طرح عورت کو بھی دیا جائے ایسی مصلحت ہے جسے شارع علیہ السلام نے یہ فرما کر رد کردیا کہ: "إنما الطلاق لمن اخذ الساق"[1] یعنی حق طلاق مردوں کو ہی حاصل ہے۔ یہ اور اس طرح کی مصالح جنہیں شریعت رد کرچکی ہے، بناء حکم باتفاق علماء نہیں ہوسکتیں۔ امام شاطبی نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"وہ (مصالح) جن کے رد کئے جانے کی شہادت شرع نے دے دی ہو، ان کے قبول کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے کہ نفس مناسبت (عقلی) حکم (شرعی) کی مقتضی نہیں ہوسکتی۔ یہ تو ان لوگوں کا مذہب ہے جو محض عقل کو کسی شئی کے حسن کی شناخت کا معیار قرار دیتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ جب کوئی مصلحت سامنے آئے اور ہم یہ سمجھ لیں کہ شرع بھی اقتضاء احکام میں ان کا اعتبار کرتی ہے تو ایسی صورت میں ہم اسے قبول کرلیں گے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک مصلحت سے مراد وہ نفع ونقصان ہے جس کی رعایت محض ادراک عقل سے نہ ہوتی ہو (بلکہ شرع بھی اس کے لئے شاید ہو) پس اگر شرع اس کا اعتبار نہیں کرتی بلکہ اسے رد کرتی ہے تو یہ باتفاق مسلمین مردود ہے" (الاعتصام للشاطبی ۳۱۱/۲)۔

مصالح مرسلہ:

ارسال کے معنی اطلاق کے ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا گیا "مصالح مرسلہ" وہ مصلحتیں ہیں جن میں اعتبار کی قید لگی ہوئی نہیں ہے، بلکہ شریعت اس کے بارے میں خاموش ہے۔ ایسی مصالح دو قسم کی ہوسکتی ہیں ایک تو وہ جو شریعت کے مزاج اور اس کے عام احکام کے مخالف ہیں تو ظاہر ہے کہ ایسی مصالح کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ انہیں بھی ان مصالح کی فہرست میں داخل کیا جائے گا جنہیں شریعت نے رد کردیا ہے۔ دوسری وہ مصالح ہیں جن کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کے بارے میں متعین طور پر کوئی نص شرع میں وارد نہیں۔ لیکن شریعت کے مزاج اور اس کی عمومی ہدایات وتصرفات کے ساتھ یہ مصالح ہم آہنگ ہیں۔ اور اگرچہ ان مصالح کا معتبر ہونا کسی متعین دلیل سے ثابت نہیں ہوتا، لیکن اجمالی طور پر عمومی دلائل کی روشنی میں جس نوع کے معانی کا شرع نے اعتبار کیا ہے، یہ مصلحت خاص ان مصالح عامہ سے موافقت رکھتی ہے۔ تو ایسی مصالح کو "مصالح شرعیہ معتبرہ" کے ذیل میں داخل کرکے انہیں "اساس حکم" قرار دینا اور ان کی بنیاد پر ان حوادث وواقعات کا حکم شرعی متعین کرنا جن کے بارے میں کوئی نص، یا اجماع وارد نہیں ہے، "استصلاح" ہے۔

"الاستصلاح هو استنباط الحكم في واقعة لانص فيها، ولا إجماع، بناء على مراعاة مصلحة مرسلة بمعنى أنه لم يرد عن الشارع دليل معين على اعتبارها أو إلغاءها" (الاعتصام للشاطبی ۱۱۱/۲)۔

مثلاً: شریعت اور دین کی حفاظت ضروری ہے، اس پر متعدد نصوص وارد ہیں۔ اور قرآن اساس دین ہے، لہذا اس کی حفاظت اصل دین کی حفاظت ہے۔ اس عام مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے صحابہ کا یہ فیصلہ کہ قرآن کا ایک مستند نسخہ ایک مصحف میں جمع کردیا جائے، حالانکہ اس امر خاص کے بارے میں متعین طور پر کوئی نص وارد نہیں، اور نہ اس فیصلہ سے پہلے اس کے بارے میں کوئی اجماع منعقد ہوا تھا۔ اور نہ شرع میں اس عمل کی کوئی نظیر تھی جس پر اسے قیاس کیا جائے، پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس مصلحت مرسلہ کا اعتبار کیا جو مزاج شریعت سے ہم آہنگ اور شرع میں "معتبر مصالح عامہ" کے موافق ہے، اور قرآن کی حفاظت اور اسے

---

[1] ابن ماجہ کتاب الطلاق: (۲۰۸۱)، والدارقطنی (۱۰۳)، ۳۷/۴۔۳۸، اس حدیث میں ایک روای عصمہ بن مالک ہے، جس کی سند کا مدار فضل بن مختار ہے، جو حد درجہ ضعیف ہے، ابوحاتم نے "میزان" میں لکھا ہے کہ اس کی حدیثیں منکر ہیں وہ غلط حدیثوں کی روایت کرتا ہے، اور ازدی نے اسے غایت درجہ کا منکر الحدیث کہا ہے اور ابن عدی نے بھی اس کی حدیثوں کی منکر کہا ہے (دیکھئے: التعلیق المغنی علی الدارقطنی ۳۷/۴۔۳۸)۔

اختلافات سے محفوظ رکھنے کے لئے انتہائی دوراندیشی اور تدبر کے ساتھ یہ فیصلہ کیا۔

عقل کی حفاظت ایسی مصلحت ہے جس کا شرع میں عمومی اعتبار ثابت ہے۔ اسی لئے شراب حرام کی گئی لیکن شراب پینے والوں پر حد جاری کی جائے، اس بارے میں اعتبار ورد کی کوئی نظیر شرع میں موجود نہیں تھی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تعزیر کی جاتی تھی۔ عہد ابوبکر صدیق میں ۴۰ کوڑے اور عہد فاروقی میں ۸۰ رکوڑے کا فیصلہ کیا گیا۔ متعین طور پر اس بارے میں کوئی نص وارد نہیں۔ لیکن شرابی کو اس عادت سے روکنا اور دوسروں کو عبرت دلانا تا کہ عقل کو برباد کرنے والی یہ برائی ختم ہو، اور اس کے لئے اس پر حد جاری کرنا ایک ایسا امر ہے جس کے بارے میں متعین طور پر کوئی نص وارد نہیں، لیکن شرع کے عمومی تصرفات سے ہم آہنگ اس مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے صحابہ نے یہ حکم دیا کہ اس طرح مقاصد شریعت کی حفاظت ہوتی ہے۔

اسی طرح معاشیات اور تجارت سے متعلق بہت سارے ایسے واقعات وحوادث سامنے آسکتے ہیں جن کے بارے میں شرع سے اعتبار وعدم اعتبار کی کوئی صراحت ثابت نہیں۔ لیکن ہر فرد کی دوسرے فرد کی طرف احتیاج، ایک طبقہ کو دوسرے کی ضرورت، تاجر، صناع، کاشت کار، فوجی وغیرہ ہر ایک کا ایک خاص حد میں محتاج ہونا کہ اس کے بغیر معاشی تنظیم ممکن نہیں، پھر مال کی حفاظت کا مقاصد شریعت میں داخل ہونا اور احکام شرع میں سہولت وتخفیف کی رعایت وغیرہ عمومی مصالح جن کا شرع میں اعتبار ہے ان کو سامنے رکھ کر ان واقعات وحوادث کا شرعی حکم متعین کرنا ''استصلاح'' ہے۔

اسی طرح آبرو کی حفاظت مقاصد شرع میں ہے، معاشرتی مسائل میں اس اصول کو سامنے رکھتے ہوئے ہر عہد کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے ایسا حکم دیا جانا چاہئے جو مقاصد شرع سے ہم آہنگ ہو۔

اسی طرح تعزیر مالی کا مسئلہ ہے کہ کیا اخلاقی جرائم اور معاشرتی فساد کو روکنے کے لئے مالی تعزیر دی جاسکتی ہے، یا نہیں۔ اس سلسلہ میں فقیہ کو موازنہ کرنا ہوگا کہ تحفظ مال، تحفظ دین، اور آبرو کی حفاظت، جیسے شرعی مقاصد میں کس کو ترجیح دی جائے گی اور کس کا کس حد تک اعتبار کیا جائے گا۔

استصلاح کا محل اور اس کا حکم:

جن فقہاء نے ''مصالح مرسلہ'' کو بناء حکم قرار دیا ہے۔ انہوں نے اس میں ایسی شرائط کا بھی اعتبار کیا ہے جس کی وجہ سے آزادروی کا راستہ بند ہوجائے۔ عبدالوہاب خلاف نے اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کے ذیل میں لکھا ہے کہ ''مصالح مرسلہ'' کے اعتبار کے لئے ضروری ہے کہ مصلحت حقیقی ہو، محض وہمی نہیں، یعنی غور وفکر سے نفع وضرر کے امکانات کے موازنہ کے بعد واضح ہوجائے کہ اس کے ذریعہ انسانی معاشرہ کے لئے کسی نفع کا حصول، یا کسی ضرر کا دفعیہ یقینی ہے، یا کم از کم اس کا ظن غالب حاصل ہوجائے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا نفع عام ہو، کسی معاشرہ کے اکثر وبیشتر افراد کا نفع ہو، انفرادی نفع کا اعتبار نہیں کہ شرع ''نفع عام'' کے لئے ''ضرر خاص'' کو برداشت کرنے کی تعلیم دیتی ہے، پس مصلحت کا حقیقی اور عام ہونا ضروری ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے عبدالوہاب خلاف کی تصنیف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیہ رص ۹۹، ۱۰۰)۔

بعض لوگوں نے امام مالکؒ کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ وہ علی الاطلاق ''مصالح مرسلہ'' کے بناء احکام ہونے کے قائل ہیں اور مصالح کے حقیقی اور عام ہونے کی شرط نہیں لگاتے، لیکن آمدی نے اس نسبت کا انکار کیا ہے (الاحکام ۴ر ۱۶۰)۔

بہر حال ابوبکر باقلانی، اکثر شافعیہ، متاخرین حنابلہ اور بعض حنفیہ ''استصلاح'' کی حجیت کا انکار کرتے ہیں (دیکھئے: التسیر علی التحریر لامیر بادشاہ ۴/ ۱۷۱، الاعتصام للشاطبی ۲/ ۱۱۱، الاحکام للآمدی ۴/ ۱۶۰)۔

لیکن بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ فقہاء حنفیہ کی طرف یہ انتساب صحیح نہیں، اس لئے کہ حنفیہ اس جماعت کے پیش رو ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ احکام شرع سے مقصود مصالح خلق ہیں، اور احکام کی علتیں ان مصالح کا محل ہیں اور وہ نصوص کے ظاہر پر نہیں، بلکہ اس کے معانی معقولہ اور اس کی روح پر نگاہ رکھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں امام محمد بن حسن الشیبانی کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ وہ منڈی میں سامان پہونچنے سے پہلے خرید لینے کا حکم مارکٹ کی صورت حال کے مطابق دیتے ہیں۔ یعنی بازار میں اشیاء ضرورت کی قلت کی صورت میں ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو تو اسے ممنوع قرار دیتے ہیں اور اگر سامان کی کمی نہ ہو تو اسے جائز قرار دیتے ہیں (التعلیق الممجد علی المؤطا للامام محمد رص ۳۳۶۔ نیز: بحر الرائق ۶/ ۹۹)۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ ضرر کو ممانعت کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ ''مصلحت مرسلہ'' کا اعتبار ہے، اسی طرح ''استحسان بالمصلحۃ'' میں بھی حنفیہ مصالح کا اعتبار کرتے ہیں، اسی طرح فقہاء حنفیہ کے بعض فتاوی سے بھی مصالح کا اعتبار معلوم ہوتا ہے، مثلاً: ''عقد مساقاۃ'' میں ان کا یہ فتوی کہ مالک زمین کی موت سے یہ معاہدہ ختم نہیں ہوگا، اگر چہ اس کے وارث ایسا چاہیں، اس لئے کہ اس باغ کی خدمت جس شخص نے کی ہے اور باغ کی پیداوار خشک پھل ہے، اس کی مصلحت یہ ہے کہ اسے اس کا تحفظ ملنا چاہئے کہ مالک اراضی کی اچانک موت سے اسے اپنی محنت کا پھل کھانے سے محروم نہ کردے۔[1]

دوسرا مسلک امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور امام ابوحنیفہؒ و امام شافعیؒ کا یہ ہے کہ ''مصالح مرسلہ'' کا اعتبار ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ اسے علی الترتیب ''استحسان'' اور ''قیاس'' میں داخل تسلیم کرتے ہیں۔

''استصلاح'' کیا ہے۔ اس کی کیا ضرورت ہے، اور اس بارے میں ائمہ کا کیا موقف ہے؟ اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے استاذ عبدالوہاب خلاف کی اس تحقیق کا ذکر کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ:

جمہور علماء مسلمین کا موقف یہ ہے کہ ''مصلحت مرسلہ'' تشریع (قانون سازی) کی اساس اور غیر منصوص محل میں حکم کے جاننے کی دلیل بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، اس لئے کہ اگر چہ تفصیل اور تعیین کے ساتھ شارع نے اس کا اعتبار نہیں کیا، لیکن تشریع میں مصالح ناس کا اعتبار کرکے شریعت نے ضمناً اجمالی طور پر اس کا اعتبار کرلیا، پس جب یقین، یا ظن غالب کے ذریعہ ثابت ہو کہ لوگوں کے لئے کسی ضرورت، حاجت، یا تحسین امر کا وجود کسی حکم کی تشریع کا متقاضی ہے، تو ایسی تشریع جائز ہوگی اور وہ حکم شرعی ہوگا، اس لئے کہ وہ ایسی مصلحتوں پر مبنی ہوگا جس کا فی الجملہ شرع میں اعتبار ہے۔

(مصادر التشریع الإسلامی فیما لا نص فیہ / ص ۷۵ ا)۔

آگے چل کر لکھتے ہیں:

واقعات پیدا ہوتے ہیں، حوادث نئے نئے سامنے آتے ہیں، ماحول بدلتے رہتے ہیں، ضرورتیں اور حاجتیں طاری ہوتی ہیں۔ امت کو کبھی ایسے حالات پیش آتے ہیں جو پچھلے لوگوں کے پیش نہیں آئے۔ کبھی نیا ماحول ان مصالح کی رعایت کا تقاضہ کرتا ہے جن کی رعایت پچھلے ماحول میں ضروری نہیں تھی۔ کبھی لوگوں کے اخلاق، ان کی ذمہ داریوں اور ان کے حالات میں ایسی تبدیلی پیدا ہوتی ہے جس کی وجہ سے جو پہلے مصلحت تھی اب مفسدہ بن جاتی ہے، پس اگر ''استصلاح'' کے ذریعہ تشریع کی اجازت مجتہدین کو نہ دی جائے تو شریعت اسلامی بندوں کے مصالح اور ان کی حاجت کو پورا کرنے کے لائق نہیں رہے گی، اور مختلف زمانہ، مکان، ماحول اور حالات کا ساتھ دینے کے لائق نہیں رہے گی، حالانکہ یہ شریعت پوری انسانیت کیلئے ہے اور خاتم الشرائع ہے۔

(مصادر التشریع الإسلامی فیما لا نص فیہ / ص ۹۰، ۹۱)

اصول ''استصلاح'' کے سلسلہ میں آخر میں یہ جان لینا چاہئے کہ عبادات، حدود اور مقادیر میں ''استصلاح'' کو دخل نہیں کہ عبادات میں قیاس و عقل کو دخل نہیں، اور جو مقادیر شرع نے متعین فرمادیں، ان کی تبدیلی کا حق بھی ہمیں نہیں، اس لئے ان امور میں ''استصلاح'' کی کوئی گنجائش نہیں۔

---

[1] دیکھئے مصطفی زید کی کتاب: المصلحۃ فی التشریع الإسلامی / ص ۴۶ ۔ ۴۷۔ اور عبدالوہاب خلاف کی تصنیف: مصادر التشریع الإسلامی فیما لا نص فیہ / ص ۹۰

استصحاب

''استصحاب'' کی تعریف صاحب ''کشف الاسرار'' علامہ علاء الدین عبدالعزیز البخاری نے ان الفاظ میں کی ہے:

''الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتا في الزمان الأول'' (کشف الاسرار ۳/ ۳۷۷)۔
زمانہ حال میں کسی امر کے ثابت ہونے کا حکم اس بنیاد پر دینا کہ زمانہ ماضی میں یہ امر ثابت تھا۔

''استصحاب'' کا خلاصہ ہے: ''کسی حکم کا تسلسل جب تک کسی تبدیلی کا ثبوت نہ ہو'' احکام بعض موقت ہیں اور بعض موبد، لیکن جن احکام کے بارے میں شرع نے تابید ودوام کی تصریح نہیں کی اور نہ اسے کسی خاص مدت تک کے لئے محدود کیا، ایسے احکام کے بارے میں اگر کسی تبدیلی کا ثبوت نہیں ملتا تو سابق حکم باقی تسلیم کیا جائے گا۔

''استصحاب'' کے ذیل میں، بہت سے اہم مسائل سے بحث کی جاتی ہے، لیکن ہم ان مباحث سے صرف نظر کرتے ہیں، اور اس موقع پر صرف اتنا لکھ دینا ضروری ہے کہ قاضی کو اس اصول سے بہت زیادہ کام لینا پڑتا ہے۔ کچھ فقہاء مطلقاً ''استصحاب'' کی حجیت کے قائل ہیں، اور کچھ مطلقاً منکر، بعض حضرات اسے دلیل موجب نہیں، لیکن دلیل دافع تسلیم کرتے ہیں۔ ''الأصل بقاء ما كان على ما كان۔ یا۔ الأصل براءة الذمه۔ یا۔ الأصل هو العدم'' وغیرہ اصول وقواعد فقہ ''استصحاب'' کے ہی ذیل میں آتے ہیں، علامہ ابن ہمامؒ نے ''تحریر الاصول'' میں لکھا ہے:

شافعیہ اور سمرقندی فقہاء حنفیہ بشمول ابو منصور ماتریدی کا مسلک یہ ہے کہ ''استصحاب'' علی الاطلاق، یعنی اثبات ودفع دونوں صورت میں حجت ہے۔ اکثر علماء حنفیہ بعض شافعیہ اور متکلمین اسے علی الاطلاق حجت تسلیم نہیں کرتے، ابو زید شمس الائمہ، فخر الاسلام اور صدر الاسلام کا قول یہ ہے کہ استصحاب دفع کے لئے دلیل ہے، اثبات کے لئے حجت نہیں (تیسیر التحریر لامیر بادشاہ ۳/ ۱۷۶)۔

قول صحابی:

یہ بحث کہ اقوال صحابہ احکام شرع کے جاننے کے لئے حجت ہیں، یا نہیں؟ اصولی مباحث میں خاص اہمیت کی حامل ہے، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کا شرف حاصل ہوا۔ وہ مہبط وحی کے قریب رہے۔ سارے کے سارے صحابہ باجماع امت عادل ہیں۔ قرآن کریم نے انہیں براہ راست مخاطب کرتے ہوئے خیر امت قرار دیا۔ اور ''امت وسط'' بتایا۔ آیت قرآن:

''مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللهِ وَرِضْوَانًا'' (فتح ۲۹)۔

میں ان کے حسن نیت کی شہادت دی گئی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

میرے صحابہ کو برا نہ کہنا۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر تم میں سے کوئی احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کرے تو صحابہ کے ایک مد بلکہ نصف مد کی برابری نہیں کر سکتا (رواہ الشیخان واحمد وابو داؤد والترمذی عن ابی سعید الخدری)۔

علاوہ ازیں صحابہ وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ تعالی نے اپنے نبی کی صحبت کے لئے منتخب فرمایا تھا، ان میں سادگی تھی، تصنع نہیں، ان کے علم میں گہرائی تھی، ان کے قلوب ورع وتقوی سے معمور تھے، وہ تفقہ میں امت کے ممتاز ترین افراد تھے، نزول قرآن کے براہ راست مشاہد تھے، نزول آیات کے پس منظر سے پوری طرح واقف تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور ان کے مقاصد سے اچھی طرح آشنا تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ علی الاطلاق قول صحابی کو حجت تسلیم کرتے ہیں اور یہی مسلک امام مالک کا ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم اور امام احمد بن حنبلؒ کی دو روایتوں میں سے ایک جسے ابن قیم نے ترجیح دیا ہے، یہی ہے۔

واضح رہے کہ اقوال صحابہ کی چند صورتیں ہیں:

۱۔ کسی صحابی سے کسی مسئلہ میں کوئی قول ثابت اور مشہور ہو اور کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف کوئی قول منقول نہ ہو تو یہ "اجماع سکوتی" تصور کیا جائے گا۔ اور بالاتفاق واجب التسلیم ہوگا۔

۲۔ صحابی کا قول ایسے امور کے بارے میں جس میں قیاس کو دخل نہیں بلا عذر حجت ہوگا کہ دراصل صحابی کا قول ایسے امور میں اس کی اجتہادی رائے نہیں، بلکہ اسے وحی رسول پر مبنی ہدایت شمار کیا جائے گا۔

۳۔ اسی طرح صحابی کا وہ قول جس کی تائید کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، یا اجماع امت سے ہوتی ہو، ان مویدات کی وجہ سے سبھی کے نزدیک واجب التسلیم ہوگا

۴۔ اگر صحابی کا اپنے قول سے رجوع ثابت ہو تو وہ قول مرجوح عنہ بالاتفاق حجت نہیں ہوگا۔

۵۔ اگر صحابہ کے مابین کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہو تو مجتہد کو قوت دلیل کی بنیاد پر کسی قول کو قبول کرنے کا حق ہوگا۔

۶۔ اگر کسی ایسے مسئلہ میں جس میں ابتلاء عام ہو اور مبتلی بہم کے جاری وساری عمل کے خلاف کوئی قول کسی صحابی کا ملے تو وہ حجت نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ میں قول صحابہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی راجح رائے کے مطابق حجت ہوگا۔ امام شافعیؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ اپنے قول جدید میں حجیت قول صحابی کے منکر ہیں، ان کے اس قول کو امام غزالی، آمدی اور ابن الحاجب نے اختیار کیا ہے، اور یہی مذہب معتزلہ اور شیعہ کا ہے، علامہ ابن القیمؒ نے امام شافعیؒ کی طرف اس قول کی نسبت کا انکار کیا ہے۔

سدّ ذرائع:

"ذریعہ" لغت میں وسیلہ اور سبب کو کہتے ہیں (لسان العرب ۹۶/۸، مختار الصحاح رص ۲۲۱)۔ یعنی ہر وہ شی جو کسی دوسری شیٔ کے حصول کا ذریعہ بنے۔ چنانچہ اردو محاورات میں بھی لفظ "ذریعہ" کا استعمال اسی معنی میں ہوتا ہے جس معنی میں لغت عرب میں۔ اصطلاح میں "ذریعہ" اس قول، یا عمل کو کہیں گے جو بذات خود مباح ہے، لیکن وہ کسی معصیت کا سبب بن جاتا ہے، مثلاً بیع وتجارت بذات خود مباح ہے، لیکن اذان جمعہ کے وقت بیع وتجارت کی یہ مشغولیت "مسجد کی طرف سعی" سے روکنے کا سبب بن جاتی ہے جس کا حکم اللہ تعالی نے دیا ہے۔ شاطبی نے ذریعہ کی حقیقت بتاتے ہوئے لکھا ہے:

"حقيقة الذرائع التوسل بما هو مصلحة إلى ما هو مفسدة" (الموافقات ۱۹۸/۴)۔

(ذرائع کی حقیقت اس قول وعمل کو جو مصلحت ہے۔ مفسدہ کا سبب بنالینا ہے)۔

علامہ ابن رشد کہتے ہیں کہ:

"أنها الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويتوسل بها إلى فعل المحظور" (المقدمات لابن رشد: ص۱۹۷)۔

(ذرائع وہ اعمال واقوال ہیں جو بظاہر حلال مباح ہیں۔ لیکن انہیں کسی ممنوع عمل کا ذریعہ بنالیا جاتا ہے)۔

اور "سد" کے معنی بند کرنا ہے، پس "سد ذرائع" کے معنی ایسے اقوال واعمال پر بندش لگانا ہے جو بذات خود اگرچہ مباح ہیں، لیکن کسی ممنوع کے ارتکاب کا بالواسطہ سبب بن جاتے ہیں۔ "تہذیب الفروق" میں امام ابن عربی کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ عمل ممنوع ومحظور سے مراد وہ عمل ہے جس کی ممانعت نص سے ثابت ہو۔

"قال الإمام ابن العربي في كتاب الأحكام: وقاعدة الذريعة التي يجب سدها هو ما يؤدي من الأفعال المباحة إلى محظور منصوص عليه لا مطلق محظور" (تهذيب الفروق على حاشيه الفروق للقرافي ۴۴/۲)۔

(امام ابن عربی نے "کتاب الاحکام" میں کہا ہے کہ "سد ذرائع" کے قاعدہ کے ذیل میں جن ذرائع پر روک لگانا مقصود ہے ان سے مراد وہ "ذرائع" ہیں جو کسی ایسے عمل ممنوع کا ذریعہ بنتے ہوں جن کی ممانعت پر نص وارد ہے، نہ کہ مطلق ممنوع اعمال)۔

شاطبی نے ذرائع کی چار قسمیں بتائی ہیں:

قسم اول: وہ ذرائع جن کے نتیجہ میں فساد کا پیدا ہونا یقینی ہو، جیسے کسی کے دروازہ اور گذرگاہ پر رات کے اندھیرے میں کنواں کھود دینا کہ گھر سے باہر نکلنے

والے کا اس میں گر جانا یقینی ہو۔

قسم دوم: وہ ذرائع جن کے نتیجہ میں فساد کا پیدا ہونا اتفاقی امر اور نادر ہو، مثلاً: کسی ایسی جگہ کنواں کھودنا جو عام گذرگاہ نہیں، لیکن کبھی اتفاقاً کوئی ناواقف شخص اندھیرے میں گذرتے ہوئے اس میں گر سکتا ہے۔

قسم سوم: وہ ذرائع جو اکثر و بیشتر کسی فساد اور بگاڑ کا ذریعہ ہیں جن کے موجب فساد ہونے کا غالب اندیشہ ہو، جیسے جنگ کے زمانہ میں دشمن کے ہاتھوں ہتھیار کی فروخت، غالب یہی ہے کہ وہ ہمارے خلاف استعمال ہوگا، یا کسی شراب ساز کے ہاتھ انگور کی بیع کہ غالب یہی ہے کہ وہ انگور سے شراب تیار کرے گا۔

قسم چہارم: وہ ذرائع جو بسا اوقات موجب فساد ہو جاتے ہیں، لیکن اکثر ایسا نہیں ہوتا، لیکن ان کا موجب فساد ہونا بالکل نادر بھی نہیں، جیسے بیوع کی بعض صورتیں جو بسا اوقات ربوا کو موجب ہو جاتی ہیں، لیکن یہ صورت نہ غالب ہے اور نہ بالکل نادر۔

ذرائع کا حکم:

پہلی قسم: یعنی وہ ذرائع جو یقینی طور پر فساد کو موجب ہیں ان کے ممنوع ہونے پر اتفاق ہے، امام قرافی مالکیؒ نے لکھا ہے:

''بل الذرائع ثلاثة أقسام: قسم أجمعت الأمة على سده، ومنعه، وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها'' (الفروق للقرافی ۲/ ۳۲)۔

(ذرائع کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس پر بندش عائد کرنے، اسے روکنے اور اس کو ختم کرنے پر امت کا اجماع ہے، جیسے عام گذرگاہوں پر کنواں کھودنا، اس لئے کہ یہ لوگوں کو ہلاک کرنے کا ذریعہ ہے، اسی طرح لوگوں کے کھانے میں زہر ملا دینا، یا غیر مذاہب کے معبودوں کو یہ جانتے ہوئے برا کہنا کہ وہ اس کے جواب میں اللہ کو برا کہیں گے)۔

دوسری قسم: یعنی وہ ''ذرائع'' جن کے نتیجہ میں کبھی اتفاقاً فساد کے پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو ایسے اسباب وذرائع کو ممنوع نہیں قرار دیا جائے گا۔

قرافی نے لکھا ہے: ''قسم أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد وسيلة لا تحسم كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد كالمجاورة في البيوت خشية الزنى''۔

(وہ قسم جس کے بارے میں امت کا اجماع ہے کہ وہ ممنوع نہیں اور نہ ان ذرائع پر بندش عائد کی جا سکتی ہے، جیسے انگور کی کاشت پر اس لئے پابندی عائد نہیں کی جا سکتی کہ اس سے شراب سازی کے لئے خام مواد فراہم ہوگا کہ اس کا کوئی قائل نہیں، اسی طرح پڑوس میں گھر بنانا اس لئے ممنوع نہیں ہوگا کہ بدکرداری کا اندیشہ ہے)۔

تیسری صورت: یعنی وہ ''ذرائع'' جن کے بارے میں غلبہ ظن ہے کہ وہ موجب فساد ہوں گے ان کے بارے میں بھی علماء کی رائے یہی ہے کہ ایسے ذرائع کا سد باب ضروری ہے، اس لئے کہ عام طور پر شرع میں ''ظن غالب'' کو ''علم ویقین'' کا درجہ دیا جاتا ہے، اور ایسے ذرائع کا ارتکاب علی العموم ممنوعات کے ارتکاب کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ امام قرافی کی رائے میں جس طرح پہلی قسم کے ممنوع ہونے پر اتفاق ہے، اسی طرح دوسری قسم کی ممانعت پر بھی اجماع ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''وما يغلب على الظن إفضاءه إلى المفسدة، أن هذا القسم قد أجمع على سده كالمنع من حفر الآبار في طرق المسلمين، إذا علم وقوعهم فيها، أو ظن، وإلقاء السم في أطعمتهم إذا علم، أو ظن إنهم يأكلوا نها فيهلكون'' (الفروق ۳/ ۲۶۶)

(جن اعمال کے ذریعہ فساد بن جانے کا ظن غالب ہو، ان کی ممانعت پر بھی اجماع ہے، جیسے عام گذرگاہوں پر کنواں کھودنا، چاہے اس میں کسی کے گرنے کا یقین ہو، یا ظن غالب ہو، یا کھانے میں زہر ملانا، چاہے کھا کر ہلاک ہونے کا یقین ہو، یا ظن غالب ہو)۔

''اعلام الموقعین'' میں ابن قیم نے اس قسم کی ممانعت کے بارے میں اجماع سے انکار کیا ہے، اور اس میں علماء کا اختلاف نقل کیا ہے، اور لکھا ہے کہ بعض شافعیہ اور ابن حزم اس کے مخالف ہیں (اعلام الموقعین ۳/ ۱۳۶)۔

چوتھی قسم: یعنی وہ ذرائع جن کے نتیجہ میں کسی فساد کا پیدا ہونا نہ اکثری ہے، اور نہ نادر، لیکن بسا اوقات ایسا ہو جایا کرتا ہے، یہی وہ ''ذرائع'' ہیں جن کی ممانعت کے باب میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اور ابن حزم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ فساد اس صورت میں ظن غالب نہیں ہے، اور اعتبار غلبہ کا ہے، اس لئے ایسے عقود اور اعمال جن کا غالب نتیجہ فساد نہ ہو انہیں ممنوع نہیں قرار دیا جاسکتا، اور امام مالکؒ، نیز امام احمد بن حنبلؒ اس صورت میں بھی ''ذرائع'' کو ممنوع قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اس فعل کا اصلاً ماذون اور مباح ہونا بسا اوقات موجب فساد ہونے کی وجہ سے اپنی اصلی اباحت و اذن پر باقی نہیں رہے گا، جس کی شرع میں نظیریں بھی موجود ہیں، مثلاً: اجنبی عورت کے ساتھ خلوت، یا عورت کا اجنبی کے ساتھ سفر کہ ان صورتوں میں فتنہ کا اندیشہ اکثر اور غالب نہیں ہے اور نہ بالکل نادر، بسا اوقات فتنہ پیدا ہوتا ہے اور بہت دفعہ نہیں بھی ہوتا ہے، لیکن شرع نے اس پر روک لگائی جس سے معلوم ہوا کہ ایسی صورتوں میں بھی ذرائع واسباب کو ممنوع قرار دیا جانا چاہئے۔

سد ذرائع کے نظائر احکام شرع میں:

ذرائع کی تعریف، اس کی تقسیم اور ان کے احکام کے تذکرہ کے بعد آخر میں چندان نظائر کا ذکر کردینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے جن میں اس اصول کی رعایت کی گئی ہے۔

۱۔ قرآن شریف میں فرمایا گیا: "وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" (انعام: ۱۰۸)۔

(یہ کفار اللہ کو چھوڑ کر جن معبودوں کو پوجتے ہیں، تم لوگ انہیں برا نہ کہو کہ وہ بھی اللہ کو ضد میں بے جانے بوجھے برا نہ کہیں)۔

ظاہر ہے کہ معبودان باطلہ، معبودان باطلہ ہیں، ان کو برا کہنا بذات خود کوئی شر نہیں، لیکن اس کے ردعمل میں اللہ کو برا کہے جانے کا عمل بہت برا ہے۔ اس لئے قرآن نے اس ذریعہ شر کو ممنوع قرار دیا۔

۲۔ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طلوع وغروب شمس کے وقت نماز سے منع کیا گیا اور اس طرح کفار کے ساتھ مشابہت سے روکنا مقصود ہے کہ ان اوقات میں سجدہ سے یہ مشابہت پیدا ہوتی ہے، اسی طرح پھوپھی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے سے روکا گیا کہ یہ قطع رحم کا موجب ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض دینے والے کو مقروض سے ہدیہ لینے سے منع فرمایا کہ اس کے نتیجہ میں قرض سے نفع حاصل کرنے کا رجحان پیدا ہوسکتا ہے۔

۳۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اس درخت کے پاس نماز پڑھنے سے روک دیا جہاں بیعت رضوان ہوئی تھی بلکہ اس درخت کو ہی کٹوا دیا کہ اس مباح عمل کے نتیجہ میں خطرہ تھا کہ صنم پرستی کا قدیم رجحان نہ لوٹ جائے، سیدنا عمر فاروقؓ نے فرمایا:

''أرکم أیها الناس رجعتم إلی العزّی، ألا لا أوتی منذ الیوم بأحد عاد لمثلها ألا قتلته بالسیف کما یقتل المرتد۔ ثم أمر بها فقطعت''۔

(اے لوگو! تم لوگ عزی کی طرف لوٹ گئے ہو۔ سن لو آج سے کوئی آدمی میرے پاس ایسا لایا گیا جس نے یہ کام کیا ہو تو میں اسے تلوار سے قتل کردوں گا، جیسے مرتد کو قتل کیا جاتا ہے۔ پھر سیدنا عمرؓ نے حکم دیا اور اس درخت کو کاٹ دیا گیا)۔

۴۔ مرض الموت کی طلاق کا نتیجہ عورت کو وراثت سے محروم کرنا ہے، اس لئے سیدنا عثمان غنیؓ نے حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کی مطلقہ زوجہ کو وارث قرار دیا حالانکہ عدت بھی گذر چکی تھی اور قاضی شریح کے استفسار پر سیدنا عمرؓ نے یہ رائے دی کہ اگر عدت میں شوہر کی وفات ہو جائے تو عورت کو وراثت ملے گی، ظاہر ہے کہ طلاق جو ایک امر مباح ہے، مخصوص صورت پیدا ہو جانے کی وجہ سے وراثت سے محرومی کا موجب بن رہی ہے، پس اگرچہ شوہر کا یہ مقصود نہ ہو، لیکن اس کے عمل سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، اس لئے باب وراثت میں اس طلاق کے اثر کو سد ذریعہ کے طور پر کالعدم قرار دیا گیا ہے۔

فقہاء کی کتابوں کے استقراء سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ تعبیرات میں فرق کے باوجود تقریباً سبھی فقہا ''سد ذرائع'' کے اصول کی رعایت کرتے ہیں، یہ علیحدہ امر ہے کہ مصلحت ومفسدہ کے موازنہ میں اختلاف رائے ہو، کسی کے نزدیک کسی صورت میں مصلحت راجح ہوتی ہے اور فساد مرجوح و ناقابل لحاظ، اور ایسی صورت میں دوسرا فقیہ مصلحت کو مرجوح قرار دے اور فساد کو راجح قرار دیتے ہوئے اس کی ممانعت کا حکم دے، ہماری معاشرتی زندگیوں میں ایسے دسیوں مسائل سامنے آتے ہیں جن کے حل کے لئے اس اصول پر غور کیا جاسکتا ہے، ایک عورت کا شوہر مفقود ہے اور شوہر اتنی ملکیت چھوڑ گیا ہے جس کی آمدنی سے وہ عورت اپنی

کفالت کرسکتی ہے، ۷، ۸ سال تک شوہر کا انتظار کرنے کے بعد وہ قاضی کے یہاں درخواست بابت ''تفریق'' دیتی ہے۔ فقہ مالکی کے مطابق اسے مزید چار سال تک انتظار کا حکم دینا ہوگا، لیکن اس عورت کی جوان عمری، ماحول کا فساد اور مخلوط معاشرت کی وجہ سے قاضی کو ظن غالب ہے کہ مزید انتظار کا حکم اس برائی میں اس عورت کو مبتلا کردے گا جس سے بچانے کے لئے نکاح مشروع کیا گیا تو کیا سد باب فتنہ اور خوف زنا کو بنیاد بنا کر قاضی اس عورت کا نکاح فوراً فسخ کرسکتا ہے؟۔ یہ اور اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جن کو حل کرنے کے لئے اس اصول کو کام میں لایا جاسکتا ہے، لیکن ضروری ہے کہ اس اصول کی نزاکتوں پر اس کی گہری نگاہ ہو، ورنہ فساد کو صلاح اور صلاح کو فساد قرار دے کر، یا مصلحت و مفسدہ کی صحیح قدر و قیمت کا تعین نہ کرکے بناء دین کے انہدام کا موجب ہوجائے گا، اس لئے صحیح فقہی شعور کے بغیر ان نازک اصولوں کا استعمال خود ایسا ذریعہ فساد ہے جس کا سد باب ضروری ہے۔

اجتہاد

فقہ اسلامی ایک زندہ قانون ہے، جسے قیامت تک زندہ رہنا ہے، اس لئے اجتہاد کے ذریعہ احکام کی تخریج و استنباط کے قواعد وضوابط فقہاء اسلام نے پوری طرح منضبط کردیئے ہیں۔ اور صدیوں تک اسی قانون پر جدید سے جدید تر تہذیب و ثقافت کی بلند و بالا عمارت قائم رہی ہے، اور ہمارا یقین ہے کہ دنیا کے ہر سماجی و تہذیبی انقلاب کی رہنمائی کے لئے فقہ اسلامی کافی ہے۔

یہ بحث بہت عام ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند کردیا گیا ہے، اس میں غلط فہمی دونوں طرف ہے۔ متجددین، علماء اور فقہاء پر یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ انہوں نے باب ''اجتہاد'' صدیوں سے مسدود کردیا اور اس طرح اسلام عصر حاضر کا ساتھ دینے کا اہل نہیں رہا۔ دوسری طرف علماء میں سے ایک طبقہ ''اجتہاد'' کو واقعی ایسا ''شجر ممنوعہ'' سمجھتا ہے جس کا نام زبان پر لانا گناہ اور اجتہاد کا نام لینے والا مشکوک قرار پاتا ہے۔

حقیقت دونوں سے دور ہے۔ علماء نے یہ نہیں کہا کہ باب ''اجتہاد'' ہمیشہ کے لئے مسدود ہوچکا، اور کسی خاص تاریخ تک ''اجتہاد'' جائز تھا اور اس کے بعد ''اجتہاد'' ''ممنوع'' ٹھہرا۔ اصل مسئلہ ''اجتہاد'' کا نہیں، صلاحیت اور اہلیت ''اجتہاد'' کا ہے، یعنی اگر دین قیامت تک کے لئے ہے تو باب ''اجتہاد'' بھی قیامت تک کھلا رہے گا۔ دشواری یہ ہے کہ افراد میں ''اجتہاد'' کی مطلوب اہلیت و صلاحیت مفقود ہوتی جارہی ہے، پس اگر ''اجتہاد'' کا کام بند ہوا تو اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ علماء مفقود ہوگئے جو اجتہاد کے منصب پر اپنی اہلیت و صلاحیت کے ذریعہ فائز ہوسکتے، ورنہ قاضی جس کا تقرر قیامت تک رہنا ہے، اس کے لئے اجتہاد کو شرط صحت، یا شرط اولیت قرار دینے کے کوئی معنی نہیں، علماء اصول کے مابین تو اس مسئلہ پر بحث رہی ہے کہ کوئی زمانہ ایسا ہو بھی سکتا ہے، یا نہیں جو مجتہد سے خالی ہو۔ اس بحث کی تلخیص ڈاکٹر طیب خضری نے اپنی کتاب ''الاجتہاد فیما لا نص فیہ'' میں کی ہے۔ جس کا ذکر کردینا فائدہ سے خالی نہیں ہوگا۔

علماء کا اس مسئلہ پر اتفاق ہے کہ علامت قیامت کے ظہور کے وقت جو زمانہ آئے گا اس زمانہ کا کسی مجتہد سے خالی ہونا جائز ہے۔

ابن دقیق العیدؒ نے کہا جب قیامت کبری کی علامتیں ظاہر ہوجائیں گی اس وقت زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جائز ہوگا (طلعۃ الشمس ۲/ ۱۰۳)۔

رہا اس سے پہلے کا زمانہ تو اس بارے میں بعض علماء کا خیال ہے کہ ایسا ہوچکا، یعنی ایسا زمانہ آیا جس میں کوئی مجتہد نہیں تھا، اور اس واقعہ کے وجود پر اجماع کا دعوی کیا گیا ہے۔ فتوحی نے کہا کہ ''یہ ہمارے بعض اصحاب کا قول ہے اور اس کا ذکر ان اکثر علماء نے کیا ہے، جنہوں نے اصول اور مسائل اجماع میں کلام کیا ہے'' (شرح الکوکب المنیع ص ۴۱۶)۔

رافعی نے کہا: ''لوگوں کا گویا اجماع ہے کہ آج کوئی مجتہد نہیں ہے۔ اردبیلی نے ''الانوار'' میں ایسا نقل کیا ہے (شرح الکوکب المنیر) زرکشی کو اس اتفاق پر حیرت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اتفاق و اجماع کا نقل کرنا عجیب ہے کہ یہ مسئلہ ہمارے اور حنابلہ کے درمیان مختلف فیہ ہے (ارشاد الفحول للشوکانی ر ۲۵۳)۔

ہماری نگاہ میں یہی حق ہے، پس حنابلہ اور بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ کسی زمانہ کا بالکلیہ مجتہد سے خالی ہونا ممکن نہیں ہے اور اکثر علماء اسے شرعاً جائز و ممکن مانتے ہیں۔ شارح ''مسلم الثبوت'' کہتے ہیں شرعاً کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا ممکن ہے حنابلہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور محل نزاع وہ زمانہ ہے جو علامات قیامت کے ظہور سے پہلے کا ہے۔ اور یہ اختلاف مجتہد مطلق کے بارے میں ہے (فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ۲/ ۳۹۹)۔

حنابلہ کے دلائل: حنابلہ حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں، جس میں آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ: قیامت تک میری امت میں سے ایک جماعت حق پر قائم رہے گی۔ وہ استدلال یہ ہے کہ کسی جماعت کا ہر زمانہ میں حق پر قائم رہنا اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اجتہاد اس زمانہ میں موجود ہو، اس

لئے کہ بغیر اجتہاد حق پر قائم رہنا ممکن نہیں، پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خبر دینا کہ کوئی زمانہ حق پر قائم جماعت سے خالی نہیں ہوگا، کسی بھی زمانہ کے مجتہد سے خالی نہ ہونے کی خبر ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر میں کذب کا امکان نہیں ہے۔

حنابلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اجتہاد فرض کفایہ ہے، پس اگر کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہوجائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ امت کا اجتماع باطل ہو گیا اور یہ محال ہے، پس زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا ناممکن ہے۔

حنابلہ کا تیسرا استدلال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی کسی زمانہ کو "قائم بالحجۃ" سے خالی کردیں تو کوئی احکام کا مکلف قرار نہیں دیا جاسکتا کہ تکلیف حجت ظاہرہ سے ہی ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر تکلیف زائل ہوجائے تو شریعت ہی باطل ہوجائے گی (ارشاد الفحول للشوکانی رص ۲۵۲ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

اور جو لوگ کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا تسلیم کرتے ہیں ان کا استدلال بخاری، مسلم وغیرہ کی اس روایت سے ہے جس میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی اس طرح علم کو نہیں اٹھاتا کہ بندوں کے سینہ سے اسے نکال لے بلکہ علم اٹھایا جاتا ہے اس طرح کہ علماء اٹھالئے جاتے ہیں یہاں تک کہ جب کوئی عالم باقی نہیں رہتا تو لوگ جاہلوں کو اپنا سردار بنالیتے ہیں، پس ان جاہلوں سے سوالات کئے جاتے ہیں اور وہ بغیر علم کے فتوی دے کر خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔

یہ اور اس طرح کی دوسری احادیث ظاہر کرتی ہیں کہ ایسا زمانہ ہوسکتا ہے جس میں کوئی عالم نہ موجود ہو، چہ جائے کہ مجتہد، اس لئے کہ علم کے بغیر مجتہد نہیں ہوسکتا کہ علم عام ہے اور اجتہاد خاص۔ اور عام کی نفی سے خاص کی نفی لازم ہوجاتی ہے۔

حنابلہ ان احادیث کو زمانہ قرب قیامت پر محمول کرتے ہیں۔ مجوزین امام غزالیؒ، قفال، رازی اور رافعی کی ان تصریحات کا سہارا لیتے ہیں جن میں ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ ان کا زمانہ مجتہد سے خالی ہے، لیکن شارح "مسلم الثبوت" نے "فواتح الرحموت" میں لکھا ہے کہ یہ کہنا محل نظر ہے، اس لئے کہ یہ کہنا کہ وہ زمانہ مجتہد سے خالی تھا تسلیم نہیں، اور جو کچھ ان بزرگوں نے ذکر کیا ہے وہ محض دعوی ہے، اور امام غزالیؒ اگرچہ اولیاء اللہ میں سے ہیں، لیکن اجتہادیات میں وہ حجت نہیں (فواتح الرحموت ۲/ ۳۹۹)۔

شوکانی کہتے ہیں: غزالیؒ اور ان سے پہلے قفال کا یہ قول قابل تسلیم نہیں، اس لئے کہ خود امام غزالیؒ حقیقۃً امام شافعی کے مقلد نہیں، بلکہ ان کی اجتہادی آراء امام شافعیؒ کی آراء کے موافق ہیں، جیسا کہ خود ان سے زرکشی نے نقل کیا ہے، اور کہا ہے: "ان لوگوں کا یہ کہنا کہ زمانہ مجتہد سے خالی ہے، حیرتناک ہے، اس لئے کہ اگر انہوں نے یہ بات اپنے معاصرین کے اعتبار سے کہی ہے تو واقعہ ہے کہ قفال، غزالی، رازی اور رافعی کے معاصرین میں، بہت سے ایسے لوگ رہے ہیں جو پوری طرح علوم اجتہاد کے ماہر تھے، اور اگر ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ متقدمین کو اللہ تعالی نے جو کمال فہم، قوت ادراک اور علوم ومعارف کی استعداد عطا فرمائی تھی متاخرین سے اس نعمت کو اٹھالیا، تو ایسا کہنا انتہائی باطل بلکہ آخری درجہ جہالت ہوگی، اور اگر ان کا مقصد یہ ہے کہ متقدمین کے لئے حصول علم آسان تھا اور متاخرین کے لئے دشوار تو یہ دعوی بھی باطل ہے، اس لئے کہ معمولی فہم رکھنے والے شخص پر بھی یہ امر واضح ہے کہ اجتہاد کے لئے جو سہولتیں متاخرین کو حاصل ہیں، متقدمین کو حاصل نہیں تھیں۔ قرآن کریم کی بے شمار تفسیریں، سنت کی تدوین، جرح وتعدیل اور تصحیح وترجیح پر جو عظیم الشان کام انجام پا چکے ہیں وہ کسی بھی مجتہد کی ضرورت سے زیادہ ہیں (ارشاد الفحول رص ۲۵۳)۔

میری رائے میں یہ نزاع کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہوسکتا ہے، یا نہیں، محض نزاع لفظی ہے۔ کہ نفی واثبات کے الگ الگ محل ہیں، یعنی جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ زمانہ مجتہد سے خالی ہوسکتا ہے کہ ان کی مراد "مجتہد مطلق مستقل" ہے، جو اپنے اجتہاد کی بنیاد اپنے قائم کردہ اصولوں پر رکھتا ہے، اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں، ان کی مراد مجتہد غیر مستقل ہے، علامہ لکھنوی صاحب "فواتح الرحموت" نے لکھا ہے کہ "مجتہد جس کے بارے میں اختلاف رائے ہے وہ مجتہد "فی المذهب" یا "مجتهد بالمذهب" ہے۔ زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا جب بولا جائے تو یہی مجتہد مراد ہوتا ہے، جیسا کہ امام غزالی، قفال اور رافعی نے کہا ہے (فواتح الرحموت ۲/ ۳۰۰، الاجتهاد فيما لا نص فيه ۱/ ۵۵ تا ۶۰)۔

ہم نے یہ مفصل بحث اس لئے نقل کردی کہ مسئلہ کے مختلف پہلو سامنے آجائیں، ہمارے نزدیک ان واقعات اور حالات کی روشنی میں جو پچھلے طویل زمانہ سے پیش آرہے ہیں یہ کہنا تو بہت مشکل ہے کہ کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا ممکن نہیں ہے کہ واقعات وحالات اس نظریہ کا ساتھ نہیں دیتے لیکن اتنی بات تو واضح ہے کہ اس قول کی بھی کوئی گنجائش نہیں کہ متاخرین میں کسی صاحب اجتہاد شخص کا پیدا ہونا ناممکن ہے، حقیقت یہ ہے کہ ذکاوت وفطانت اور ذہن رسا کی نعمت اللہ

نے چھین نہیں لی ہے۔ وسائل اجتہاد اور علوم و معارف کے خزانوں تک رسائی، عہد متاخرین میں جس طرح آسان ہوگئی ہے پہلے کبھی نہیں تھی، سلف کی محنت آج روزانہ مدفون کتب خانوں سے نکل کر اس تیزی کے ساتھ سامنے آرہی ہے کہ جس کا پہلے تصور مشکل تھا، اور ان عظیم علمی خزانوں کو دیکھ کر برجستہ کہنا پڑتا ہے "اَخْرَجَتِ الْاَرْضُ اَثْقَالَهَا" (الزلزال) لیکن مسئلہ نہ ذکاوت وفطانت کا ہے، نہ فہم صحیح کا، نہ وسائل علم کا اور نہ خزانہ علمی تک رسائی کا، اصل مسئلہ ہماری کوتاہ ہمتی کا ہے، مشاغل علمیہ سے گریز کا ہے، علم کی راہ میں شب بیداری کے فقدان کا ہے، فکر میں عدم توازن اور بے اعتدالی کا ہے، خوف آخرت اور امور دین میں احتیاط کی کمی کا ہے، ورع وتقوی کے فقدان کا ہے، اور نتیجۃً اہلیت اجتہاد کے ناپید ہونے کا ہے، اور اگر اہلیت اجتہاد مفقود ہو اور پھر اجتہاد کی اجازت دی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق "ضلوا و اضلوا" (مسلم باب فی فیض العلم: ۱۸۵۸) (خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو گمراہ کیا) ہی ہوسکتا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ اجتہاد کے بہت سے مراتب ہیں ضروری نہیں کہ سبھی مجتہدین اپنی سبھی صلاحیتوں میں مساوی ہوں، کم سے کم اور ضروری حد تک اہلیت اجتہاد موجود ہو تو پھر اس کے بعد اپنی اپنی محنت، صلاحیت اور اللہ کی عنایت سے مجتہدین میں فرق مراتب پیدا ہوسکتا ہے، اور کسی کا علم کسی سے زیادہ ہوسکتا ہے کہ "فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ" (یوسف: ۷۶) بعض وہ مجتہدین ہیں جنہوں نے اصول استنباط وضع کئے ہیں، مناہج فکر متعین کی ہیں، بعض وہ ہیں جو اصول میں مقلد ہیں لیکن فروع کی تخریج اور جزئیات کے استنباط میں خود اجتہاد کرتے ہیں، بعض علماء ائمہ سے منقول مختلف اقوال وروایات میں انہیں کے قائم کردہ اصولوں کی روشنی میں کسی قول کو دوسرے قول پر اور ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دیتے ہیں، اور یہ بھی واقعہ ہے کہ ابوحنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمد بن حسنؒ، زفر بن ہذیلؒ، عافیۃ بن یزید الاودیؒ، مالکؒ، شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، ابن جریر طبریؒ، ابوثورؒ، امام طحاویؒ، امام بویطیؒ اور اس درجہ کے لوگ تو ہر زمانہ میں نہیں پیدا ہوئے، لیکن خود قفال، ابن دقیق العید، عز بن عبد السلام، قاضی خاں، برہان الدین مرغینانی اور علامہ کمال الدین ابن ہمام جیسے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں جن کے بارے میں بہت سے علماء کی رائے ہے کہ یہ حضرات صاحب اجتہاد تھے، اس آخری دور میں شاہ ولی اللہ الدہلوی کی اہلیت اجتہاد سے کیسے انکار ہوسکتا ہے؟ اور اگر یہ ضروری نہیں کہ مجتہد اپنے مجتہد ہونے کا دعوی کرے تو اس آخری عہد اور ماضی قریب میں حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی اجتہادی صلاحیتوں اور ان کے مجتہدانہ فتاوی کو کیسے نظر انداز کیا جاسکتا ہے، خیال رہے کہ مجتہد کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ سلف کی تحقیقات کی بساط الٹ کر اپنی طرف سے کوئی نئی بات کہدے تو مجتہد ہے، حضرت تھانویؒ نے جس طرح اپنے عہد کے پیچیدہ اور الجھے ہوئے پیش آمدہ مسائل کا حل کیا ہے۔ قواعد شرع پر جیسی ان کی گہری نگاہ ہے، اقوال سلف کی جس طرح وہ رعایت کرتے ہیں تاکہ خرق اجماع لازم نہ آئے، مناط حکم پر جیسی ان کی نگاہ رہتی ہے اور فتوی میں جس شدت احتیاط اور ورع وتقوی کو وہ برتتے ہیں، ان کی نادرہ روزگار شخصیت سلف کے فقیہ النفس علماء کی یاد دلاتی ہے، مجھے یہ احساس ہے کہ جو کان لفظ اجتہاد کو سننا گوارا نہیں کرتے، انہیں میرا یہ کہنا بھی شاید پسند نہیں آئے کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کے بعد حضرت تھانویؒ نے ہندوستان میں کار اجتہاد انجام دیا ہے، اگرچہ انہوں نے ہمیشہ اپنے کو مقلد کہا ہے، اور مقلد سمجھا ہے اور ایسے کسی بھی قول سے پرہیز کیا ہے جس کی نظیر اقوال سلف میں نہیں ملتی ہو۔

اجتہاد۔ ایک نازک کام:

یہ حقیقت ہے کہ اجتہاد ایک نازک ترین ذمہ داری ہے کہ اگر ہر کس وناکس کو اجتہاد کی اجازت دے دی جائے تو دین ایک کھیل بن کر رہ جائے گا، خواہشات نفس کی پیروی کی جائے گی، "مصالح شرعیہ" اور "مقاصد تشریع" کو نظر انداز کر دیا جائے گا اور شریعت کے نزول کا مقصد ہی فوت ہوجائے گا، کار اجتہاد کی نازک ذمہ داری اگر نااہل افراد، یا ایسے لوگوں کے حوالہ کردی جائے تو جو خوف خدا سے خالی اور خشکی وتری میں بے محابا چکنے کا مزاج رکھتے ہیں تو یقین ہے کہ یہ اصول اجتہاد سے ناواقف اور اہلیت اجتہاد سے محروم لوگ اپنی جہالت کی وجہ سے خود بھی گمراہ ہوں گے اور اللہ کی مخلوق کو بھی گمراہ کریں گے، آج کے عہد کی بڑی بدنصیبی یہ ہے کہ وہ لوگ جو مکان کی تعمیر سے لے کر معاشی مسائل تک اور پرائمری اسکول سے یونیورسٹی کی تدریس تک، یعنی زندگی کے ہر شعبہ میں مہارت، تربیت، تجربہ، تخصص (specialisation) کو ضروری تصور کرتے ہیں، وہ دین کے معاملہ میں ناکارہ سے ناکارہ شخص کو رائے دینے اور اجتہاد کرنے کا اہل سمجھتے ہیں، اور دوسری بدقسمتی یہ ہے کہ آج جو لوگ اجتہاد اجتہاد کا نعرہ بآواز بلند لگارہے ہیں، ان میں اکثر وہی لوگ ہیں، جو اس دور کے منکرات وفواحش اور اللہ کے دین کی حرمتوں کو اجتہاد کے مقدس نام پر محض اپنی خواہش نفس کی تکمیل کے لئے حلال کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ اللہ تعالی نے خواہشات نفس کی پیروی سے خود رسول اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو منع فرمایا ہے اور شریعت منزل من اللہ کو فیصلہ کی بنیاد بنانے کا حکم دیا ہے۔

فرمایا گیا: "وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ" (احزاب: ۲)۔

(اے نبی! اس شریعت کی پیروی کیجئے، جو آپ کے پاس آپ کے رب کی طرف سے بذریعہ وحی بھیجی جاتی ہے)۔

اور فرمایا گیا: "وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ" (مائدہ:۴۹)۔

(اور حکم فرمایئے اے نبی! ان لوگوں کے مابین اللہ کے اتارے ہوئے قانون کے مطابق اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے)۔

اجتہاد کی حقیقت:

اس موقعہ پر ضروری ہے کہ اجتہاد کی حقیقت کو سمجھ لیا جائے اجتہاد کے عناصر ترکیبی تین ہیں۔ مجتہد محل اجتہاد اور طریقہ اجتہاد، جیسے مجتہد میں اہلیت اجتہاد ضروری ہے، اسی طرح محل اجتہاد، یعنی ان مسائل کا تعین بھی ضروری ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے اگر اہلیت اجتہاد مفقود ہوگی تو شریعت عقل عیار کے لئے بازیچہ اطفال بن جائے گی اور اگر محل اجتہاد کا تعین نہیں ہوگا تو محل منصوص کو اجتہاد کا نشانہ بنا کر نصوص شریعت کو منہدم کیا جائے گا، حالانکہ ہر وہ اجتہاد جو نص سے معارض ہو، مردود ہے۔

''(و) إلى (حرام) وهو الاجتهاد (فى مقابلة) دليل (قاطع) من (نص) كتاب أو سنة (او إجماع)''۔

تیسر التحریر لامیر بادشاہ ۴/۱۸۰، نیز التقریر والتحبیر لابن امیر الحاج ۳/۲۹۲۔

اور وہ اجتہاد حرام ہے جو کتاب وسنت کی نص اور اجماع کی دلیل قطعی کے مقابلہ میں ہو۔

محل اجتہاد کے بارے میں اتنا سمجھ لینا چاہیئے کہ ہر وہ مسئلہ جس کے بارے میں کتاب اللہ، یا سنت رسول اللہ میں کوئی نص قطعی وارد ہو، یا کسی حکم پر امت کا اجماع ہو چکا ہو، اس میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں، مثلاً: سود کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے، اب کاروبار کی ہر وہ صورت جو ربوا اور سود کی تعریف میں داخل ہے، وہ حرمت ربا کی صریح نص کا مصداق ہے، اس میں کسی مجتہد کے لئے اجتہاد کی گنجائش نہیں، البتہ جن احکام شرعیہ کی دلیلیں ظنی ہیں، وہ مجتہد کے کار اجتہاد کا میدان ہیں، مثلاً: مطلقہ کی عدت قرآن میں ''ثلثة قروء'' (تین قرأ) بتائی گئی، لغت عرب میں ''قرأ'' کا اطلاق حیض اور طہر دونوں پر ہوتا ہے، یعنی یہ لفظ ان الفاظ میں سے ہے جن کا اطلاق متضاد معانی پر ہوتا ہے، لہذا کسی ایک صورت کا تعین قطعی نہیں رہتا۔ لہذا یہاں مجتہد دونوں میں سے کسی ایک صورت کو اپنے اجتہاد سے متعین کرسکتا ہے، لیکن کوئی یہ چاہے کہ مطلقہ حائضہ کی عدت حیض، یا طہر کے بجائے مہینوں سے متعین کی جائے تو یہ نص کے مقابلہ میں اجتہاد ہوگا، اسی طرح پنج وقتہ نمازوں کی فرضیت پر امت کا اجماع ہے، اب اگر بزعم خود مجتہدین کا ایک ٹولہ اٹھے اور کہنا شروع کردے کہ نماز دو ہی وقتوں کی ضروری ہے تو یہ اجتہاد مردود قرار پائے گا، اصول فقہ کے معروف اور مستند ماہر علامہ علی بن ابی علی بن محمد تغلبی، ابوالحسن سیف الدین آمدی المتوفی ۶۳۱ھ نے اپنی تصنیف ''الاحکام'' میں لکھا ہے:

''وأما ما فيه الاجتهاد فما كان من الأحكام الشرعية، دليله ظني ... وقولنا ''دليله ظني'' تمييز له عما كان دليله منها قطعيا، كالعبادات الخمسة ونحوها، فإنها ليست محلا للاجتهاد وفيها، لان المخطئ فيها يعد إثما، والمسائل الاجتهادية ما لايعدفيها باجتهاده آثما'' (الاحکام للآمدی ۴/۱۶۴)۔

محل اجتہاد وہ احکام شرعیہ ہیں، جن کی دلیل ظنی ہو، دلیل ظنی کی قید سے وہ احکام محل اجتہاد ہونے سے خارج ہوگئے جن کے دلائل قطعی ہوں، مثلاً عبادات خمسہ وغیرہ کہ وہ محل اجتہاد نہیں، اس لئے کہ جو ان احکام میں اجتہاد کرے گا وہ بہ صورت خطا گنہ گار ہوگا، حالانکہ مسائل اجتہادیہ میں خطا اجتہادی کی وجہ سے گناہ لازم نہیں آتا۔

اور صاحب تلویح شرح توضیح نے لکھا ہے:

''كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي هو محل الاجتهاد، فلايجوز الاجتهاد فيما ثبت بدليل قطعي كوجوب الصلوات الخمس، و الزكوة، و باقي أركان الاسلام، وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع التي تثبت بالأدلة القطعية'' (التلويح على التوضيح للتفتازانی ۲/۱۱۷)۔

ہر وہ حکم شرعی جس میں کوئی دلیل قطعی موجود نہ ہو، وہی محل اجتہاد ہے، پس ان احکام میں اجتہاد درست نہیں ہوگا جو دلیل قطعی سے ثابت ہوں، جیسے پنج وقتہ نمازوں اور زکوۃ کی فرضیت اور دیگر ارکان اسلام، نیز شرع کے وہ کھلے ہوئے احکام جن پر امت کا اتفاق ہے اور جو قطعی دلائل سے ثابت ہیں۔

محل اجتہاد کے ذیل میں اس تفصیل کو بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ وہ ظنیات جو موضع اجتہاد ہیں ان کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ دلیل کا ثبوت بھی ظنی ہو اور حکم پر اس کی دلالت بھی ظنی ہو، جیسے ارشاد رسول: ''لا صلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب'' (بخاری کتاب الاذان باب وجوب القرآۃ۔)، ظاہر ہے کہ حدیث بہ طریقہ تواتر نقل ہو کر ہم تک نہیں پہونچی ہے، اس لئے اس کا ثبوت ظنی ہے، اسی طرح اس کے مفہوم کی تعیین میں بھی احتمال ہے، ایک مفہوم تو یہ ہوسکتا ہے کہ ''سورہ فاتحہ'' کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوگی۔ دوسرا مفہوم یہ ہوسکتا ہے کہ نماز ''سورہ فاتحہ'' کے بغیر مکمل نہیں ہوگی، پس محل اجتہاد اس موقعہ پر دو ہے: ایک تو سند کی تحقیق، دوسرے ان دونوں مفاہیم میں سے کسی ایک مفہوم کی تعیین۔

۲۔ نص کا ثبوت اگرچہ ظنی ہے، لیکن اپنے مفہوم پر اس کی دلالت قطعی ہے، جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: ''في کل خمس شاۃ'' کہ نصاب زکوۃ میں عدد کی تصریح پر نص کی دلالت قطعی ہے، اس لئے محل اجتہاد نہیں، لیکن مجتہد کی بحث ونظر کا موضوع اس حدیث کی سند کی تحقیق ہوگی۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ نص کا ثبوت تو قطعی ہے، لیکن حکم پر اس کی دلالت قطعی نہیں۔ جیسے اللہ تعالی کا ارشاد: ''وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ'' (سورہ بقرہ : ۲۲۸) کہ قرآن شریف کی یہ آیت قطعی الثبوت ہے، لیکن لفظ ''قرأ'' کے مفہوم کی تعیین حیض، یا طہر پر قطعی نہیں۔ اس لئے کسی ایک مفہوم کی تعیین محل اجتہاد ہے۔

۴۔ چوتھی صورت وہ ہے جس کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں، اور نہ اس بارے میں سلف کا اجماع ہے ایسے مسائل میں مجتہد کو شریعت کی قائم کردہ علامات اور اشباہ ونظائر کو سامنے رکھ کر حکم شرعی کا استنباط کرنا پڑتا ہے، یہی وہ مقام ہے جہاں قیاس، استحسان، استصحاب اور استصلاح وغیرہ دلائل سے کام لینا پڑتا ہے۔

مجتہد کے لئے ضروری شرائط:

جیسا کہ عرض کیا گیا اجتہاد کے عناصر ترکیبی میں سے اہم ترین عنصر خود مجتہد ہے اور مجتہد کار اجتہاد انجام نہیں دے سکتا: اگر وہ مدارک احکام اور مصادر شرع کا علم نہ رکھتا ہو، اس لئے مجتہد میں مندرجہ ذیل صلاحیتیں ضروری ہیں:

۱۔ قرآن کریم کا علم: خصوصیت کے ساتھ ان آیات پر نگاہ جن کا تعلق احکام اور اصول تشریع سے ہے، اس سلسلہ میں بعض علماء نے لکھا ہے کہ پانچ سو آیات، آیات احکام ہیں۔ لیکن کسی خاص عدد میں منحصر کرنا مقصود نہیں ہے، ''احکام القرآن للجصاص'' اور ''احکام القرآن ابن عربی'' نیز دیگر کتب تفسیر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ذہین فقہاء نے اس سے کہیں زیادہ آیات سے احکام مستنبط کئے ہیں، پس یہ مجتہد کی ذکاوت پر مبنی ہے کہ کن آیات سے احکام مستنبط کر سکتا ہے۔ ۵۰۰ آیات دراصل وہ ہیں جو پوری صراحت کے ساتھ احکام کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔ نجم الدین طوفی نے لکھا ہے:

''والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر، وأن مقدار أدلة الأحكام فى ذلك غير منحصرة، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي، كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها فقلّ أن يوجد فى القرآن الكريم آية، إلا ويستنبط منها شئ من الأحكام'' (شرح ابن بدران على روضة الناظر ۲/ ۴۰۲۔)۔

(صحیح یہ ہے کہ آیات احکام کو پانچ سو کے عدد میں محدود کردینا صحیح نہیں کہ قرآن میں احکام پر دلالت کرنے والی آیات بے شمار ہیں، اس لئے کہ جس طرح اوامر ونواہی سے احکام شرع مستنبط کئے جاتے ہیں، اسی طرح قرآن میں مذکور قصص اور مواعظ وغیرہ سے بھی احکام مستنبط کئے جاسکتے ہیں، پس قرآنی آیات میں شاید ہی کوئی ایسی آیت ہو جس سے کوئی نہ کوئی حکم مستنبط نہیں کیا گیا ہو)۔

''إذ غالب القرآن لايخلو من أن يستنبط منه حكم شرعي'' (التقرير والتحبير ۲/ ۲۹۲)۔

(قرآن کے زیادہ تر حصہ سے حکم شرعی کا استنباط کیا جاتا ہے)۔

بہر حال علم قرآن کے ذیل میں اسباب نزول کی واقفیت عام، خاص۔ مفسر اور مجمل، ظاہر اور خفی، ناسخ اور منسوخ پر نگاہ ہونا ضروری ہے۔

بعض حضرات مجتہد کے لئے حافظ قرآن ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ لیکن دیگر محقق علماء کی رائے میں حافظ قرآن ہونا ضروری نہیں ہے۔

''(متنا واستعمالا، لا حفظها)... من ظهر قلب كما نبه عليه الغزالي وغيره، وقيل: يجب حفظ ما اختص بالأحكام من القرآن نقل فى القواطع من كثير من أهل العلم أنه يلزم أن يكون حافظا للقرآن لأن

الحافظ ضبط لمعانيه من الناظر فيه، نقله القيرواني في المستوعب عن الشافعي قلت: والأول الأشبه۔ نعم الحفظ أحسن'' (التقرير والتحبير لابن امير الحاج شرح تحرير الاصول لابن همام ۲/ ۲۹۳)۔

(مجتہد کے لئے قرآن کے متن کا علم اور اس کے استعمال کا سلیقہ ہونا چاہئے، زبانی یاد رکھنا ضروری نہیں، جیسا کہ غزالی وغیرہ نے اس پر متنبہ کیا ہے، ایک قول یہ ہے کہ احکام سے متعلق مخصوص آیات کا حافظ ہونا مجتہد کے لئے ضروری ہے، قواطع میں بہت سارے اہل علم سے نقل کیا گیا ہے کہ مجتہد کا حافظ قرآن ہونا ضروری ہے، اس لئے کہ ناظر کے مقابلہ میں حافظ معانی قرآن کو زیادہ محفوظ رکھ سکتا ہے، قیروانی نے ''مستوعب'' میں یہ قول امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے، میری رائے یہ ہے کہ پہلا قول حق کے زیادہ قریب ہے، البتہ حافظ قرآن ہونا بہتر ہے)۔

۲۔ سنت رسول اللہ کا علم: خاص کر وہ احادیث جن کا تعلق احکام سے ہے، حدیث قولی ہو، فعلی ہو یا تقریری ہو (یعنی وہ امور جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں پیش آتے رہے اور آپ کے علم میں بھی آئے لیکن آپ نے انہیں علی حالہ برقرار رکھا، اس سے ممانعت نہیں فرمائی) حدیث کے متن اس کی سند اور راویوں کے حالات اور جرح وتعدیل کا علم۔ متواتر، مشہور اور خبر واحد سے واقف ہونا، قول وفعل کے اثرات واحکام، غیر محتمل اور محتمل معانی پر نگاہ، متعارض روایات کے درمیان تطبیق، یا ترجیح کے اصول کا جاننا۔

کیا احادیث کی کسی خاص مقدار کا جاننا ضروری ہے؟ بعض لوگوں نے احادیث احکام کی تعداد پانچ سو یا تین ہزار لکھی ہے، لیکن صحیح یہی ہے کہ اسے محدود نہیں کیا جاسکتا، امام احمد بن حنبل سے یہ سوال کیا گیا کہ کیا ایک لاکھ حدیثوں کا علم کافی ہے؟ انہوں فرمایا نہیں، سائل نے کہا دو لاکھ؟ انہوں نے کہا نہیں، سائل نے کہا تین لاکھ؟ انہوں نے کہا نہیں، سائل نے کہا چار لاکھ؟ انہوں نے کہا نہیں، سائل نے کہا ۵ لاکھ؟ تو امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا: ہاں! امید کرتا ہوں کہ کام چل جائے گا (الفقیہ والمتفقہ ۲/ ۱۶۳)۔

اسی لئے امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا:

''من لم يجمع طرق الحديث لايحل له الحكم على الحديث ولا الفتيا به'' (المدخل الی مذهب الامام احمد بن حنبل: ص ۱۸۱)۔

(جو طرق حدیث کو جمع نہ کرے، اس کے لئے حدیث پر حکم کرنا اور اس کے مطابق فتوی دینا حلال نہیں)۔

ظاہر ہے کہ آج کے عہد میں جب کہ احادیث مدون ہوچکی ہیں، حدیثوں کی ترتیب ابواب فقہ پر ہوچکی ہے، رجال حدیث پر غیر معمولی کام ہوچکا ہے، حدیث کی صحت وضعف، حال راوی اور علل احادیث پر محققانہ بحثیں مرتب ہوچکی ہیں، تو اب ان تمام احادیث کے حفظ اور احوال رواۃ کا زبانی یاد ہونا ضروری نہیں ہوگا، بلکہ ان معتبر کتابوں کی ممارست کہ کسی بھی حادثہ کی صورت میں اس کا ذہن متعلق مواد کی طرف منتقل ہوجائے، اور پھر ان کتب مدونہ سے زیر غور موضوع پر احادیث نکالنے اور اس کی سند اور صحت وضعف کے بارے میں ان کتابوں کی طرف مراجعت کی صلاحیت کافی ہوگی۔

''إلا أن البحث عن أحوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط. فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري والمسلم والبغوي والصنعاني وغيرهم من أئمة الحديث'' (تلويح وتوضيح ۲/ ۱۱۷)

(مگر آج ہمارے زمانہ میں رواۃ کے احوال کی براہ راست تحقیق تقریباً ناممکن ہے اس لئے کہ مدت طویل گذر چکی اور واسطے بے شمار ہیں اس لئے بہتر یہی ہے کہ فن حدیث کے قابل اعتماد اور ماہر ائمہ کی تعدیل کے بارے میں رائے کو کافی تصور کیا جائے، جیسے بخاری، مسلم بغوی اور صنعانی وغیرہ)۔

۳۔ ناسخ اور منسوخ کی شناخت: مجتہد کے لئے بے حد ضروری ہے کہ وہ کسی بھی حادثہ میں حکم کرتے وقت اور آیات واحادیث سے استدلال کرتے وقت جان لے کہ یہ حکم منسوخ تو نہیں ہے؟

۴۔ متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل کی شناخت: تاکہ کسی مسئلہ میں کوئی ایسی رائے نہ اختیار کرے جو اجماع کے خلاف ہو۔

''معرفة مواقع الإجماع كما ذكر الغزالي أن يعلم أنه موافق مذهب ذي مذهب من العلماء وأنه واقعة متجددة لاخوض فيها لأهل الإجماع، ولايلزمه حفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف'' (التقرير والتحبير: ۲۹۲)۔

(یعنی اجتہاد کی اہلیت کے لئے یہ ضروری ہے کہ علماء امت کے اجماع واختلاف سے واقف ہو اور کن مسائل پر سلف نے کلام کیا ہے اور کون سے مسائل

نئے ہیں جو عہد سلف میں زیر بحث نہیں آئے، البتہ تمام مواقع اجماع واختلاف کا زبانی یاد رکھنا ضروری نہیں ہے)۔

پس مسائل کی تین صورتیں ہیں:

-وہ مسائل جو عہد سلف میں زیر بحث نہیں آئے۔

-وہ مسائل جو عہد سلف میں زیر بحث آئے اور ان کے بارے میں کسی رائے پر علماء کا اجماع ہوگیا۔

-وہ مسائل جو عہد سلف میں زیر بحث آئے اور ان کے بارے میں علماء کی رائے مختلف ہے۔

اس طرح تینوں قسم کے مسائل کی شناخت مجتہد کے لئے ضروری ہے، فقہاء کی آراء ان کے طرز استدلال اور مناہج استنباط کا درک ضروری ہے کہ اس کے بغیر تحقیق کا حق ادا نہیں ہوسکتا، امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ علماء سلف کی مختلف آراء پر بہت وسیع نگاہ رکھتے تھے جن پر ان کی مجلس میں بحث ہوتی تھی، امام مالکؒ اپنی مجلس درس میں زیر بحث مسائل کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں سے امام صاحب کی آراء دریافت کرتے رہتے تھے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

''لایمتنع من الاستماع بمن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الفعلة، ويزداد به تثبيتا فيه اعتقد من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك، ولايكون بما قال أغنى منه بما خالف حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء'' (الرسالۃ للشافعی: ۵۱۰)۔

(اپنے مخالف کی رائے سننے سے گریز نہ کرے، اس لئے کہ بسا اوقات دوستوں کی رائے سن کر اسے تنبہ ہوگا اور غلطی سے رجوع کرے گا اور کبھی اسے اپنی رائے کی صحت کا مزید یقین حاصل ہوجائے گا اور مجتہد کے لئے اس کام میں آخری کوشش تک پہونچنا ضروری ہے، اور خود اپنی ذات سے انصاف کرنا، یہاں تک کہ وہ جان لے کہ وہ جو کہہ رہا ہے کہاں سے کہہ رہا ہے اور کس وجہ سے کہہ رہا ہے، اور اپنے قول کی وجہ سے وہ مخالفین کی آراء سے بے نیاز نہیں ہوسکتا، یہاں تک کہ وہ اپنی اختیار کردہ رائے کی ترجیح متروک کو صحیح سمجھ نہ لے)۔

۵۔ قیاس کا علم: یعنی اہلیت اجتہاد کے لئے ضروری ہے کہ قیاس کی حقیقت اس کے ارکان اور اس کی شروط سے واقف ہو، مناط حکم کی تحقیق، تخریج اور تنقیح، علت حکم کی تعیین کے اصول پر نگاہ، تخریج احکام کے دلائل کی ترتیب اور ترجیح کا سلیقہ رکھتا ہو، شیخ ابوزہرہ نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

قیاس کے علم کے لئے تین امور کا علم ضروری ہے، اول: ان نصوص کو جاننا جن پر حکم قیاسی کی بنیاد ہے، ان علتوں کو جاننا جن پر ان نصوص میں حکم کا مدار ہے، اور ان اسباب کو جاننا جن کی وجہ سے حکم فرع کا ان اصول کے ساتھ الحاق ممکن ہو۔

دوسرے: قیاس کے قوانین اور ان کے ضوابط کو جاننا، مثلاً: اس بات کو سمجھنا کہ حکم منصوص ایسے محل میں تو نہیں ہے جس کا حکم متعدی نہیں ہوسکتا؟ اور مثلاً: علت کی ان اوصاف کو جاننا جن پر قیاس اور فرع کا اصل کے ساتھ الحاق مبنی ہے۔

تیسرے سلف کے ان مناہج کی واقفیت جن کے ذریعہ ان علل واوصاف کی شناخت حاصل ہوسکے جو بناء احکام کی اساس ہیں (اصول الفقہ للشیخ ابوزہرہ ر ۲۸۵)۔

۶۔ عربی زبان وادب کا علم: کتاب وسنت جو اصل مصادر شرعی ہیں یہ عربی زبان میں ہیں، ترجمے کتنی ہی مہارت کے ساتھ کیوں نہیں کئے گئے ہوں، ممکن نہیں ہے کہ اصل نصوص کی تمام کیفیات ترجمہ کے ذریعہ دوسری زبانون میں منتقل کردی جائیں کہ ہر زبان کی اپنی خصوصیات ہوتی ہیں، محاورات ہوتے ہیں، مجازات اور استعارات ہوتے ہیں، ذکر وحذف اور فصل ووصل کے اصول ہوتے ہیں، یہاں تک کہ چند مترادف الفاظ کے مابین کسی خاص لفظ کو منتخب کرنے کے اسباب ہوتے ہیں۔ کتاب اللہ معانی وحکمت کے ساتھ نظم وتعبیر کا بھی معجزہ ہے۔ اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اعلیٰ ترین فصاحت وبلاغت کا نمونہ ہیں اور ان ''جوامع الکلم'' سے نوازے گئے ہیں جن کے مختصر جملوں میں معانی اور فکر کا سمندر پنہاں ہے، ایسی صورت میں استنباط احکام جیسے نازک کام میں براہ راست مصادر احکام سے استفادہ کے بجائے ترجموں پر انحصار کسی طرح قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ اس لئے عربی زبان اور قواعد، یعنی لغت، صرف ونحو اور اصول بلاغت، نیز اسالیب بیان کو جاننا ضروری ہے۔

امام غزالیؒ نے "المنخول" میں لکھا ہے:

"ولابد من علم اللغة، فإن مآخذ الشرع ألفاظ عربية، وينبغى أن يستقل بفهم كلام العرب ولايكفيه الرجوع إلى الكتب فإنها لاتدل إلاعلى معاني الألفاظ، فأما المعانى المفهومة من سياقها وترتيبها لاتفهم، الايستقل لها. ولابد من علم النحوفمنه يثور معظم اشكالات القرآن" (المنخول: ۴۶۳)۔

(علم لغت کا جاننا ضروری ہے، اس لئے کہ شرع کے مآخذ عربی الفاظ ہیں، اور کلام عرب کے فہم کی پوری صلاحیت ضروری ہے محض کتابوں کی طرف رجوع کافی نہیں، اس لئے کہ کتب لغت سے محض لغوی معنی تو معلوم ہوجائیں گے۔ مگر سیاق وسباق اور ترتیب سے جو معانی مفہوم ہوتے ہیں وہ کلام عرب کو براہ راست سمجھنے کی استعداد کے بغیر نہیں سمجھے جاسکتے۔ اور علم نحو کا جاننا بھی ضروری ہے کہ اکثر مشکلات قرآن کی تحقیق اسی علم کے ذریعہ ہوسکتی ہے)۔

"اما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الإفادة فيفتقرإلى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان" (التلویح علی التوضیح ۲/ ۱۱۷)۔

(لغت عرب کی واقفیت، یعنی مفردات ومرکبات کے معانی کو جاننا، معانی کے افادہ کے سلسلہ میں ان کے خواص کو جاننا، اس لئے لغت، صرف ونحو اور معانی و بیان کا علم ضروری ہوگا)۔

۷۔ علم اصول فقہ: ظاہر ہے کہ مصادر شرع سے احکام کے استنباط کے اصول علم اصول فقہ کا موضوع ہیں، اس لئے اجتہاد کی بنیاد ہی اصول فقہ پر ہے جس سے مجتہد کبھی بے نیاز نہیں ہوسکتا، امام غزالیؒ کہتے ہیں:

"ولا بد من أصول الفقه فلا استقلال للنظردونه" (المنخول: ۴۶۲)۔

(اور اصول فقہ کا جاننا ضروری ہے کہ بغیر اس کے اجتہاد ممکن نہیں)۔

شوکانی کی رائے یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین کے قائم کردہ مسائل اصول کا علم کافی نہیں، بلکہ ہر مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود براہ راست اصول استنباط کی تحقیق کرے جس طرح اصول فقہ کی تدوین سے پہلے ائمہ مجتہدین نے تحقیق واجتہاد کے ذریعہ یہ اصول قائم کئے، ظاہر ہے کہ اس رائے میں شدت ہے۔

(شوکانی کی رائے کی تفصیل کے لئے دیکھئے: ارشاد الفحول / ۲۵۲)۔

۸۔ مقاصد شریعت کا علم: تشریع کے مقاصد پر نگاہ اور انسانی مصالح حالات، نیز عرف وعادت کی واقفیت بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے، اس لئے کہ احکام شرع مصالح انسانی پر مبنی ہیں۔ ان مصالح کا تعلق دنیا سے ہو، یا آخرت سے فرد سے ہو، یا جماعت سے، اسی طرح عرف وعادت اور احوال ناس کے تغیر کا اثر احکام پر پڑتا ہے۔ دوسری طرف اللہ کی شریعت اعتدال پر مبنی ہے، نہ اس میں وہ تشدد ہے جو بندوں کو تکلیف مالا یطاق اور شدید مشقت میں ڈال دے، اور نہ اس میں وہ سہولت وتخفیف ہے جو بندوں کو اباحیت اور بےجا آزادی کی طرف لے جائے، اس لئے آج کے دور میں خاص کر جب کہ احکام شرع کا بوجھ سر سے اتار کر ہر شی کو جائز قرار دینے کا رجحان بڑھا ہوا ہے، اور دوسری طرف احوال ناس کے تغیر اور عرف وعادات کی تبدیلی نے واقعۃً کچھ مشکلات پیدا کردی ہیں، فقہاء کا فرض بہت نازک ہوجاتا ہے کہ وہ مقاصد تشریع کو ہمیشہ نگاہ میں رکھتے ہوئے معاشرہ کی مشکلات کو بھی دور کریں اور دوسری طرف اس اباحیت کا راستہ بھی بند کردیں جو مغربی تہذیب کا خاص تحفہ ہے۔

اہلیت اجتہاد کی اس بحث کو ہم حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی اس گفتگو پر ختم کرتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

اہلیت اجتہاد کی شرط یہ ہے کہ قرآن وسنت کے اس حصہ کا علم رکھتا ہو جو احکام سے متعلق ہے، اور اجماع کے مواقع، قیاس کے شرائط، نیز نظر وفکر کی کیفیت، علم عربیت، ناسخ ومنسوخ اور راویوں کے حالات سے واقفیت رکھتا ہو، اور کلام وفقہ کی حاجت نہیں۔ لیکن امام غزالیؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں فقہ کی ممارست اور مشق سے ہی اجتہادی صلاحیت حاصل ہوتی ہے، اور فقہ کی ممارست ہی اس زمانہ میں فہم مسائل حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اور صحابہؓ کے زمانہ میں یہ طریقہ نہیں تھا، میں کہتا ہوں: غزالیؒ کا یہ قول اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اجتہاد مطلق منتسب کی تکمیل اسی وقت ہوسکتی ہے جب کہ مجتہد مستقل کی تصریحات سے مجتہد منتسب واقف ہو۔ اسی طرح مجتہد مستقل کے لئے صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین کے ان اقوال سے واقف ہونا ضروری ہے جن کا تعلق ابواب فقہ سے ہے، یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے، کتب اصول میں مذکور ہے۔

اس موقع پر کلام بغوی کا ذکر کردینا نامناسب نہیں ہوگا، بغوی نے کہا ہے کہ "مجتہد وہ عالم ہے جو علم کی پانچ اقسام پر حاوی ہو۔ اول: کتاب اللہ کا علم۔ دوسرے: سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم۔ تیسرے: علماء سلف کے اقوال اور ان کے اجماع واختلاف کا علم۔ چوتھے: لغت کا علم۔ پانچویں: استنباط کے ان اصولوں کا علم جن کے ذریعہ وہ کتاب وسنت سے ان مسائل کا حکم مستنبط کرسکے جن کا صراحۃً ذکر کتاب وسنت اور اجماع میں نہیں ہے، پس ضروری ہے کہ ناسخ و منسوخ، مجمل ومفسر، خاص وعام محکم ومتشابہ، کراہت وتحریم، اباحت وندب اور وجوب کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں جانتا ہو، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں صحیح و ضعیف، مسند ومرسل کا علم رکھتا ہو، اسی طرح سنت کو قرآن پر اور قرآن کو سنت پر مرتب کرنے کا سلیقہ رکھتا ہو، یہاں تک کہ اگر اس کے سامنے کوئی ایسی حدیث آئے جو بظاہر قرآن کے موافق نہ ہو تو وہ تطبیق کی صورت کا سراغ لگا سکتا ہو۔ اس لئے کہ سنت بیان قرآن ہے، اس کے مخالف نہیں ہوسکتی۔ واضح رہے کہ احادیث احکام کا جاننا ضروری ہے، قصص واخبار ومواعظ کا نہیں، اسی طرح علم لغت میں اس حد تک مہارت ضروری ہے جس حد تک آیات احکام اور احادیث احکام کے فہم میں ضرورت ہے، تمام لغات عرب کا احاطہ ضروری نہیں ہے، اور لغت میں اتنی مہارت ضروری ہے کہ کلام عرب کے اس مقصد کو سمجھ سکے جو مواقع اور حالات کے اختلاف کی صورت میں مراد ہوتے ہیں، اس لئے کہ خطاب شریعت عربی زبان میں وارد ہوا ہے، پس جو عربی زبان نہیں جانتا وہ شارع کی مراد کو نہیں سمجھ سکتا، اور ضروری ہے کہ احکام سے متعلق صحابہؓ وتابعین کے اقوال اور فقہاء امت کے فتاوی کے بڑے حصہ پر اس کی نگاہ ہو تا کہ ان کے قول کی مخالفت کر کے وہ ایسا حکم نہ لگادے جو خارق اجماع ہو (عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید ص ۷ تا ۹ شائع کردہ مطبع مجتبائی دہلی مع ترجمہ سلک مروارید ۱۳۴۳ھ)۔

اور آخر میں یہ عرض کردینا بھی ضروری ہے کہ مجتہد جس کی رائے پر دوسرے عمل کریں گے اس کا ثقہ، قابل اعتماد اور صاحب ورع وتقوی ہونا ضروری ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ دین کے معاملات میں متساہل نہ ہو۔

کارِ اجتہاد:

جیسا کہ عرض کیا گیا اجتہاد کے عناصر ترکیبی تین ہیں: مجتہد، محل اجتہاد اور کار اجتہاد، محل اجتہاد اور مجتہد سے متعلق مذکور الصدر تفصیل کے بعد کار اجتہاد کی تفصیل بیان کردینا ضروری ہے، اجتہاد کی حقیقت میں "استفراغ وسع" مذکور ہے، یعنی اپنی آخری کوشش حق وصداقت کی یافت کے لئے صرف کردینا مجتہد کا کام ہے جس کی تفصیل اصول فقہ میں مذکور ہے۔ ہم تو یہاں مجتہد کے صرف اس کام کا ذکر کردینا ضروری سمجھتے ہیں جس کا تعلق قیاس سے ہے، قیاسی احکام کی تخریج و تحقیق کے سلسلہ میں مجتہد کا کام ہے:

تحقیق مناط، تنقیح مناط، اور تخریج مناط۔

تحقیق مناط:

اس کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت: قاعدہ کلیہ جس کا ثبوت نص سے ہے، یا جس قاعدہ کلیہ پر اجماع اور اتفاق ہے، مجتہد اس کی تحقیق کرتا ہے کہ زیر غور جزئیہ اس قاعدہ کلیہ کا مصداق ہے، یا نہیں؟ اگر قاعدہ کلیہ کے ذیل میں وہ جزئیہ آتا ہے تو قاعدہ کلیہ کا حکم اس جزئیہ پر بھی نافذ ہوگا، مثلاً: محرم اگر شکار حالت احرام میں کرے تو نص قرآنی قطعی سے اس کا کفارہ "شکار کے مماثل ہوگا" ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس پر نص قطعی وارد ہے، لیکن کیا "نیل گائے" کی مثل "گائے" ہے، یا نہیں؟ اس کی تحقیق مجتہد کا کام ہے، اسی طرح نمازوں میں قبلہ کی طرف رخ کرنا نص سے واجب ہے، لیکن کسی خاص مقام پر قبلہ مغرب میں ہے، یا مشرق میں، جنوب میں ہے، یا شمال میں، تحقیق مناط ہے، زوجہ کا نفقہ واجب ہے، لیکن زوجین کے حالات ان کے معیار زندگی، وقت اور ماحول کو سامنے رکھ کر کسی خاص مقدمہ میں نفقہ کی خاص مقدار معین کرنا تحقیق مناط ہے۔

تحقیق مناط کی دوسری صورت یہ ہے کہ "علت حکم" منصوص، یا مجمع علیہ ہے۔ مجتہد اس کی تحقیق کرتا ہے کہ جزئیہ زیر غور میں وہ علت پائی جاتی ہے، یا نہیں؟ مثلاً: بلی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "إنها ليست بنجس، إنما هي من الطوافين عليكم أو الطوافات" (سنن الترمذی باب ماجاء فی سؤر الهرة) (یعنی ہمہ دم گھروں میں چکر لگانا)۔

اس نص کی روشنی میں اس حکم کی علت ہے کہ بلی کا جوٹھا نجس نہیں، لیکن کیا یہ علت چوہے اور دوسرے حشرات الارض میں بھی پائی جاتی ہے جو ہمیشہ گھر میں چکر لگاتے ہیں؟ یہ تحقیق مجتہد کا کام ہے۔

تنقیح مناط:

شارع نے حکم کی نسبت اس کے سبب کی طرف کی ہے، لیکن اس موقعہ پر کچھ ایسے اوصاف اور اتفاقی قیود بھی مذکور ہیں جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں ہے، اب مجتہد کا کام ہے ان مذکور اوصاف کو چھان پھٹک کر اصل سبب حکم کا اعتبار کرنا اور ان جزئیات پر اس حکم کو منطبق کرنا جن میں وہ سبب موجود ہوں، اور ان اوصاف کو نظر انداز کر دینا جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں۔ مثلاً: ایک اعرابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: "هلكت يا رسول الله" میں برباد ہو گیا اے اللہ کے رسول! آپ نے فرمایا: "ماصنعت"؟ تم نے کیا کیا ہے؟ اعرابی نے کہا: "واقعت أهلي في نهار رمضان" (میں نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کیا)۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اعتق رقبة" (غلام آزاد کرو)۔

اس حدیث میں غور کریں تو چند باتوں کا ذکر ملتا ہے، سائل کا اعرابی ہونا، رمضان کے ایک خاص مہینہ میں جماع کرنا، دن کے وقت جماع کرنا، اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وجوب کفارہ کا حکم دیا، اصل سبب حکم "کسی بھی مکلف کا کسی بھی رمضان میں کسی بھی عورت کے ساتھ جماع کرنا" ہے، پس صاحب واقعہ کا اعرابی ہونا، اس سال کے رمضان میں واقعہ کا پیش آنا، اپنی زوجہ کے ساتھ واقعہ پیش آنا محض اتفاق کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان کو حکم میں دخل نہیں، اس لئے ان اتفاقی واقعات وقیود کو چھانٹ کر اصل سبب حکم معین کرنا تنقیح مناط ہے اور اس کی وجہ سے حکم شارع مورد حکم کے ساتھ خاص نہیں رہتا۔ بلکہ اس میں عموم اور توسع پیدا ہو جاتا ہے۔

تخریج مناط:

یعنی کسی مسئلہ خاص میں شارع نے کوئی حکم دیا، لیکن شارع نے علت حکم کی صراحت نہیں کی، اب مجتہد کا مشکل کام یہ ہے کہ اس حکم کی علت اپنے اجتہاد سے مستنبط کرے، اور پھر اشتراک علت کی صورت میں اس حکم منصوص کو دوسری جزئیات کی طرف منتقل کرے، مثلاً: حدیث رسول نے گیہوں، جو، نمک اور سونے چاندی میں صراحۃً ربوا کو حرام قرار دیا، اب یہ دیکھنا کہ ان اشیاء مذکورہ میں کون سی ایسی خصوصیت ہے جو اس حکم کی بنیاد ہے اگر وہ مدار حکم متعین ہو جائے تو دوسری اشیاء بھی جن میں وہ خصوصیت پائی جاتی ہو حرمت حکم ربوا کا محل قرار پائیں گی، حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں:

"الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد" (رواہ مسلم واحمد عن عبادۃ بن الصامت)

اب مجتہدین نے ان چھ اشیاء پر غور کیا تو کسی نے یہ دیکھا کہ چاندی، سونا ثمن ہیں اور باقی چار چیزیں انسانی غذا ہیں۔ اس لئے انہوں نے علت ثمنیت اور طعم متعین کیا۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے یہ دیکھا کہ ان چھ اشیاء میں سے ہر ایک ناپی تولی جانے والی چیزیں ہیں اور ہر ایک کو اس کی جنس کے ساتھ متفاضلاً فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے انہوں نے علت حکم کی تخریج کرتے ہوئے جنس وقدر کو مدار حکم قرار دیا اور چاول کو چاول کے عوض زیادتی اور کمی کے ساتھ فروخت کرنا حرام قرار دیا، پس ایسے مقامات پر جہاں مدار حکم منصوص نہ ہو، علت حکم کا استنباط "تخریج مناط" ہے۔

جہاں تک تحقیق مناط کی پہلی قسم کا تعلق ہے اس میں کسی اختلاف کا سوال نہیں ہے، تحقیق مناط کی دوسری صورت اور تنقیح مناط کو بھی اکثر منکرین قیاس نے تسلیم کیا ہے، البتہ تخریج مناط جمہور علماء امت کے یہاں ثابت ہے، اور "ظاہریہ" اس کے منکر ہیں[1]۔

اب جب کہ اجتہاد کے ہر سہ عناصر ترکیبی کی وضاحت ہو چکی تو اجتہاد کی حقیقت بھی واضح ہو گئی کہ اجتہاد دراصل "کسی ایسے شخص کی طرف سے جو تفصیلی دلائل سے احکام شرعیہ کی تخریج واستنباط کی صلاحیت رکھتا ہو، غیر منصوص حوادث ومسائل کے شرعی احکام معلوم کرنے کے لئے اپنی آخری کوشش صرف کر دینے کا نام ہے۔" "التقریر والتحبیر" میں اجتہاد اصطلاحی کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"الاجتهاد اصطلاحا- بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني- وفي بذل الطاقة إشارة إلى خروج اجتهاد المقصر وهو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على مافعل من السعي- ومن الفقيه احتراز من بذل

---

[1] مزید تفصیل و وضاحت کے لئے شاطبی کی الموافقات، نیز ابن قدامہ المقدسی الحنبلی کی کتاب روضۃ الناظر وجنۃ المناظر مع حاشیہ عبد القادر بدران کی بحث قیاس ۲/۲۲۹-۲۳۴، ملاحظہ فرمائیں۔

الطاقة من غيره فى ذلك، فإنه ليس باجتهاد اصطلاحى۔ وظنى قيل: لأن القطعى لا اجتهاد فيه وسيأتى''۔

اور ابن حاجب نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے:

''ہو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى''۔

ان تعریفات سے اہلیت اجتہاد، محل اجتہاد اور کار اجتہاد کی نوعیت واضح ہوجاتی ہے، اسی لئے امام جمال الدین الاسنوی نے لکھا ہے:

''واعلم أن تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد و المجتهد فيه، فالمجتهد وهو المستفرغ وسعه فى درك الأحكام الشرعية، والمجتهد فيه كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى كذا قاله ''(الآمدى هنا نهاية السول فى شرح منهاج الوصول للامام جمال الدين الاسنوى ۳/ ۲۸۸)۔

اجتہاد کی تعریف سے مجتہد اور محل اجتہاد کی تعریف بھی معلوم ہوجاتی ہے کہ مجتہد وہ ہے جو احکام شرعیہ کے جاننے کے لئے اپنی پوری قوت صرف کردیتا ہے، اور محل اجتہاد وہ مسائل ہیں جن کے بارے میں کوئی نص قطعی وارد نہیں۔ آمدی نے اس مقام پر ایسا ہی کہا ہے۔

تجزی اجتہاد کی بحث:

میرے نزدیک یہ اہم ترین مباحث اجتہاد میں سے ہے، جس کے بارے میں آج کے عہد میں علماء کو خصوصی طور پر غور کرنا چاہئے، مسئلہ یہ ہے کہ کیا اجتہاد اسی شخص کے لئے جائز ہے جو جملہ مسائل وابواب فقہیہ میں اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو یا یہ بھی جائز ہے کہ بعض ابواب فقہیہ میں اپنے کمال تحقیق کی وجہ سے اجتہاد کرے اور دوسرے ابواب میں اجتہاد نہ کرے؟ تفصیل اس مسئلہ کی یہ ہے کہ ایسے علماء جو بعض خاص ابواب فقہیہ میں متخصص ہیں، مثلاً: وہ نکاح وطلاق، یا فرائض، یا تجارت سے متعلق آیات واحادیث اور اقوال سلف پر حاوی ہوں اور تحقیق کے اس مقام پر ہوں جہاں وہ ان امور کے بارے میں علت حکم اور مدار ومناط کی تخریج کے اہل ہوں، لیکن دیگر ابواب فقہ پر ان کا علم اس درجہ حاوی نہیں، یا وہ عالم جو کسی خاص باب فقہ پر تو گہری نگاہ نہیں رکھتا، لیکن اس باب کے کسی خاص مسئلہ کے بارے میں وہ جملہ ضروری دلائل پر اس طرح حاوی ہے کہ وہ ان مخصوص مسائل کے احکام شرعیہ مستنبط کرنے کی اہلیت رکھتا ہے، تو کیا ایسے علماء کے لئے ان خاص ابواب، یا ان خاص مسائل کے بارے میں اجتہاد کرنا اور اپنے اجتہاد کے مطابق فتوی دینا درست ہوگا؟ اس سلسلہ میں محقق ابن امیر الحاج مسئلہ کا تعارف کراتے ہوئے کہتے ہیں:

''شخص منصب الاجتهاد فى بعض المسائل فيحصل له ماهو مناط الاجتهاد من الأدلة فيها دون غيرها...''

(وہ شخص جو بعض مسائل میں اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو، پس اسے دلائل شرع کے ذریعہ ان خاص مسائل میں مناط حکم معلوم ہوجائے لیکن دوسرے مسائل میں یہ درک اسے حاصل نہ ہو)۔

آگے فرماتے ہیں:

''(وعليه)اى جواز تجزّيه (فرع)أنه يجوز(اجتهاد الفرضى فى)علم (الفرائض)بأن يعلم أدلته باستقراء منه، أو من مجتهد كامل وينظر فيها (دون غيره) من العلوم الشرعية، إذا لم يبلغ فيها رتبة الاجتهاد (وقد حكيت) هذه المسئلة فى أصول ابن الحاجب وغيرها، وذكر فيها جوازه، وهو قول بعض أصحابنا على ما ذكره البستى من مشائخنا، ومختار الغزالى، ونسبه السبكى وغيره إلى الأكثر، وقال: إنه هو الصحيح، وقال ابن دقيق العيد: وهو المختار، وسيذكر المصنف أنه الحق فى مسئلة غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد، وظاهر كلام ابن الحاجب التوقف(واختار طائفة نفسه مطلقا)''(التقرير والتحبير شرح تحرير الاصول للمحقق ابن امير الحاج ۲/ ۲۹۳)۔

(تجزی اجتہاد کے جواز کی بنیاد پر علم فرائض کے ماہر کے لئے مسائل فرائض میں اجتہاد درست ہوگا۔ بایں طور کہ وہ اپنی تلاش، وتحقیق، یا کسی مجتہد کامل کے ذریعہ احکام فرائض کے دلائل کا علم حاصل کرچکا ہو، لیکن وہ دوسرے علوم شرعیہ میں اجتہاد نہیں کرسکتا، اگر اسے ان علوم میں درجہ اجتہاد حاصل نہ ہو، یہ مسئلہ اصول ابن حاجب وغیرہ میں منقول ہے۔ اور اس میں اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اور یہی ہمارے بعض اصحاب کا قول ہے، جیسا کہ ہمارے مشائخ میں سے بستی نے ذکر کیا ہے۔ اور یہی رائے غزالی نے بھی اختیار کی ہے، اور سبکی وغیرہ نے اسے اکثر علماء کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ابن دقیق العید نے کہا کہ

یہی قول مختار ہے، اور مصنف، یعنی ابن ہمام نے آگے چل کر اسی قول کو حق قرار دیا ہے (دیکھئے: ۴/ ۳۴۴، بحث غیر المجتهد المطلق يلزمه التقليد)

اور ابن حاجب کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں توقف فرماتے ہیں اور کچھ لوگوں نے علی الاطلاق اسے نادرست قرار دیا ہے۔

غرض یہ کہ جمہور کی رائے یہی ہے کہ اجتہاد کا اس طرح منقسم ہونا درست ہے، بعض لوگ علی الاطلاق نادرست کہتے ہیں، بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ ابواب فقہیہ میں سے کسی خاص باب کی حد تک تو یہ تجزی درست ہے، لیکن یہ درست نہیں ہوگا کہ ایک باب کے کسی خاص مسئلہ میں مجتہد ہو اور اسی باب کے دوسرے مسئلہ میں مجتہد نہ ہو۔ بعض لوگوں نے کہا کہ احکام علم فرائض کی حد تک تجزی درست ہوگی کہ کوئی شخص علم فرائض میں مجتہد ہو اور دوسرے ابواب میں نہیں، لیکن اس کے علاوہ ابواب میں ایسا نہیں ہوسکتا۔ فتوحی فرماتے ہیں:

''الاجتهاد يتجزء عند أصحابنا، والأكثر... وقيل: لايتجزء، وقيل: يتجزء فى باب لافى مسئلة، وقيل: فى الفرائض لا فى غيرها'' (شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير: ۳۹۸)۔

اور زرکشی نے کہا:

''وكلامهم يقتضى تخصيص الخلاف بما إذا عرف بابادون باب، أما مسئلة دون مسئلة فلايتجزء قطعا، والظاهر جريان الخلاف فى الصورتين، وبه صرح الأنبارى'' (ارشاد الفحول للشوکانی: ص ۲۵۵)۔

آج کے عہد میں اس مسئلہ کی خاص اہمیت اس لئے ہے کہ مجتہد کامل مفقود ہے، اور بہت سے ایسے مسائل درپیش ہیں جو عہد سلف میں پیش نہیں آئے تو ان مسائل کے حل کے لئے ایسے علماء اقدام کرسکتے ہیں جو کسی خاص باب میں اپنی وسعت علمی، کمال اور تحقیق کی بدولت مناط حکم کی تخریج کے اہل ہوں، تا کہ ایسے جدید مسائل کا حل ممکن ہو، اور جیسا کہ ذکر کیا گیا جمہور کی رائے میں یہ درست ہے، لیکن اس موقعہ پر ابن الزملکانی کی یہ رائے میرے نزدیک زیادہ معقول ہے کہ اہلیت اجتہاد کی شرائط دو طرح کی ہیں ایک تو وہ صلاحیتیں ہیں جن کا تعلق مطلق اجتہاد سے ہے، قطع نظر اس سے کہ اجتہاد احکام صلوۃ میں کیا جائے، یا احکام بیوع، یا کسی اور باب فقہ میں، اور بعض وہ شرائط ہیں جن کا تعلق اس مخصوص باب سے متعلق معلومات سے ہے۔ مثلاً: قوت استنباط مفہوم کلام کو سمجھنے کی صلاحیت، کون سی دلیل قابل قبول ہے، اور کون سی نہیں، یہ اور اس طرح کی دوسری صلاحیتیں ہر مجتہد کے لئے ضروری ہیں، چاہے وہ ایک مسئلہ میں اجتہاد کرے، یا جملہ احکام دین میں، پس اس طرح کی کلی صلاحیتوں میں تجزی کا سوال پیدا نہیں ہوتا، البتہ دوسری قسم کی صلاحیتوں میں تجزی ہوسکتی ہے، اور اصل قوت اجتہاد موجود ہو تو کسی خاص باب سے متعلق علم کی وسعت کے اعتبار سے یہ جائز ہوگا کہ ایک باب میں وہ اجتہاد کرے اور دوسرے باب میں اجتہاد نہ کرے۔ محقق ابن امیر الحاج نے ابن الزملکانی کی اس رائے کو ''حسن'' قرار دیا ہے۔

''وأما قول ابن الزملكانى۔ الحق التفصيل، فما كان من الشروط كليا كقوة الاستنباط، ومعرفة مجارى الكلام، وما يقبل من الأدلة ومايرد، ونحوه۔ فلا بد من استجماعه بالنسبة إلى كل دليل ومدلول فلاتتجزء تلك الأهلية، وما كان خاصا بمسئلة، أو بمسائل، أو باب، فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب، أو تلك المسئلة، أو المسائل مع الأهلية، كان فرضه فى ذلك الجزء الاجتهاد دون التقليد فحسن'' (التقرير والتحبير ۳/۲۹۴)۔

(ابن الزملکانی کا یہ قول بہتر ہے کہ وہ کلی شرائط مثلاً قوت استنباط، تعبیرات کلام کو سمجھنا مقبول اور قابل رد دلائل کی شناخت وغیرہ جن کا تعلق ہر دلیل و مدلول سے ہے، تو یہ بنیادی اہلیت متجزی نہیں ہوسکتی، البتہ وہ صلاحیت جو کسی خاص مسئلہ، مخصوص نوع کے مسائل، یا کسی خاص باب سے تعلق رکھتی ہے، اگر کوئی شخص بنیادی اہلیت کے ساتھ ساتھ ان خاص مسائل میں یہ صلاحیت رکھتا ہے تو اس کے لئے شرع کے اس خاص جز کی حد تک اجتہاد فرض ہوگا، اور اس کے لئے تقلید درست نہیں ہوگی)۔

محقق ابن امیر الحاج نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ یہ کوئی علیحدہ قول نہیں بلکہ دراصل جمہور کی رائے کی وضاحت اور محل اختلاف کی تعیین ہے۔

''فإن الظاهر أن هذا قول المطلقين لتجزئ الاجتهاد غايته أنه موضع لمحل الخلاف فليتأمل'' (۲/ ۲۹۴)۔

ظاہر یہی ہے کہ یہ تجزی اجتہاد کو علی الاطلاق جائز قرار دینے والوں کا قول ہے۔ مقصد اس قول کا محل اختلاف کی وضاحت ہے۔

شرعی رخصتیں اور ان کا حکم

الحمد لله الذی شرح لنا الصدر، ووضع عنا الوزر، و أراد بنا الیسر، ولم یرد بنا الحرج والعسر، والصلواۃ والسلام علی سیدنا النبی الأمی الذی بعث إلینا بالحنفیة السمحة البیضاء النقیة والذی کان عزیزا علیه ما عنتنا حریصا علینا بالمؤمنین رؤوفا رحیما۔ أما بعد!

رخصت پر عمل کرنے کا مسئلہ شرعی مسائل میں خاص اہمیت کا حامل ہے، چونکہ انسان کمزور پیدا ہوا ہے، اور بسا اوقات وہ مشقتوں کو برداشت نہیں کر پاتا، اور اس کو ایسے اعذار پیش آتے ہیں جو واجبات کی ادائیگی اور محرمات سے پرہیز کرنے میں رکاوٹ بنتے ہیں، اور اسلام دین فطرت ہے، اور اللہ تعالی طاقتور اور کمزور، تندرست اور بیمار، قادر اور معذور کو اچھی طرح جانتا ہے، چنانچہ دین فطرت کا تقاضا ہے کہ ان مختلف حالات کی رعایت کی جائے اور ہر حال میں ایسا حکم صادر کیا جائے جو اس حال کے مناسب ہو۔ کیونکہ اللہ تعالی فرماتا ہے:

"لَا یُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" (البقرۃ: ۲۸۶)۔ (اللہ تعالی کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا)۔

چنانچہ جب کوئی مکلف عزیمت پر عمل کرنے کی قدرت نہیں پاتا تو اسے ایسے پہلو پر عمل کرنے کی اجازت دیتا ہے جس میں اس کے لئے آسانی ہو، یہ اللہ تعالی کا اپنے بندوں پر احسان ہے کہ وہ ان کے ضعف کی رعایت کر کے ایسے احکام دیتا ہے جس پر وہ عمل پیرا ہو سکیں۔

اللہ تعالی کے بعض احکام عزیمت ہیں اور بعض رخصت، اور رخصت عزیمت کی ضد ہے، رخصت پر بحث کرنے سے قبل عزیمت کا جاننا ہمارے لئے ضروری ہے، کیونکہ چیزیں اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہیں۔

عزیمت اور رخصت کا لغوی اور اصطلاحی معنی:

عزیمت کے معنی لغت میں سنجیدگی اور عمل کے پختہ ارادہ کے ہیں، ابن منظور لکھتے ہیں: "العزم الجد" عزم کے معنی جد (سنجیدگی) کے ہیں، اور "عزم علی الأمر عزما أراد فعله" مطلب یہ ہے کہ اس نے فلاں کام کرنے کا ارادہ کیا۔

لیث کہتے ہیں: عزم اس فعل کو کہتے ہیں جس کے کرنے کا تم نے دل سے ارادہ کر لیا ہو، اور حدیث شریف میں منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے پوچھا کہ تم وتر کی نماز کس وقت پڑھتے ہو؟ حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا کہ رات کے پہلے حصے میں، پھر حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ تم وتر کس وقت پڑھتے ہو؟ تو حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ رات کے آخری حصہ میں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا تم نے احتیاط پر عمل کیا اور حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ تم نے عزیمت پر عمل کیا، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کو نیند کی وجہ سے وتر کے فوت ہونے کا اندیشہ ہوا، لہذا انہوں نے احتیاط سے کام لیا، اور وتر کو نیند پر مقدم کیا، اور حضرت عمرؓ کو یہ اعتماد ہوا کہ وہ قیام لیل پر قادر ہیں، لہذا انہوں نے وتر کو مؤخر کیا۔

اور وہ عزم جو احتیاط سے خالی ہو اس میں کوئی خیر نہیں ہے، اور اگر قوت کے ساتھ احتیاط نہ ہو تو وہ صاحب قوت کو ہلاکت میں ڈال دیتی ہے، اور "مالفلان عزیمة" کے معنی ہیں کہ فلاں شخص جس بات کا عزم کرتا ہے اس پر ثابت نہیں رہتا (لسان العرب۔ ابن منظور ۴؍ ۲۳۲)۔

آمدی "الاحکام" میں لکھتے ہیں:

"عزیمت لغت میں رقیہ (منتر) کے معنی میں ہے اور کسی بات پر دل سے پختہ ارادہ کرنے سے ماخوذ ہے، اللہ تعالی کا فرمان اسی قبیل سے ہے: "فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" (سورہ طہ: ۱۱۵) (حضرت آدمؑ بھول گئے اور ہم نے ان میں پختگی نہیں پائی)۔

امام غزالیؒ مستصفی میں فرماتے ہیں: "جاننا چاہئے کہ عزم پختہ ارادہ کا نام ہے، اللہ تعالی نے فرمایا: "فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" (سورہ طہ: ۱۱۵) "ای قصدا

بلیغا۔ یعنی مضبوط ارادہ اور بعض رسولوں کو طلب حق میں ان کے مضبوط قصد کی وجہ سے "اولو العزم" کہا گیا" (المستصفی۔ غزالی ص ۱۱۶)۔

خلاصہ یہ ہے کہ عزیمت وہ ہے جس میں سنجیدگی، طاقت، صبر اور پختگی ہو۔

رخصت:

لغت میں رخصت کے معنی نرمی اور خفت کے ہیں۔ ابن منظور لکھتے ہیں:

"رخص کے معنی نرم و نازک چیز کے ہیں اور رخص غلاء (مہنگائی) کی ضد ہے، "رخص الشعر یر خص رخصا" کے معنی نرخ کا سستا ہونا۔

اصطلاح میں رخصت کا معنی ہے بعض چیزوں میں اللہ تعالیٰ کا بندوں کے لئے تخفیف کرنا (لسان العرب ابن منظور ۶/ ۱۶۱)۔

صاحب مصباح لکھتے ہیں:

"رخصة"، "غرفة" کے وزن پر ہے، اور راء کی اتباع میں خا پر ضمہ بھی ہوسکتا ہے اور اسی کے مثل ظلمة، قربة اور جمعة ہیں۔ اور اصطلاح میں رخصت کا معنی ہے حکم میں سہولت پیدا کرنا، شریعت جب کسی معاملہ میں آسانی پیدا کرے اس موقع پر کہا جاتا ہے: "رخص الشرع لنا فی کذا ترخیصا وأرخص إرخاصا" (المصباح ۱/ ۳۲۲)۔

آمدی کہتے ہیں:

"رخصت کے معنی تیسیر اور تسہیل کے ہیں، اسی وجہ سے نرخ سستا ہونے کی حالت میں کہا جاتا ہے: رخص السعر (بھاؤ کم ہوگیا) اور "رخصة" (خاء کے فتحہ کے ساتھ) کے معنی ہیں: رخصت پر عمل کرنا (الاحکام آمدی ۱/ ۱۱۳)۔

سبکی کہتے ہیں:

"الرخصة" (راء پر ضمہ اور خاء کے سکون اور ضمہ کے ساتھ) تسہیل کے معنی میں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی رخصت کا مطلب ہے اس کا اپنے بندوں پر آسان کرنا، اور اہل لغت کے کلام کا تقاضا یہی ہے (الابھاج فی شرح المنھاج علی بن عبد الکافی السبکی ۱/ ۸۱)۔

قرافی کہتے ہیں: رخصة، ترخص سے مشتق ہے اور "رخص" نرمی کے معنی میں ہے، یعنی رخصت میں آسانی، نرمی اور مسامحت کے معنی موجود ہیں (شرح تنقیح الفصول ص ۸۵)۔

پس حاصل یہ ہے کہ رخصت کے معنی لغت میں سہولت، مسامحت اور آسانی کے ہیں، اور عزیمت عمومی احوال کا پہلو ہے جو سنجیدگی، قوت، صبر اور پختگی کا تقاضا کرتا ہے۔

عزیمت کے اصطلاحی معنی:

ان دونوں لفظوں کے شرعی اور اصطلاحی استعمال میں لغوی معنی کی رعایت ملحوظ ہے۔

آمدی کہتے ہیں:

"عزیمت نام ہے ان احکام کا جو اللہ تعالیٰ کے لازم کرنے سے بندوں پر لازم ہوتے ہیں، مثلاً پانچوں عبادتیں، نماز روزہ وغیرہ" (الاحکام آمدی ۱/ ۱۱۳)۔

ابن امیر الحاج تحریر الاصول کی شرح "التقریر والتحبیر" میں لکھتے ہیں:

"عزیمت وہ حکم ہے جسے بدل کر رخصت کی صورت میں آسان کر دیا جاتا ہے، تو کبھی یہ حکم کسی رخصت اور رعایتی حکم کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے، اور کبھی کسی رعایتی حکم (رخصت) کے مقابلہ کے بغیر، پس عزیمت اس حکم کو کہا جاتا ہے جس کی مشروعیت ابتداء ہوتی ہے، عوارض اور لوگوں کے اعذار کا لحاظ کئے بغیر" (التقریر والتحبیر ۲/ ۱۴۸)۔

امام غزالی عزیمت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''عزیمت ایسے احکام کا نام ہے جو بندوں پر اللہ کے واجب کرنے سے واجب ہوئے ہوں'' (المستصفی ۱۱۶/۱)۔

حاصل یہ ہے کہ جو احکام اللہ تعالیٰ نے اپنے مکلف بندوں کے لئے عام قانون کی حیثیت سے ابتداءً مشروع کئے ہوں اور ان میں نئے حالات پیش آنے والے حوادث واعذار اور اضطراری ضرورتوں کی رعایت نہ کی گئی ہو وہ عزیمت ہیں، مثلاً: نماز، زکوۃ اور ان جیسے دوسرے احکام کی فرضیت اور شراب، جوا، زنا اور ان جیسے دوسرے ممنوعات کی حرمت، اسی طرح ان احکام کی مشروعیت جن کا تعلق لوگوں کے معاملات سے ہے، مثلاً: بیع، اجارہ اور مضاربہ وغیرہ، اس طرح وہ احکام جو لوگوں کو جرائم سے باز رکھنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں، مثلاً: حدود، قصاص اور کفارات وغیرہ۔

رخصت کے اصطلاحی معنی:

حقیقت یہ ہے کہ رخصت بدیہی طور پر معروف ومشہور ہے، کبھی لفظ بدیہی ہوتا ہے، جس کی دلالت اپنے معنی پر دوٹوک ہوتی ہے حتی کہ ہر شخص اسے سمجھ لیتا ہے اور اس کی کوئی علمی اور منطقی تعریف کرنا ممکن نہیں ہوتا، چنانچہ علامہ محب اللہ بن عبدالشکور بہاری فرماتے ہیں:

''لفظ ''علم'' واضح ترین بدیہی حقیقت ہے''۔

قرافی نے رخصت کے بارے میں یہی بات کہی ہے، وہ فرماتے ہیں:

''یہاں پر میں رخصت کی کوئی جامع اور مانع تعریف کرنے سے قاصر ہوں، اس رخصت کی جزئیات بغیر کسی تحدید کے اس میں کوئی دشواری نہیں ہے، البتہ ان کی حد اور تعریف بیان کرنے میں دشواری ہے'' (شرح تنقیح الفصول فی اختصار المحصول فی الأصول۔ قرافی ۸۵/۸۷)۔

اس کے باوجود علمائے اصول نے رخصت کی مختلف تعریفیں کی ہیں، آمدی نے اس کی مختلف تعریفیں نقل کرتے ہوئے کہا ہے:

پہلا قول: رخصت ہر وہ عمل ہے جس کے حرام ہونے کے باوجود اس کا کرنا مباح قرار دیا گیا ہو۔

دوسرا قول: رخصت ہر وہ عمل ہے جس کے حرام ہونے کے باوجود اس میں رخصت دی گئی ہو۔

تیسرا قول: رخصت ہر وہ فعل حرام ہے کہ حرمت کا سبب موجود ہونے کے باوجود کسی عذر کی وجہ سے اس کا کرنا جائز قرار دیا گیا ہو (الاحکام ۱۱۴/۱)۔

آمدی نے آخری تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے اسے غیر جامع قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ آخری تعریف جامع نہیں ہے، کیونکہ کبھی کسی کام کا بجالانا رخصت کہلاتا ہے، اور کبھی کسی فعل کا چھوڑ دینا رخصت کہلاتا ہے، (اس تعریف میں صرف ''فعل'' کا ذکر کیا گیا ہے، کسی عمل کا چھوڑنا اس میں داخل نہیں ہے)۔

اور آخر میں آمدی نے درج ذیل تعریف کو پسند کیا ہے:

''رخصت وہ احکام مشروعہ ہیں جو حرمت کا سبب موجود رہتے ہوئے بھی کسی عذر کی وجہ سے جائز قرار دیئے گئے ہوں'' (الاحکام ۱۱۴/۱)۔

امام شاطبی کہتے ہیں:

''رخصت ہر وہ حکم ہے جسے کسی سخت عذر کی بنیاد پر کسی ایسے حکم کلی سے مستثنیٰ کر کے جائز قرار دیا گیا ہو، جو اس کے ممنوع ہونے کا تقاضا کرتا ہو، لیکن اس کے جواز کو مواقع حاجت تک محدود رکھا گیا ہو'' (الموافقات للشاطبی ۳۳۲/۱)۔

قاضی بیضاوی منہاج میں کہتے ہیں:

''اگر کوئی حکم دلیل کے خلاف عذر کی وجہ سے ثابت ہو تو رخصت ہے، ورنہ عزیمت، مثلاً: مضطر کے لئے مردار کا کھانا اور مسافر کے لئے نماز میں قصر کرنا اور روزہ افطار کرنا، خواہ یہ حکم وجوب کا ہو، یا استحباب کا، یا محض اباحت کا'' (منہاج الوصول الی علم الاصول۔ التقریر والتحبیر کے حاشیہ ۲۹۹/۲ میں ۵۲/۱۔ ۵۳)۔

امام فخر الدین رازی ''محصول'' میں لکھتے ہیں:

''رخصت ہر وہ فعل ہے کہ ممانعت کی علت پائے جانے کے باوجود اس کا کرنا جائز ہو''۔

اس تعریف پر علماء کے بہت سے اعتراضات ہیں جن کے جوابات اصفہانی نے اپنی کتاب ''الکاشف عن المحصول'' میں دیئے ہیں (المحصول امام

فخر الدین رازی ار ۱۵۴)۔

امام شاشی اپنی اصول میں لکھتے ہیں:

"رخصت مکلف کے عذر کی وجہ سے حکم کو سختی سے آسانی کی طرف پھیرنا ہے" (اصول الشاشی ر ۳۸۵)۔

امام عبدالعزیز بخاری نے امام علاء الدین ابوبکر محمد بن احمد سمرقندی کی کتاب "میزان الأصول فی نتائج العقول فی الفقه" سے رخصت کی درج ذیل تعریف نقل کی ہے:

"رخصت ان احکام کا نام ہے جو اصل حکم سے سہولت وآسانی کی صورت میں تبدیل ہو گئے ہوں جس میں معذور لوگوں کی سہولت اور توسع پیش نظر ہو" (کشف الاسرار ۲/۲۹۹)۔

اور "تیسیر التحریر" میں بعض حنفیہ سے یہ تعریف نقل کی گئی ہے:

"رخصت ان احکام کا نام ہے جن میں دشواری کو بدل کر آسانی اختیار کی گئی ہو" (تیسیر التحریر ۲/۲۲۹)۔

یہ تمام تعریفیں اگر چہ لفظاً اور صورۃً مختلف ہیں، لیکن معنی کے اعتبار سے ایک دوسرے کے قریب ہیں اور امام بیضاوی نے جو تعریف بیان کی ہے وہ سب سے بہتر اور جامع ہے، کیونکہ تعریف میں ذکر کردہ لفظ "حکم" جنس ہے جس میں رخصت اور عزیمت دونوں شامل ہیں، اور جہاں تک لفظ "ثابت" کی بات ہے تو ثبوت کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے، تو مقصد یہ ہے کہ رخصت کے لئے ثبوت اور دلیل ضروری ہے اور "علی خلاف الدلیل" کا لفظ جو تعریف میں ذکر کیا گیا ہے اس میں مراد دلیل عام ہے جو حرمت، وجوب اور استحباب پر دلالت کرنے والی دلیل سب کو شامل ہے، لہذا اس تعریف سے عزیمت نکل گئی، کیونکہ عزیمت وہ ہے جس کا اصلی دلیل تقاضا کرنے، اسی طرح اس سے ہر وہ حکم نکل جائے گا جو دلیل کے موافق ثابت ہوا ہو اور اس حکم کو روکنے والی کوئی دلیل نہیں پائی گئی ہو تو اس صورت میں رخصت کی اباحت دلیل کے خلاف ثابت نہیں ہوئی، اسی طرح اس سے وہ حکم نکل جائے گا جو کسی منسوخ حکم کو ناسخ کرنے والی دلیل سے ثابت ہو، کیونکہ منسوخ کوئی دلیل نہیں ہے، تو اس صورت میں ناسخ دلیل سے ثابت شدہ حکم دلیل کے خلاف ثابت ہونے والا حکم نہ ہوا، اسی طرح وہ حکم اس تعریف میں داخل نہیں ہوگا جو مرجوح دلیل کے مخالف راجح دلیل سے ثابت ہو، کیونکہ مرجوح کوئی دلیل نہیں ہے، نیز بیضاوی کا قول 'لعذر' عام ہے جو ضرورت اور حاجت دونوں کو شامل ہے، اور یہ امام شاطبی کی لگائی ہوئی شرط 'لعذر شاق' کے خلاف ہے اور یہی اصح ہے، کیونکہ جس طرح رخصت ضرورت کی حالت میں ہوتی ہے، اسی طرح حاجت میں بھی ہوتی ہے، نیز اس تعریف سے شرعی مواقع نکل گئے، مثلاً: حیض وغیرہ، کیونکہ یہ مواقع مشروعیت کو روکتے ہیں، لہذا اس روکنے کا نام اسقاط نہیں رکھا جائے گا۔

رخصت کی مشروعیت:

اس سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" (یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا) وہ اپنے بندوں سے پوری طرح باخبر ہے اور ان کے حالات سے واقف ہے، اس لئے اس نے دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے، دین کی یہ نرمی اور آسانی ہی وہ اصل ہے جس پر رخصت کے حکم کی بنیاد ہے، اسی بنا پر علماء کا شریعت میں رخصت کے معتبر ہونے پر اجماع ہے، اور کتاب اللہ میں حرج اور تنگی کو احکام میں آسانی کا سبب تسلیم کیا گیا ہے۔

چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

۱۔ "مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ" (سورہ بقرہ: ۲۸۶)۔

(اللہ تعالیٰ کو یہ منظور نہیں ہے کہ تم پر کوئی تنگی ڈالیں، لیکن اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ تم کو پاک وصاف رکھیں)۔

۲۔ "هُوَ اجْتَبٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" (سورہ مائدہ: ٦)۔

(اس نے تم کو ممتاز فرمایا اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی)۔

۳۔ "مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهٗ" (سورہ حج: ۷۸)۔

(ان پیغمبر کے لئے خدا نے جو بات مقرر کردی تھی اس میں نبی پر کوئی مضائقہ نہیں ہے)۔

۴۔ "لَيْسَ عَلَى الْأَعْمٰى حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ" (سورہ احزاب: ۲۸)۔

(نہ تو اندھے آدمی کے لئے کوئی مضائقہ ہے اور نہ لنگڑے آدمی کے لئے کچھ مضائقہ ہے)۔

۵۔ "وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ"

(اور نہ ان لوگوں پر حرج ہے جن کو خرچ کرنے کو میسر نہیں، جب کہ یہ لوگ اللہ اور رسول کے ساتھ خلوص رکھیں)۔

یہ تمام آیتیں واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ دینی امور میں حرج وتنگی کو دور کرنا شریعت میں معتبر ہے، اور یہ کہ تخفیف اور آسانی پیدا کرنا ایک جائز اور پسندیدہ امر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

۱۔ "يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"

(اللہ کو تمہارے ساتھ آسانی کرنا منظور ہے اور تمہارے ساتھ دشواری منظور نہیں)۔

۲۔ "يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا"

(اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ تخفیف منظور ہے اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے)۔

اسی طرح سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ اہم اصول معتبر ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

''بعثت بالحنيفية السمحة'' (مسند احمد بن حنبل، رواہ جابر عن عبداللہ وامامۃ)۔

(میں سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا ہوں)۔

سیدہ عائشہؓ فرماتی ہیں: ''ماخير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما مالم يكن إثما'' (صحیح بخاری و مسلم و ابو داؤد مؤطا للإمام مالك)۔

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو حکم کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ نے ان دونوں میں سے آسان تر کو اختیار فرمایا جب تک کہ اس میں گناہ نہ ہو)۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: ''إن الله يحب أن تؤتى رُخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه'' (مسند احمد بن حنبل۔ البيهقي۔ عن ابن عمر۔ طبرانی عن ابن عباس)۔

(اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اس کی رعایتوں پر عمل کیا جائے جس طرح اسے عزیمتوں پر عمل کیا جانا پسند ہے)۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دین میں غلو کرنے سے منع فرمایا اور کہا:

''ان هذا الدين يسر، ولايشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا'' (بخاری، نسائی. عن أبي هريرة)

(بے شک یہ دین آسان ہے اور جو شخص بھی دین میں شدت اختیار کرے گا وہ مغلوب ہوگا، پس تم سیدھی راہ چلو، میانہ روی اختیار کرو اور (کمزوروں و معذوروں کو) بشارت دو)۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر آسانی کا حکم دیتے ہوئے اور سختی سے منع کرتے ہوئے فرمایا:

''يسّروا ولاتعسّروا، بشّروا ولاتنفّروا'' (بخاری و مسلم)۔

(تم آسانی پیدا کرو، سختی مت پیدا کرو، خوش خبری سناؤ، نفرت مت دلاؤ)۔

''وإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين'' (بخاری و مسلم)۔

(تم آسانی پیدا کرنے کے لئے بھیجے گئے ہو، تنگی پیدا کرنے کے لئے نہیں بھیجے گئے)۔

خلاصہ یہ ہے کہ رخصت کی مشروعیت کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

رخصت کی اقسام اور اس کی مثالیں:

علمائے اصول نے رخصت کی اقسام بیان کرتے ہوئے مختلف لحاظ سے اس کی تقسیم کی ہے۔

۱۔ پہلی تقسیم اس کے شرعی احکام کے مختلف ہونے کے اعتبار سے ہے۔

۲۔ دوسری تقسیم حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے ہے۔

۳۔ تیسری تقسیم کامل اور ناقص ہونے کے اعتبار سے ہے۔

۴۔ چوتھی تقسیم رخصت کے اختیاری اور اضطراری ہونے کے اعتبار سے ہے۔

۵۔ پانچویں تقسیم تخفیف کی اقسام کے اعتبار سے ہے کہ تخفیف اسقاط ہے، ابدال ہے، یا کچھ اور؟ ذیل میں ان تمام تقسیمات کی مثالوں کے ذریعہ تفصیل اور وضاحت کی جاتی ہے:

پہلی تقسیم:

احکام شرعیہ کے اعتبار سے رخصت کی اقسام:

یہ وہ تقسیم ہے جسے شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کے عام علمائے اصول نے اختیار کیا ہے، اسے "تقسیم شافعی" کہا جاتا ہے، لیکن جہاں احکام کے اعتبار سے رخصت کی تقسیم میں ان کے درمیان اتفاق ہے وہیں اس کی تفصیلات کے سلسلے میں قدرے اختلاف بھی پایا جاتا ہے، چنانچہ ان میں سے بعض علمائے اصول کی رائے یہ ہے:

اس کی تین قسمیں ہیں:

۱۔واجب، ۲۔ مستحب، ۳۔ وہ رخصت جس کا چھوڑنا اس پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔

امام نووی کہتے ہیں:

"ساتواں مسئلہ رخصت کی اقسام کے بیان۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ رخصت کی پہلی قسم وہ ہے جس کا کرنا واجب ہے، مثلاً: کسی شخص کے گلے میں لقمہ اٹک گیا اور اسے حلق سے نیچے اتارنے کے لئے شراب کے سوا کوئی دوسری چیز میسر نہیں ہے تو شراب کے ذریعہ اسے حلق سے نیچے اتارنا اس پر واجب ہوگا، یا مثلاً: کوئی شخص حالت اضطرار میں مردار اور دوسری نجاستوں کے کھانے پر مجبور ہوجائے تو ایسی صورت میں مفتی بہ قول کے مطابق جمہور علماء کے نزدیک اس شخص پر واجب ہوگا کہ مردار اور نجاست کے ذریعہ اپنی جان بچائے، اور ہمارے بعض علماء (شوافع) کا قول یہ ہے کہ محض جائز ہے واجب نہیں"۔

رخصت کی دوسری قسم رخصت مستحبہ ہے، مثلاً: سفر میں نماز قصر کرنا اور جن لوگوں پر روزہ رکھنا دشوار ہو ان کے لئے افطار کرنا، اسی طرح زیادہ صحیح قول کے مطابق سخت گرمی میں ظہر کی نماز تاخیر سے پڑھنا کہ گرمی کم ہوجائے۔

تیسری تقسیم وہ رخصت ہے جس کا چھوڑنا اس پر عمل کرنے سے بہتر ہے، مثلاً موزوں پر مسح کرنا اور اس شخص کے لئے تیمم کرنا جو پانی کو عام بازار میں رائج قیمت سے زیادہ پر فروخت ہوتے ہوئے پائے اور حالت سفر میں اس شخص کے لئے افطار کرنا جسے روزہ سے ضرر نہ پہونچتا ہو۔ ابوسعید متولی اور امام غزالیؒ نے "بسیط" میں حالت سفر میں جمع بین الصلوتین (دو نمازوں کو ایک ساتھ ادا کرنا) کو اسی قسم میں شامل کیا ہے، اور امام غزالیؒ نے اس بات پر علماء کا اتفاق نقل کیا ہے کہ جمع بین الصلوتین کا ترک افضل ہے، بخلاف نماز کے قصر کے" (الاصول والضوابط للامام النووی ۳۷/۱-۳۹)۔

قاضی بیضاوی نے تین اقسام والی تقسیم کو اختیار کیا ہے، جیسا کہ ان کی درج ذیل عبارت سے ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"ششم۔ حکم اگر کسی عذر کی وجہ سے خلاف دلیل ثابت ہو تو وہ رخصت ہے، ورنہ عزیمت، رخصت کی مثال حالت اضطرار میں مضطر کے لئے مردار کا حلال ہونا اور مسافر کے لئے نماز میں قصر کرنا اور روزہ افطار کرنا کہ پہلی صورت میں مضطر کے لئے مردار کا کھانا واجب ہے اور مسافر کے لئے قصر کرنا مستحب ہے اور افطار کرنا مباح ہے" (الابہاج فی شرح المنہاج۔ للقاضی بیضاوی ۸۱/۱)۔

امام نوویؒ اور قاضی بیضاوی کا تین اقسام والی تقسیم پر اتفاق ہے، لیکن ان اقسام کی نوعیت میں ان کے درمیان اختلاف ہے، امام نوویؒ نے تیسری قسم کو مباح کے بجائے خلاف اولیٰ قرار دیا ہے، اور قاضی بیضاوی نے اسے مباح کہا ہے۔ واضح رہے کہ یہ اختلاف محض لفظی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ مباح اور خلاف اولیٰ ایک دوسرے کے مترادف نہیں ہیں، جیسا کہ اصحاب فقہ وافتاء پر مخفی نہیں ہے، اور بعض علمائے اصول نے چوتھی قسم کا بھی اضافہ کیا ہے اور کہا ہے کہ رخصت واجب، یا مستحب، یا مباح، یا خلاف اولیٰ ہے۔

صاحب شرح جلال کہتے ہیں:

"رخصت یا تو واجب ہوگی، یا مستحب، یا مباح، یا خلاف اولیٰ۔ قسم اول کی مثال حالت اضطرار میں مردار کے کھانے کا واجب ہونا ہے، اگر چہ اس کا اصلی حکم حرمت ہے اور حرمت کا سبب مردار خبث ہے اور یہ سبب اضطرار کی حالت میں قائم رہتا ہے، مگر چونکہ اس حالت میں اس کے کھانے کے واجب ہونے میں بمقابلہ اس کے حرام ہونے کے زیادہ سہولت ہے، اس لئے اس کے کھانے کو واجب قرار دیا گیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر چہ عذر کی وجہ سے اس کے کھانے کے واجب ہونے اور اصلی حکم حرمت دونوں میں الزام کا مفہوم پایا جاتا ہے، مگر چونکہ واجب پر عمل کرنے کی صورت میں انسانی جان ضائع ہوتی ہے، اور انسانی جان کی حفاظت مقاصد شریعت میں سے ہے، اس لئے حرمت کے مقابلے میں اس کے استعمال کو واجب قرار دینے میں انسانوں کے لئے زیادہ سہولت ہے، اور دوسری قسم کی مثال مسافر کے لئے قصر کا مستحب ہونا ہے جس کی مدت سفر تین دن یا اس سے زیادہ ہو، اور اگر تین دن سے کم مدت کا سفر ہو تو ایسے مسافر کے لئے اتمام (نماز پوری پڑھنا) افضل ہے تا کہ امام ابوحنیفہؒ کے اختلاف سے بچا جائے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تین دن سے کم کے سفر کی صورت میں اتمام واجب ہوتا ہے اور اصل حکم قصر کی حرمت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے اتمام کا سبب دخول وقت ہے وہ سفر میں بھی قائم رہتا ہے اور مسافر کے لئے عذر سفر کی مشقت ہے، اور تیسرے کی مثال بیع سلم کا مباح ہونا ہے جو ایسی معدوم چیز کی بیع ہے جس کی صفت بیان کردی جاتی ہے اور وہ ذمہ میں واجب ہوتی ہے، اس کا اصلی حکم حرمت ہے، جس کا سبب دھوکہ ہے جو عقد سلم میں موجود رہتا ہے، مگر چونکہ سلم کا معاملہ کرنے والا اناج کے تیار ہونے سے پہلے اس کی قیمت کا ضرورت مند ہوتا ہے اس ضرورت اور عذر کی بنا پر عقد سلم کی مشروعیت ہوئی۔ اور چوتھے کی مثال رمضان میں مسافر کے لئے افطار کا خلاف اولیٰ ہونا ہے، اور اس کا اصلی حکم حرمت ہے جس کا سبب ماہ رمضان کا موجود ہونا ہے، اور سبب سفر کی حالت میں باقی رہتا ہے، مگر مشقت سفر کے عذر کی وجہ سے افطار کی اجازت دی گئی"۔

(شرح الجلال علی الجمع ۱؍۱۲۳)۔

امام سیوطیؒ نے پانچویں قسم کا اضافہ کیا ہے اور وہ مکروہ ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

رخصت کی بہت سی قسمیں ہیں:

۱۔ جس کو اختیار کرنا واجب ہے، مثلاً: حالت اضطرار میں ایسے مضطر کیلئے مردار کا کھانا جسے انتہائی بھوک، یا پیاس کی وجہ سے اپنی جان کا خطرہ لاحق ہو، اگر چہ وہ مقیم یا تندرست ہو، اسی طرح شراب کے علاوہ دوسری چیز موجود نہ ہونے کی صورت میں حلق میں اٹکے ہوئے لقمہ کو شراب کے ذریعہ حلق سے اتارنا۔

۲۔ جس کا اختیار کرنا مستحب ہے، مثلاً: حالت سفر میں نماز قصر کرنا اور سفر، یا بیماری کی حالت میں روزہ رکھنے میں اگر مشقت ہو تو روزہ افطار کرنا، اسی طرح گرمی کے موسم میں ظہر کی نماز کو تاخیر سے پڑھنا، اسی طرح منگیتر کو دیکھنا۔

۳۔ جس کا کرنا مباح ہے، مثلاً: بیع سلم۔

۴۔ جس کا ترک کرنا اولیٰ ہے، مثلاً: موزہ پر مسح کرنا اور دو نمازوں کو ایک وقت میں پڑھنا اور جسے روزہ سے ضرر لاحق نہ ہو اس کا افطار کرنا اور اس شخص کے لئے تیمم کرنا جو پانی کو اس کے ثمن مثل (صحیح مروجہ قیمت) سے زیادہ پر فروخت ہوتے ہوئے پائے اور وہ اس کے خریدنے پر قادر ہو۔

۵۔ جس کا کرنا مکروہ ہے، مثلاً: تین مرحلوں سے کم مسافت کا سفر کرنے والے کے لئے قصر کرنا۔

(الاشباہ والنظائر۔ للامام السیوطی۔ تعلیق۔ محمد معتصم باللہ البغدادی ۱؍۱۷۱)

واضح رہے کہ رخصت کی یہ تقسیم اس کے شرعی احکام کے اعتبار سے ہے، اور اس تقسیم کی اقسام کی تعداد میں جو اختلاف ہے اس کی کوئی گہری اور ٹھوس بنیاد نہیں ہے تو جن لوگوں نے اس کی پانچ قسمیں ذکر کی ہیں انہوں نے اس کی تمام قسموں کا احاطہ کیا ہے اور جن لوگوں نے اس کی تین، یا چار قسمیں ذکر کی ہیں، انہوں نے استیعاب کو مدنظر نہیں رکھا ہے، بلکہ اہم اقسام کے ذکر پر اکتفا کیا ہے اور ان بعض اقسام کو چھوڑ دیا ہے جو نادر الوجود ہیں۔

بعض محققین شوافع کی رائے یہ ہے کہ واجب رخصت کی کوئی قسم نہیں ہے، کیونکہ رخصت کی حقیقت کسی چیز کو مباح اور آسان کرنا ہے اور وجوب میں ایسی پختگی پائی جاتی ہے جو عزیمت کا تقاضا کرتی ہے، امام الحرمین نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور وجوب کے رخصت ہونے میں انہیں تردد ہے۔

علامہ کیاہراسی وجوب کے عزیمت ہونے کی تصریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''ضرورت کے وقت مردار کا کھانا رخصت نہیں ہے، بلکہ وہ عزیمت واجبہ ہے، اگر کوئی مضطر مردار کے کھانے سے باز رہا اور مر گیا تو وہ گنہ گار ہوگا، کیاہراسی فرماتے ہیں کہ مردار کا کھانا سفر کی رخصتوں، یا اس کے متعلقات میں سے نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق ضرورت کے نتائج سے ہے، خواہ حالت سفر میں ہو، یا حالت حضر میں، اور اس کی مثال نافرمان مقیم کے لئے مریض ہونے کی حالت میں افطار کرنا ہے، اسی طرح نافرمان مسافر کے لئے پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کرنا ہے، اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح ہے (احکام القرآن۔ عماد الدین بن محمد طبری المعروف بکیاہراسی م ۵۰۴ھ)۔

امام زرکشی اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ابن دقیق العید کہتے ہیں: اور رخصت کی قسم واجب، لزوم اور تاکید کی وجہ سے عزیمت ہونے کا تقاضا کرتی ہے، علامہ زرکشی کہتے ہیں کہ واجب کو من وجہ رخصت اور من وجہ عزیمت کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، حکم اصلی کو ساقط کرنے والی دلیل کے پائے جانے کی وجہ سے ہم اسے رخصت کہتے ہیں، اور اس کے واجب ہونے کے اعتبار سے اس کا نام عزیمت رکھتے ہیں'' (البحر المحیط۔ زرکشی)۔

یہ ابن دقیق العید کا بیان کردہ ایک باریک نکتہ ہے، کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ حرمت کے حکم کے ختم ہونے اور حرام چیز کے مباح ہونے میں تنگی اور دشواری کا سہولت سے بدلنا ہے، باوجودیکہ حرمت کی دلیل قائم ہے اور یہ عین رخصت ہے، اور جہاں تک جان ہلاک ہونے کے خوف سے مضطر کے لئے مردار کے استعمال کے واجب ہونے کا مسئلہ ہے تو وہ دوسرے اصول پر مبنی ہے، تو جو چیز مباح تھی جان بچانے کی غرض سے اس کی اباحت وجوب سے بدل گئی، لہٰذا یہ عزیمت ہوگئی۔

ابن دقیق العید کی بات نقل کرنے کے بعد زرکشی کہتے ہیں:

''ابن دقیق العید نے جس تردد کی طرف اشارہ کیا ہے اسے امام الحرمین ''نہایہ'' میں پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں اور انہیں اس بات میں تردد ہے کہ آیا واجبات میں سے کسی واجب کو رخصت سے متصف کیا جاسکتا ہے؟ وہ نہایہ کے باب ''صلوۃ المسافر'' میں کہتے ہیں: یہ کہنا جائز ہے کہ مردار کا کھانا رخصت نہیں ہے، کیوں کہ یہ واجب ہے اس وجہ سے ان کے ساتھی ''کیاہراسی'' احکام القرآن میں کہتے ہیں: ہمارے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا عزیمت ہے رخصت نہیں ہے، جیسے کہ رمضان میں مریض کے لئے افطار کرنا عزیمت ہے رخصت نہیں ہے، حاصل یہ نکلا کہ رخصت کے وجوب کے ساتھ جمع ہونے کے سلسلے میں تین اقوال ہیں، ظاہر یہ ہے کہ وجوب اور استحباب دونوں اس کے ساتھ جمع تو ہو سکتے ہیں لیکن اس کی ذات میں داخل نہیں ہو سکتے'' (البحر المحیط۔ للزرکشی ۳۲۸/۱)۔

جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ حرمت کا حکم اٹھالینے میں رفع حرج اور تنگی کا سہولت سے بدلنا ہے، اس کے بعد اگر مضطر نے حرام چیز کا استعمال نہیں کیا اور وہ مر گیا تو گویا اس نے اس فریضہ کو ادا نہیں کیا جو جان بچانے کے سلسلے میں شرعاً اس پر عائد ہوتا تھا، لہٰذا وہ گنہ گار اور قابل مواخذہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ امام غزالی کو جزائے خیر دے کہ انہوں نے ''المستصفی'' میں اس مسئلہ میں وہ بات فرمائی جو سب سے زیادہ معتدل اور مناسب ہے، وہ فرماتے ہیں:

''اگر کوئی شخص کہے کہ رخصت کی ایک قسم وہ ہے جس کے چھوڑنے سے انسان گنہ گار قرار پاتا ہے، مثلاً: حالت اضطرار میں مردار کا نہ کھانا اور ہلاکت کے خوف کی حالت میں افطار نہ کرنا، اور دوسری قسم وہ ہے جس کے ترک سے گنہ گار قرار نہیں پاتا ہے، مثلاً: سفر میں روزہ افطار کرنا اور نماز میں قصر کرنا، اور مکرہ کا زبان سے کلمہ کفر کا ادا نہ کرنا، اور جسے خودکشی پر مجبور کیا جائے اس کا خودکشی سے باز رہنا، پس جس چیز پر عمل کرنا واجب ہے اسے رخصت کیوں کر کہا جاسکتا ہے؟ اور کیسے رخصت کی اقسام کے درمیان باہم فرق کیا جائے گا؟ تو ہم جواب میں کہیں گے کہ واجب ہونے کے باوجود اس کا رخصت نام رکھا جانا اس حیثیت سے ہے کہ اس میں سہولت ہے، کیونکہ انسان کو پیاس کی وجہ سے اپنی جان کو ہلاک کر لینے کا مکلف نہیں بنایا گیا ہے اور اسے اس کی اجازت دی گئی ہے کہ شراب کے ذریعہ اپنی جان بچائے، اور شراب پینے پر شریعت میں جو سزا مقرر ہے وہ معاف کر دی گئی ہے تو اس حیثیت سے کہ اس کے ارتکاب پر سزا ساقط کر دی گئی ہے اس میں کشادگی اور رخصت ہے اور اس کے ترک میں سزا واجب ہونے کی حیثیت سے عزیمت ہے (المستصفی۔ للغزالی ۹۹/۱، مطبوعہ بولاق ۱۳۲۲ھ)۔

دوسری تقسیم:

حقیقت اور مجاز کے لحاظ سے رخصت کی تقسیم:

حنفیہ نے رخصت کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱۔ رخصت حقیقی، ۲۔ رخصت مجازی۔

پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ذکر کی ہیں تو اس طرح سے رخصت کی چار قسمیں ہوتی ہیں۔

امام جلال الدین ابومحمد عمرو بن محمد بن عمرو خبازی حنفی اپنی کتاب ''المغنی فی اصول الفقہ'' میں فرماتے ہیں:

''رخصت کی چار قسمیں ہیں، دو قسمیں رخصت حقیقی کی ہیں، ان میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہے، اور دو قسمیں مجازی کی ہیں، جن میں سے ایک دوسرے سے زیادہ مکمل ہے، حقیقی کی دونوں قسموں میں سے مقدم قسم وہ ہے کہ حرمت اور سبب حرمت کے پائے جانے کے باوجود جس کے کرنے کی رخصت دی گئی ہو، جیسے ارتکاب جرم کے بعد مستحق سزا ہونے کے باوجود جرم کی سزا معاف کر دینا، مثلاً: مکرہ کے لئے کلمہ کفر کا اپنی زبان پر جاری کرنا اور اس کا رمضان میں روزہ توڑنا، اور غیر کے مال کو ضائع کرنا، احرام کی حالت میں خلاف احرام کسی عمل کا ارتکاب کرنا، مجبور کا اضطرار کی حالت میں دوسرے کا مال کھانا، اور جان کے خطرہ کی صورت میں امر بالمعروف کو ترک کرنا، اس قسم میں رخصت کی مشروعیت کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں مذکورہ افعال سے باز رہنے میں اپنے نفس کو صورۃً اور معنیً ہلاک کرنا لازم آتا ہے اور ان افعال کو کرنے میں شریعت، یا بندے کے حق کا ضیاع صورۃً ہوتا ہے معنیً نہیں۔ دوسری قسم اس کے برعکس ہے وہ یہ کہ جس میں سبب کے موجود ہونے کے باوجود رخصت ہو، اس کے حکم کی تاخیر کی حیثیت ایسی ہے جیسے دین کے مؤخر کرنے کی، مثلاً: مریض اور مسافر کے لئے رمضان میں افطار کرنا، ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے سبب کے کامل ہونے نے رخصت میں تردد ہونے کی وجہ سے عزیمت پر عمل کرنا یعنی روزہ رکھنا افضل ہے۔ تو عزیمت، یعنی روزہ رکھنے میں اس لحاظ سے رخصت کا مفہوم پایا جاتا ہے کہ اس میں مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے آسانی پیدا ہو جاتی ہے کہ عام مسلمانوں کے ساتھ مل کر عذر کے باوجود آسانی سے روزہ رکھا جا سکتا ہے، اور بعد میں قضاء کی صورت میں مسلمانوں کی موافقت نہ پائے جانے کی وجہ سے کچھ دشواری ہوگی۔ اور مجازی کی دونوں قسموں میں سے جو زیادہ کامل ہے اس کی مثال سابقہ شریعتوں کے سخت احکام کا اس امت پر واجب نہ کرنا، کیونکہ ان احکام کے وجوب کے اسباب اس امت میں نہیں پائے جاتے ہیں، لہذا رخصت کی اس قسم کو سہولت اور تخفیف کے پیش نظر منسوخ کئے جانے کی وجہ سے مجازاً رخصت کہا جاتا ہے، اور رخصت کی چوتھی قسم وہ احکام ہیں جو بندے سے ساقط ہو گئے ہوں، اس بنا پر کہ ان احکام کے اسباب ان بندوں کے حق میں احکام واجب کرنے والے نہیں رہے، حالانکہ فی الجملہ وہ اسباب موجب احکام ہیں، جیسے مکرہ اور مضطر سے شراب اور مردار کھانے کی حرمت کا ساقط ہو جانا، یہاں تک کہ ان کو کھائے بغیر صبر کرنا درست نہیں، کیونکہ قرآن میں اصل حکم (حرمت) سے استثناء کیا گیا ہے اور خرید و فروخت کی صورت میں سامان (مبیع) کا فروخت کرنے والے کے پاس موجود ہونا شرط ہے اور صحت معاملہ کے لئے ضروری ہے، حالانکہ یہی شرط عقد سلم کی صورت میں معاملہ سلم کو فاسد کر دیتی ہے'' (المغنی فی اصول الفقہ۔ للخبازی حنفی ر۸۷۔۸۹)۔

حنفیہ کے نزدیک یہ تقسیم رائج اور مشہور ہے، جو اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، چنانچہ امام حافظ الدین نسفیؒ متوفی ۷۱۰ھ نے اپنی کتاب ''المنار'' اور اس کی شرح ''کشف الاسرار'' میں ان چاروں اقسام کو ان کے حکم کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

''رخصت کی چار قسمیں ہیں، دو قسمیں حقیقت کی ہیں جن میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہے اور دو قسمیں مجاز کی ہیں جن میں سے ایک دوسرے سے زیادہ کامل ہے، حقیقت کی دو قسموں میں سے مقدم وہ حکم ہے جو سبب حرمت اور اس کے حکم کے پائے جانے کے باوجود مباح ہے، مثلاً: وہ شخص جسے کفریہ کلمہ کہنے پر مجبور کیا جائے اور وہ شخص جسے رمضان میں افطار پر اور احرام کی حالت میں ممنوعات احرام میں سے کسی کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے، اسی طرح مضطر کے لئے غیر کا مال کھانا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے، یہاں تک کہ اگر اس نے شریعت کی دی ہوئی رخصت پر عمل نہیں کیا اور عزیمت پر قائم رہا جس کی وجہ سے وہ قتل کر دیا گیا، تو شہید ہوگا''۔

دوسری قسم وہ احکام ہیں جو اسباب کے پائے جانے کے باوجود مباح ہیں، مگر ان اسباب کے احکام مؤخر کر دیئے گئے ہیں، مثلاً: مسافر جسے روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہے۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ سبب کے کامل ہونے اور رخصت میں تردد پائے جانے کی وجہ سے عزیمت پر عمل کرنا، یعنی روزہ رکھنا اولی ہے، تو اس صورت میں عزیمت کے اندر ایک حیثیت سے رخصت کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ الا یہ کہ روزہ مریض اور مسافر کو کمزور کر دے (تو ایسی صورت میں رخصت پر عمل کرتے

ہوئے افطار کرنا افضل ہوگا) اور مجاز کی دونوں قسموں میں سے جو زیادہ کامل ہے اس کے ذیل میں وہ سخت احکام آتے ہیں، جو پچھلی امتوں پر عائد کئے گئے تھے اور اس امت سے ساقط کردیئے گئے، اس قسم کے احکام پر مجازاً رخصت کا اطلاق ہوتا ہے، کیونکہ اب اصل حکم مشروع نہیں رہا۔ اور چوتھی قسم وہ احکام ہیں جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط کئے گئے ہوں، مثلاً: سفر میں نماز کا قصر کرنا۔

واضح رہے کہ چوتھی قسم (جو رخصت کی دونوں قسموں میں سے دوسری قسم ہے) وہ احکام ہیں جو عام انسانوں کے حق میں واجب ہونے کے باوجود بعض مخصوص انسان کے حق میں ان کے اسباب کے موجب احکام باقی نہ رہنے کی وجہ سے ساقط ہوگئے ہوں۔ تو اس لحاظ سے کہ وہ احکام ان انسانوں سے کلی طور پر ساقط ہوگئے وہ مجاز ہوئے، اور اس حیثیت سے کہ وہ احکام دوسرے کے حق میں فی الجملہ مشروع ہیں، رخصت کی حقیقت کے مشابہ ہیں، اس کی مثال حالت سفر میں قصر کرنا ہے کہ قصر کی صورت میں اصل فریضہ جو چار رکعت ہے ساقط ہوکر صرف دو رکعت باقی رہ جاتا ہے تو اس اعتبار سے حقیقۃً واجب ساقط کرنا ہوا، اور اس پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے، حتی کہ مسافر کے لئے ظہر کی نماز چار رکعت پڑھنا جائز نہیں، اور اگر اس نے چار رکعت پڑھ لی تو ایسا ہوا کہ گویا کسی شخص نے فجر کی نماز چار رکعت پڑھ لی، کیونکہ سبب اس کے حق میں صرف دو رکعتوں کو واجب کررہا ہے تو ایسی صورت میں اخیر کی دو رکعتیں نفل شمار ہوں گی (المغنی فی اصول الفقہ للخبازی حنفی ۸۷/۱-۸۹)۔

تمام حنفی علمائے اصول کا حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے رخصت کو چار قسموں میں تقسیم کرنے پر اتفاق ہے، نہ اس اصل تقسیم کے بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف ہے اور نہ اس کی اقسام کے بارے میں، ہاں بعض مثالوں میں قدرے اختلاف ضرور پایا جاتا ہے۔ احکام شرعیہ کے لحاظ سے رخصت کی کوئی تقسیم حنفیہ کے نزدیک نہیں پائی جاتی ہے، بلکہ وہ رخصت کے احکام کو اس تقسیم رباعی کے ضمن میں ذکر کرتے ہیں جو ان کے نزدیک معروف ومروج ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شافعی علمائے اصول اسی طرح حنابلہ اور مالکیہ نے پہلی تقسیم، یعنی احکام شرعیہ واجب، مستحب، مباح اور مکروہ ہونے کے لحاظ سے رخصت کی تقسیم کا خاص اہتمام کیا ہے، پھر ان میں سے بعض حضرات نے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ مثلاً: امام نووی نے "الاصول والضوابط" میں اور دوسرے بعض حضرات نے اس کی چار قسمیں بیان کی ہیں، مثلاً: جلال الدین نے اپنی "شرح جمع" میں اور بعض حضرات نے اس کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں، مثلاً: سیوطی نے "الاشباہ والنظائر" میں، اور اس تقسیم کے اقسام کی تعداد میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض لوگوں نے پورے تتبع اور استقصاء سے کام لیا ہے اور بعض لوگوں نے اتنی تتبع نہیں کی ہیں رخصت کی یہ تقسیم حنفیہ کے نزدیک بھی پائی جاتی ہے، لیکن مستقلاً نہیں، بلکہ مثالوں کے ضمن میں جو رخصت کی بحث میں پہلے گذر چکی ہیں، ان کے نزدیک بھی رخصت کے بعض افراد واجب ہیں، بعض مستحب ہیں، بعض مباح ہیں اور بعض خلاف اولی ہیں، جیسا کہ ان کی کتابوں کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے، لیکن مجھے حنفیہ کے نزدیک رخصت کی مثالوں کے ضمن میں مکروہ کی کوئی مثال نہیں ملی، اور جہاں تک حرام کا تعلق ہے تو ظاہر ہے کہ وہ کسی کے نزدیک رخصت کے اقسام میں داخل نہیں ہے، کیونکہ حرمت رخصت کے منافی ہے۔

رخصت کی تیسری تقسیم باعتبار کمال ونقصان:

کامل اور ناقص ہونے کے لحاظ سے جب ہم رخصت پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ بعض رخصتوں کا خاص حکم ہے اس لحاظ سے کہ جب شریعت اس مسئلے میں رخصت دیتی ہے اور اس کے چھوڑنے کو مباح قرار دیتی ہے تو دوسرے وقت میں اس کی قضاء لازم قرار نہیں دیتی، یعنی یہ شریعت کی جانب سے مکمل معاف ہے، مثلاً: شریعت پانی کے دستیاب نہ ہونے کی صورت میں وضو نہ کرنے کو مباح قرار دیتی ہے اور تیمم کا حکم دیتی ہے، تو تیمم کی صورت میں وضو کی فرضیت سرے سے ختم ہوجاتی ہے، اس کے برخلاف جب رمضان کے مہینہ میں مریض اور مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت دیتی ہے۔ اور افطار کو مباح قرار دیتی ہے، تو اس صورت میں روزوں کی فرضیت مکمل طور پر ختم نہیں ہوتی، بلکہ دوسرے دنوں میں قضاء کا وجوب باقی رہتا ہے تو وہ رخصت جس میں کوئی چیز ذمہ میں باقی نہیں رہتی وہ رخصت کاملہ ہے، اس کی مثال موزہ پر مسح کرنا اور تیمم کرنا ہے اور وہ رخصت جس کے ساتھ کوئی چیز ذمہ میں باقی رہتی ہے، مثلاً: سفر اور مرض کی حالت میں افطار کی رخصت، تو یہ رخصت ناقصہ ہے۔

امام بدر الدین محمد بن بہادر بن عبد اللہ شافعی زرکشی (متوفی ۷۹۴ھ) فرماتے ہیں:

"رخصت کی دو قسمیں ہیں، کامل اور ناقص، کامل وہ ہے جس کے ساتھ کوئی چیز لازم نہ ہو، مثلاً: موزہ پر مسح کرنا اور ناقص اس کے برعکس ہے، یہ بات مجھے "کتاب الام" میں امام شافعیؒ کے کلام سے اشارۃً سمجھ میں آئی، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "مسح" کامل رخصت ہے اور اس بنیاد پر پانی نہ پانے کی صورت میں تیمم کرنا

اس صورت میں جس میں قضا واجب نہیں ہوتی "رخصت کاملہ" ہے اور اس صورت میں جس میں قضا واجب ہوتی ہے "رخصت ناقصہ" ہے"۔

(کشف الاسرار علی المنار ۳۰۰ـ۳۰۵ـ المطبعۃ الکبری الامیریۃ بولاق ـ مصر)

چوتھی تقسیم: سبب رخصت کے اختیاری یا اضطراری ہونے کے اعتبار سے:

امام زرکشی کہتے ہیں کہ رخصت کا سبب کبھی اختیاری ہوتا ہے، مثلاً سفر اور کبھی اضطراری، مثلاً لقمہ کا حلق میں اٹک جانا، جس کی بنا پر شراب پینا جائز ہوجاتا ہے۔

رخصت کی پانچویں تقسیم:

رخصت کی ایک پانچویں تقسیم ہے جسے ابن نجیم نے "تخفیفات" سے تعبیر کیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"شریعت کی تخفیفات کی بہت سی اقسام ہیں جنہیں ہم شرعی رخصتوں کے احکام کہہ سکتے ہیں۔

اول: تخفیف اسقاط:...... مثلاً اعذار پائے جانے کی صورت میں عبادات کا ساقط کیا جانا۔

دوم: تخفیف تنقیص:...... مثلاً سفر میں قصر کرنا اس قول کی بنیاد پر کہ اتمام اصل ہے۔

سوم: تخفیف ابدال:...... مثلاً وضو اور غسل کی جگہ تیمم کرنا اور نماز میں بیٹھنے اور لیٹنے کے ذریعہ قیام کی ادائیگی، اسی طرح اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرنا اور روزہ کے بدلے فدیہ ادا کرنا۔

چہارم: تخفیف تقدیم:...... مثلاً عرفہ میں ظہر اور عصر کی نماز ایک ساتھ پڑھنا اور سال پورا ہونے سے قبل زکوۃ کی ادائیگی اور رمضان میں صدقۂ فطر کی ادائیگی۔

پنجم: تخفیف تاخیر:...... مثلاً مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نماز ایک ساتھ پڑھنا، مریض اور مسافر کے لئے رمضان کے روزہ کا مؤخر کیا جانا، اس شخص کے حق میں نماز کا اپنے وقت سے مؤخر کیا جانا جو کسی ڈوبنے والے وغیرہ کو نکالنے میں مشغول ہو۔

ششم: تخفیف ترخیص:...... مثلاً پتھر کے ذریعہ استنجا کرنے والے کا جسم پر باقی ماندہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھنا، اور اٹکے ہوئے لقمہ کو شراب کے ذریعہ اتارنا۔

ہفتم: تخفیف تغییر:...... مثلاً خوف کی وجہ سے نماز کے طریقے کو بدلنا" (البحر المحیط ـ للزرکشی ۳۳۱/۱، کویت)۔

تتبع رخص (رخصتوں کو تلاش کرنے) کا مسئلہ

تتبع رخص کی بحث شروع کرنے سے قبل یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس بحث میں رخصت اس رخصت کے معنی میں نہیں ہے جو اہل اصول کے نزدیک معروف ومشہور ہے اور جو عزیمت کی ضد ہے' کیوں کہ وہ رخصت جو اہل اصول کے نزدیک معروف ہے وہ کتاب وسنت سے ثابت ہے، اور اس میں اصولیین اور فقہاء کے درمیان اختلاف نہیں ہے، کیوں کہ وہ کتاب وسنت اور فقہاء اور اصولیین کی کتابوں میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے، بلکہ تتبع رخص کا مطلب یہ ہے کہ انسان ہر مسئلے میں فقہاء اور مجتہدین کے مذاہب اور اقوال میں سے اس قول کو اختیار کرے جو زیادہ آسان ہو، اور مشہور ائمہ کرام میں سے کسی ایک امام کے مذہب کا پابند نہ رہے اور اس اختیار وانتخاب کی بنیاد دلائل کی قوت، یا ورع، تقوی اور احتیاط پر نہ ہو، بلکہ فقہاء کے کسی قول اور رائے کے اختیار کرنے کی بنیاد محض تخفیف، یسر اور سہولت ہو۔

چنانچہ متقدمین اور متاخرین فقہاء کرام نے اپنی کتابوں میں اس مسئلہ کو موضوع بحث بنایا ہے، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اجتہادی امور اور مجتہد فیہ مسائل کے دلائل ایک دوسرے کے قریب ہیں اور ان میں ندرت نہیں ہے، لہذا کسی ایک امام کے قول پر عمل کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا ممنوع ہو، کیوں کہ مجتہدین میں سے کسی نے یہ دعوی نہیں کیا ہے کہ حق ان کے قول میں منحصر ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ ہر رائے میں غلطی اور صحت دونوں کا احتمال ہے، لیکن ہر مجتہد گمان کرتا ہے کہ وہ جس مسلک پر ہے اور جسے اس نے اپنے اجتہاد سے صحیح سمجھا ہے غالب گمان کے مطابق وہ حق ہے، لیکن اس میں غلطی کا بھی احتمال ہے، اور جو رائے ان کے مخالف ہے وہ غالب گمان کی رو سے غلط ہے، لیکن اس کے صحیح ہونے کا بھی احتمال ہے، لہذا اگر ایک مکلف نے زیادہ سہل اور آسان قول کو اختیار کیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، کیوں کہ اللہ تعالی نے حرج کو دور فرمایا ہے اور بندوں کی سہولت اور آسانی ملحوظ رکھی ہے۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تتبع رخص قطعاً ممنوع ہے، کیوں کہ اس کا محرک تشہی اور خواہش نفس کی پیروی ہے، ایسا انسان شریعت کی پیروی کرنا نہیں چاہتا بلکہ خواہشات پر چلنا چاہتا ہے، لہذا قطعاً اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ عام حالتوں میں ایسا کرنا جائز نہیں ہے، ہاں اگر ضرورت متقاضی ہو اور قوی عذر موجود ہو تو مبتلی بہ کے لیے ایسے قول کو اختیار کرنا جائز ہے جس میں یسر اور سہولت ہو۔

یہ اس مسئلہ میں فقہاء کرام کے اقوال کا اجمالی خلاصہ ہے، اب ہم اس مسئلہ میں فقہاء اور علمائے اصول کے اقوال ذکر کریں گے۔

حنفی فقیہ اور اصولی امام ابن ہمام التزام تقلید اور تتبع رخص پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''کسی معین مجتہد کی اتباع کو اس وجہ سے لازم قرار دیا گیا ہے کہ لوگوں کو تتبع رخص سے روکا جائے۔ ورنہ ایک عامی انسان ہر مسئلے میں اس مجتہد کے قول کو اختیار کرلے گا۔ جو اس کے حق میں آسان معلوم ہو، مجھے معلوم نہیں کہ عقلاً، یا نقلاً اس کی کوئی ممانعت ہے اور کسی انسان کا کسی ایسے مجتہد کے آسان قول پر عمل کرنا جس میں اجتہاد کی تمام مطلوبہ صلاحیتیں پائی جاتی ہوں میری واقفیت کی حد تک ممنوع نہیں ہے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی کو پسند کرتے تھے جو امت کے لیے آسان ہو'' (الاشباہ والنظائر۔ لابن نجیم حنفی مصری رص ۸۳، قاہرہ ۱۳۸۷ھ)۔

علامہ شوکانی تتبع رخص کے بارے میں فقہاء کے اقوال نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اگر مقلد ہر مذہب کے آسان قول کو اختیار کرے تو ابو اسحق مروزی کہتے ہیں کہ اسے فاسق قرار دیا جائے گا، ابن ابی ہریرہ کہتے ہیں کہ فاسق قرار نہیں دیا جائے گا، امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نبیذ کے مسئلہ میں اہل کوفہ (حنفیہ) کے قول پر اور سماع موتی کے مسئلے میں اہل مدینہ کے قول پر اور متعہ کے مسئلہ میں اہل مکہ کے قول پر عمل کرے تو وہ فاسق ہو جائے گا' اور حنابلہ کے قاضی نے خاص طور پر مجتہد کو فاسق قرار دیا جب کہ مجتہد کا اجتہاد رخصت تک نہ پہونچے اور عامی جو اس مسئلہ اور رخصت میں اس مجتہد کی اتباع کرلے، حالانکہ وہ اس مسئلہ میں تقلید کی وجہ سے اتباع نہیں کر رہا ہے (بلکہ تتبع رخص کی خاطر ایسا کر رہا ہے) تو چونکہ اس اتباع کی وجہ سے اس نے اپنے فریضہ تقلید میں کوتاہی کی اس لئے فاسق قرار پائے گا، ہاں اگر عامی تقلید کرتے ہوئے رخصت پر عمل کرے تو اسے فاسق نہیں قرار دیا جائے گا' کیوں کہ اس نے اس شخص کی تقلید کی جسے اجتہاد کا حق ہے، اور ابن عبدالسلام نے کہا کہ اس کے فعل کو دیکھا جائے گا' چنانچہ اگر اس نے ایسا کام کیا جس کا شریعت میں حرام ہونا مشہور ہے تو وہ گنہ گار ہوگا ورنہ نہیں۔'' (فتح القدیر لابن ہمام ۶/ ۳۶۰، ۳۶۱ مطبعہ میمنیہ مصر)۔

محمد امین حسینی حنفی جو امیر بادشاہ کے لقب سے مشہور ہیں ابن ہمام کی کتاب ''التحریر'' کی شرح ''تیسیر التحریر'' میں لکھتے ہیں:

اور اس سے (یعنی عامی شخص کے لیے اپنے پہلے مجتہد کے علاوہ دوسرے کی اتباع کے جواز اور اس مسئلہ میں تنگی نہ ہونے سے) یہ مسئلہ مستنبط کیا جاتا ہے کہ اس کے لیے مذاہب کی رخصتوں پر عمل کرنا جائز ہے، یعنی پیش آمدہ مسائل میں مختلف مذاہب میں سے ایسے قول کو اختیار کرنا جو اس کے لیے آسان ہو (اور اس میں کوئی شرعی مانع نہ ہو) کیونکہ انسان کو اس کا اختیار ہے کہ وہ اس مسلک کو اختیار کرے جو اس کے لئے آسان ہو بشرطیکہ اس مکلف کے لئے اس آسان مسلک کو اختیار کرنے کی گنجائش ہو، پھر گنجائش کی تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا: اور یہ ہے کہ اس نے اس آسان قول کے مخالف دوسرے قول پر اس مسئلے میں عمل نہ کیا ہو (اور آنحضور ﷺ جس میں امت کے لیے آسانی ہوتی اسے پسند کرتے تھے) صحیح بخاری کی روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اس میں'' عنھم '' کا لفظ آیا ہے اور ایک روایت میں "ما یخفف عنھم" کا لفظ ہے، اس سے بھی مراد امت ہی ہے اور اس مسئلے میں انہوں نے مختلف صحیح احادیث کا تذکرہ کیا ہے جو اسی معنی پر دلالت کرتی ہیں، اور علامہ ابن عبدالبر سے جو منقول ہے کہ عوامؒ کے لیے بالاتفاق تتبع رخص جائز نہیں ہے تو ابن عبدالبر سے اس کا صحیح طور پر منقول ہونا ہمیں تسلیم نہیں اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو دعوی اجماع کی صحت تسلیم نہیں ہے، اور کس طرح صحیح ہوسکتا ہے جب کہ رخصتوں کے تلاش کرنے والے کے فاسق قرار دیئے جانے کے سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں منقول ہیں، قاضی ابویعلی نے فاسق قرار دینے والی روایت کو تاویل نہ کرنے والے اور غیر مقلد پر محمول کیا ہے، اور ایک متاخر عالم، یعنی علامہ قرافی نے اپنے امام مقلد کے سوا کسی اور کی تقلید کے جواز کو اس قید کے ساتھ مقید کیا ہے، کہ غیر کی تقلید پر کوئی ایسی چیز مرتب نہ ہو جس کو وہ دونوں مجتہد ممنوع قرار دیتے ہیں، اور وہ اس طور پر کہ فعل ایسے طریقہ پر واقع ہو کہ دونوں مجتہد بیک وقت اس کے بطلان کا حکم لگائیں، کیونکہ اس صورت میں اس نے اسی مسئلہ میں دوسرے مجتہد کی تقلید کر کے پہلے مجتہد کی مخالفت کی، اور دوسرے مجتہد کی مخالفت کی اس چیز میں کہ ان کے نزدیک اس عمل کی صحت اس کے کرنے پر موقوف نہیں چنانچہ جو شخص وضو اور غسل میں اعضاء مغسولہ کے رگڑنے کی عدم فرضیت میں امام شافعیؒ کی تقلید کرے اور بلاشہوت عورت کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹنے کے سلسلے میں امام مالکؒ کی تقلید کرے اور نماز پڑھ لے تو وہ وضو دلک (رگڑنے) کے ساتھ ہو تو اس کی نماز امام مالکؒ کے نزدیک صحیح ہوگی، ورنہ امام مالک اور امام شافعی دونوں کے نزدیک نماز باطل ہوگی'' (ارشاد الفحول للشوکانی ۲۷۲، دار المعرفۃ بیروت)۔

پھر محمد امین حنفی امیر بادشاہ نے امام قرافی کی شرط سے بحث کی ہے، اور اس پر تنقید کی ہے، قرافی کے قول پر اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''مذکورہ صورت میں دونوں اماموں کے نزدیک نماز باطل ہونے کا قول تسلیم نہیں، کیوں کہ مثلاً: امام مالکؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ جو شخص عدم مہر میں امام شافعیؒ کی تقلید کرے اس کا نکاح باطل ہے، اسی طرح امام شافعیؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ جو شخص نکاح میں گواہوں کے نہ ہونے میں امام مالکؒ کی اتباع کرے اس کا نکاح باطل ہے، اور ان کی طرف سے یہ جواب دیا گیا کہ قرافی کی ذکر کردہ صورت، یعنی ایک آدمی کسی چیز میں واامام کی اتباع کرے، پھر کسی اور چیز میں دونوں کے خلاف کرے، بخلاف اس صورت کے جس کا اعتراض میں ذکر کیا گیا، کیوں کہ اس صورت میں ایک شخص نے ایک امام کی تقلید کی اور ان تمام چیزوں میں ان کے مسلک کی رعایت کی جن پر عمل کی صحت موقوف ہے، تو ان دونوں کے درمیان واضح فرق ہے، لہذا ایک صورت

پر صحت کا حکم لگانے سے دوسری صورت کی صحت لازم نہیں آتی''۔

پھر امیر بادشاہ مقلد کے اپنے امام کے علاوہ دوسرے امام کے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے سلسلے میں بعض علماء کے اقوال نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''امام علائی نے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے قول کو دو صورتوں میں ترجیح دی ہے''۔

۱۔ جب کہ دوسرے امام کا مذہب زیادہ احتیاط پر مبنی ہو۔

۲۔ دوسرے یہ کہ اپنے امام کے مخالف قول کی دلیل زیادہ قوی اور راجح نظر آئے، کیونکہ مکلف شرعاً اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع پر مامور ہے۔ یہ امام احمد اور امام قدوری سے منقول قول کے موافق ہے، اسی کو علماء کی ایک جماعت نے اختیار کیا ہے جن میں ابن صلاح اور ابن ہمدان بھی ہیں'' (تیسیر التحریر لأمیر بادشاہ ۴/۲۵۵)۔

امام شاطبی کسی حال میں بھی تتبع رخص مذاہب کو مباح قرار نہیں دیتے، اور اس سے سختی کے ساتھ روکتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

''اور بعض مت اُخرین ان لوگوں پر جو تتبع رخص مذاہب سے روکتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ کسی مسلک کی طرف صرف مکمل طور پر منتقل ہونا جائز ہے، اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں: اگر مانع کی مراد ان چار امور کے ماسوا ہو جس میں قضاء قاضی ٹوٹ جاتا ہے تب تو تسلیم ہے، اور اگر مانع کی مراد وہ چیزیں ہیں جن میں مکلف کے لیے توسع ہے تو تسلیم نہیں ہے، اگر اس کے خلاف نہ ہو، بلکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ''بعثت بالحنیفیة السمحة'' (میں سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا ہوں) اس کے جواز کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ یہ بندوں پر ایک قسم کی مہربانی ہے اور شریعت بندوں کو مشقت میں ڈالنے کے لیے نہیں آئی ہے، بلکہ اس کا مقصد مصالح ہے اور ماقبل کی بحث سے قاری پر واضح ہے کہ اس کلام کی حیثیت کیا ہے، کیونکہ حنیفیہ سمحہ،، میں جس توسع کا ذکر ہے وہ اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ جو اپنے اصول پر جاری ہے، اور تتبع رخص وتشہی کی بنیاد پر ائمہ کے اقوال کو اختیار کرنا اپنے اصول کے مطابق نہیں ہے، چنانچہ انہوں نے جو کچھ کہا وہ محض دعوی ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں: تتبع رخص میں خواہشات نفسانی کی طرف میلان ہے، اور شریعت خواہشات کی اتباع سے روکتی ہے، لہذا یہ متفق علیہ اصول سے متصادم ہے اور اللہ تعالی کے درج ذیل قول سے بھی متصادم ہے:

''فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ'' (نساء: ۵۹)۔

(پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے لگو تو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر لیا کرو)۔

اور یہ اختلافی مسئلہ بھی محل نزاع ہے، لہذا اسے خواہشات نفس کی طرف لوٹانا صحیح نہ ہوگا، بلکہ اسے شریعت کی طرف لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور وہ دونوں اقوال میں سے راجح کو بیان کرنا ہے، جس کی اتباع واجب ہے، نہ کہ اس قول کی اتباع جو اس کی خواہش کے موافق ہو۔

اور بسا اوقات بعض لوگوں نے ایسی جگہوں میں اس کی اجازت دی جس میں ضرورت تقاضا کرتی ہو اور حاجت مجبور کرتی ہو ''الضرورات تبیح المحظورات'' کے فقہی اصول کے پیش نظر تو ایسے مواقع پر مکلف ایسے پہلو کو اختیار کرے گا جو غرض کے موافق ہو، یہاں تک کہ اگر مسئلہ کی نوعیت ایسی ہو کہ اس میں کوئی ضرورت داعی نہ ہو اور قول مرجوح اور اپنے مسلک سے باہر کے قول کو اختیار کرنے کی حاجت نہ ہو تو اس میں اپنے مسلک، یا راجح مسلک والے قول کو اختیار کیا جائے گا تو یہ بھی سابق طرز ہی کے قبیل سے ہے، کیوں کہ اس کا خلاصہ خواہش کے موافق کو اختیار کرنا ہے، اور ضرورت کے مواقع شریعت سے معلوم ہیں، تو اگر یہ مسئلہ ان مواقع ضرورت میں سے ہوگا، تو صاحب مسلک امام نے اسے صاحب شرع سے لے کر ضرور بیان کیا ہوگا، پھر تو اس سے دوسرے مسلک کی طرف منتقل ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر وہ مسئلہ ان مواقع ضرورت میں سے نہیں ہے تو کسی سمجھنے والے کا ایسا سمجھنا کہ وہ اس قبیل سے ہے، صریح غلطی ہے اور نا قابل قبول دعوی ہے'' (الموافقات فی اصول الشریعة للشاطبی ۴/۱۴۵)۔

پس فقہاء اور علمائے اصول کے اقوال کی تلاش وتفحص کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں ان کے تین نقطہائے نظر ہیں:

اوّل: یہ کہ تتبع رخص مطلقاً ممنوع ہے، خواہ یہ تشہی اور تخفیف کی غرض سے ہو، یا اعذار و امراض کی وجہ سے ہو۔

دوم: تتبع رخص مطلقاً جائز ہے، اس کے لیے کوئی قید اور شرط نہیں ہے۔

سوم: عام حالات میں تتبع رخص ممنوع ہے اور خاص حالات مثلاً: ضرورت، یا مرض، یا کسی عذر کی وجہ سے جائز ہے۔

عام فقہاء کے درمیان جو مذہب مشہور ہے وہ تتبع رخص کا جائز نہ ہونا ہے، حتی کہ بعض حضرات نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تتبع رخص کا محرک تشہی اور اتباع ہوی ہے، جسے کتاب وسنت نے صراحۃ حرام قرار دیا ہے، اور فقہاء کا بھی اس کی حرمت پر اتفاق ہے، اس کے علاوہ اگر ہم تتبع رخص کو مباح قرار دیں تو تکلیف ہی باقی نہیں رہے گی، حالانکہ شریعت نے انسان کو ایسے احکام کا مکلف بنایا ہے جو اس کے نفس پر گراں ہوں۔

امام شاطبی ''الموافقات فی اصول الشریعۃ'' میں لکھتے ہیں:

''تتبع رخص خواہشات نفسانی کی طرف مائل ہونا ہے، اور شریعت اتباع ہوی سے روکتی ہے، لہذا یہ اس متفق علیہ اصول کے خلاف ہے''۔

تتبع رخص کو مطلقاً مباح قرار دینے کا دوسرا نقصان یہ ہوگا کہ دین لوگوں کے ہاتھوں کھلونا ہو جائے گا، اور اگر یہ مرض اسلامی معاشرے میں عام ہو جائے تو فسق و فجور اور لاقانونیت عام ہو جائے گی اور شریعت کے مصالح بلکہ اس کے بنیادی مقاصد معطل ہو کر رہ جائیں گے۔

فقہاء اور اہل اصول کی ایک جماعت تتبع رخص کو مطلقاً جائز قرار دیتی ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ تتبع رخص شریعت میں محض آسانی اور سہولت طلب کرنے کا نام ہے، اور کتاب وسنت آسانی اور سہولت طلب کرنے کے دلائل سے پر ہیں، اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ انسان ایک مسئلے میں ایک مجتہد کی تقلید کرے اور دوسرے مسئلے میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرے، اور یسر و سہولت طلب کرنے کے دلائل بے شمار ہیں، اصولی فقیہ علامہ ابن ہمام اس نظریہ کے سب سے بڑے وکیل ہیں، انہوں نے اپنی کتاب ''فتح القدیر'' میں تتبع رخص کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے، اور انہوں نے اپنی دوسری کتاب ''التحریر'' میں اس اباحت کو اس شرط کے ساتھ مقید کیا ہے کہ اس نے اس مسئلہ میں جس میں وہ تخفیف چاہتا ہے دوسرے امام کے قول پر عمل نہ کیا ہو۔

قول راجح:

اس مسئلہ میں جس قول کی طرف میرا رجحان ہے اس میں قدرے تفصیل ہے، اور وہ یہ کہ تتبع رخص عام حالات میں تشہی، لہو و لعب اور خواہشات کی پیروی کی بنیاد پر ناجائز ہے، ہاں اگر کسی خاص مسئلہ میں عذر، یا مرض کی ضرورت کی بنیاد پر ہو تو مخصوص شرائط کے ساتھ جائز ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت نے جہاں خواہشات کی اتباع اور لہو و لعب سے روکا ہے وہیں دوسری طرف احکام میں یسر و سہولت کے پہلو کی رعایت کی ہے، اور دین میں اللہ تعالی نے کوئی تنگی نہیں رکھی ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سیدھے اور آسان دین کے ساتھ بھیجا گیا ہے، لہذا اس مسئلے میں ان دونوں پہلوؤں کی رعایت ضروری ہے، اور میری سمجھ میں یہ آ رہا ہے (واللہ اعلم) کہ وہ تتبع رخص جو ممنوع ہے اور جس کے ممنوع ہونے پر بعض حضرات نے اجماع کا دعوی کیا ہے وہ یہ ہے کہ انسان ہر مسلک میں سے اس قول کو اختیار کرے جو اس کے لیے آسان ہو اور یہ کسی واقعی عذر اور ضرورت کے پیش نظر نہ ہو، بلکہ محض خواہش نفس کی پیروی میں ہو، کیوں کہ اگر اس کا دروازہ کھول دیا جائے تو یہ شریعت کے احکام سے آزادی حاصل کرنے کا ذریعہ بن جائے گا، اور دین کھلونا اور مذاق بن کر رہ جائے گا، تتبع رخص کی اس قسم میں یہ صورت داخل ہے کہ انسان تشہی اور لہو و لعب کی غرض سے مختلف مسائل میں مختلف فقہاء کے اقوال اختیار کرے، مثلاً: ایک شخص نے کسی عورت کے ساتھ بدکاری کا ارادہ کیا، لیکن اسے اندیشہ ہوا کہ اس جرم کی بنیاد پر اس پر حد زنا قائم کی جائے گی، اس لیے اس نے ولی اور گواہ کے بغیر اس عورت سے شادی کر لی اور اس نے بالغہ عورت کے نکاح کی صحت کے سلسلے میں امام ابوحنیفہؒ کے قول کو اختیار کر لیا جو بالغہ کے نکاح کے لیے ولی کی اجازت ضروری قرار نہیں دیتے اور گواہ کے بغیر نکاح صحیح ہونے کے سلسلہ میں امام مالکؒ کا قول اختیار کر لیا، اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ تتبع رخص کی یہ صورت شریعت کے ساتھ کھیل اور مذاق ہے، جسے کوئی فقیہ تو کیا کوئی صاحب عقل انسان بھی گوارہ نہیں کر سکتا، اور فقہاء عقل و دانش کے لحاظ سے تمام لوگوں سے فائق اور شریعت کے مقاصد سے سب سے زیادہ واقف ہیں، وہ بھلا اس کی اجازت کیوں کر دے سکتے ہیں، اور جہاں تک خاص حالات میں رخص مذاہب سے استفادہ کی بات ہے، مثلاً: زوج مفقود الخبر کے مسئلہ میں، اور بعض دوسرے مسائل میں فقہاء حنفیہ نے

امام مالکؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، اسی طرح فقہاء شافعیہ نے فقہ مالکی اور فقہ حنفی کے بعض اقوال کو اختیار کیا ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیوں کہ اگر ہم ایک مجتہد کے قول پر عمل کو ضروری قرار دیں تو عصر حاضر کے مشکل اور پیچیدہ مسائل کو حل کرنا ممکن نہ ہوگا، بالخصوص نئے تجارتی معاملات میں، اور نہ یہ بات کسی طرح مناسب ہوگی کہ ہر مکلف کو اس کی رخصت دی جائے کہ وہ اپنی زندگی کے مسائل میں اپنی خواہش کے مطابق جس قول کو چاہے اختیار کرے، یہاں تک کہ وہ ایک دن کسی مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرے، اگر اس سے اس کی غرض پوری ہوتی نظر آئے، اور پھر کل بعینہ اسی مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا قول اختیار کرلے، کیوں کہ دوسرے دن امام شافعیؒ کے قول پر عمل کرنے سے اس کا مقصد پورا نہیں ہورہا ہے، اور یہ بات مخفی نہیں کہ اتباع شریعت میں تکلیف ہوتی ہے اور مشقتوں کو برداشت کرنا پڑتا ہے، لہذا شریعت کا کوئی حکم مشقت سے بالکلیہ خالی نہیں ہوسکتا، بلکہ ہر حکم شرعی میں کچھ نہ کچھ مشقت ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ اللہ تعالی کسی نفس کو اس کی طاقت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا۔ پس حرج، مشقت اور تنگی کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں۔

مسئلہ کی نزاکت کے پیش نظر یہ ضروری ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں ائمہ کے اقوال میں آسان قول کو اختیار کرنے کے سلسلے میں کوئی ضابطہ مقرر کردیا جائے، تاکہ تباہ کن اباحت پسندی اور دین سے متنفر کرنے والی تنگی دونوں کا سد باب ہوسکے اس سلسلہ میں درج ذیل اصول کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

۱۔ "الأمر إذا ضاق اتسع" مشہور فقہی قاعدہ ہے، اس کی رو سے جب کسی مسئلہ میں تنگی پیدا ہوگی تو شریعت اس تنگی کو دور کرکے وسعت پیدا کرے گی، تو جب کسی مبتلی بہ کو کسی امر میں ایسی تنگی، حرج اور دشواری پیش آئے، جسے وہ برداشت نہیں کرسکتا تو ایسی صورت میں اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ کسی دوسرے امام کے قول کو اختیار کرے جس میں دفع حرج و مشقت ہو۔

۲۔ لیکن اس صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ ان ارباب علم وذکر اور اصحاب فتوی سے رجوع کرے جو دین کا گہرا علم رکھتے ہوں، اور ورع وتقوی کی صفت سے متصف ہونے کی وجہ سے دین کی اساس اور بنیاد سمجھے جاتے ہوں، تاکہ وہ خواہش نفس اور شیطان کے مکروفریب کا شکار نہ ہو، کیوں کہ ایک عامی انسان بسااوقات ضرورت اور اتباع ہوی کے درمیان فرق نہیں کرسکتا ہے۔

۳۔ اس پر لازم ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب سے تجاوز نہ کرے جو صدیوں سے مدون اور منقح صورت میں ہمارے پاس موجود ہیں، اور جن پر زمانہ قدیم سے عمل ہوتا چلا آرہا ہے، کیوں کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے مذاہب جو فقہی کتابوں کے ذخیروں میں منقول ومذکور ہیں وہ عام طور پر ثقہ راویوں کی روایت سے مروی نہیں ہیں، اور ثقہ علماء وفقہاء کی زبانی ہر دور میں تواتر کے ساتھ نقل نہیں ہوئے ہیں، اسی طرح وہ شرائط اور قیود بھی ہمیں معلوم نہیں ہیں جو ان کے نزدیک معتبر رہی ہوں گی۔

۴۔ لیکن اگر مسئلہ عموم بلوی کی وجہ سے اجتماعی ہوگیا ہو، یا ایسا مسئلہ ہو جو حالات اور زمانہ کی تبدیلی، یا نئے عرف کی وجہ سے پیدا ہوا ہو، خاص طور پر لوگوں کے معاملات، مثلاً: تجارت، صنعت وحرفت اور تجار، صنعت کار اور اہل پیشہ کی عادات سے متعلق ہو، خصوصاً بین الاقوامی معاملات میں، تو ایسی صورت میں علماء راسخین اور اصحاب تقوی فقہائے کرام پر لازم ہے کہ وہ ان مشکلات اور پیچیدہ مسائل کا حل شریعت کے مقاصد اور قواعد کلیہ کی روشنی میں نئے حالات کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ تلاش کریں اور ان کے لئے ائمہ ہدی میں سے کسی ایک کے قول سے دوسرے کے قول کی طرف درج ذیل شرطوں کے ساتھ عدول کرنا جائز ہے:

(۱) دوسرا قول شاذ نہ ہو۔

(۲) نص سے ٹکراتا نہ ہو۔

مسئلہ تلفیق اور اس کا حکم

تلفیق کے لغوی اور اصطلاحی معنی:

تلفیق "لفقت الثوب، ألفقه لفقًا" سے ماخوذ ہے، یعنی کپڑے کے ایک کنارہ کو دوسرے کنارہ کے ساتھ ملا کر سی دینا اور "لفق الشقتين يلفقهما لفقًا ولفقهما" یعنی ایک کنارہ کو دوسرے کنارہ کے ساتھ ملا کر سی دینا، (لسان العرب، ابن منظور ۴۰۵۶/۵)، اور تلفیق لفق کا مصدر ہے، یعنی ایک حصہ کو دوسرے حصہ کے ساتھ ملانا (معجم لغۃ الفقہاء، محمد رواس وحامد صادق، ر ۱۴۴)، فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح میں تلفیق کا کیا مفہوم ہے؟ رواس قلعجی کہتے ہیں:

کسی مسئلہ میں اس طرح عمل کرنا کہ مختلف مذاہب کو جمع کرنا لازم آئے اور کسی مسلک کی بنیاد پر بھی وہ عمل صحیح قرار نہ پائے (معجم لغۃ الفقہاء، ص ۱۴۴)۔

گویا تلفیق ایسی صورت پر عمل کرنا ہے جس کا کوئی بھی مجتہد قائل نہ ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں دو یا دو سے زیادہ اقوال کو اس طرح ملایا جائے کہ اس سے ایک ایسی مرکب حقیقت وجود میں آئے جس کا کوئی بھی مجتہد قائل نہ ہو، مثلاً: ایک شخص نے وضو کیا اور وضو میں امام شافعیؒ کی اتباع کرتے ہوئے اپنے سر کے کچھ بالوں پر مسح کر لیا اور وضو کے بعد امام ابوحنیفہؒ کی اتباع کرتے ہوئے کسی اجنبی عورت کو چھو دیا تو اس صورت میں اس کا وضو ایک ایسی مرکب حقیقت ہے جس کا دونوں اماموں میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے (عمدۃ التحقیق فی التقلید والتلفیق، ص ۹۱-۹۲)۔

تلفیق کا حکم:

درحقیقت یہ اہم مسئلہ ہے جو علمائے مت اُخرین کے درمیان موضوع بحث بنا رہا ہے، اس کا تعلق مسئلہ تقلید اور اس کے جواز وعدم جواز، نیز کسی متعین مذہب کے لازم ہونے اور نہ ہونے کے مسئلہ سے ہے، تو جن حضرات نے تقلید کو جائز اور کسی متعین مذہب کی پیروی کو لازم قرار دیا ہے، ان کے نزدیک تلفیق ممنوع ہے، اور جن لوگوں نے کسی خاص مسلک کے التزام کو ضروری قرار نہیں دیا ہے وہ تلفیق کے جواز کے قائل ہیں، اسی بنا پر فقہاء کے درمیان اس کے حکم کے بارے میں اختلاف ہے، اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تلفیق ناجائز ہے، کیوں کہ تلفیق کے ساتھ تقلید صحیح نہیں ہے، اور فقہاء کی ایک جماعت علی الاطلاق تلفیق کے جواز کی قائل ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے اندر اس بارے میں کوئی ممانعت نہیں آئی ہے، اور بعض فقہاء نے اس سلسلہ میں ایک تیسرے قول کو اختیار کیا ہے، وہ یہ کہ تلفیق اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ اس تتبع رخص تک نہ پہنچادے جو فسق وفجور اور اباحت پسندی کا سبب ہو، اور جن حضرات نے اس کی مشروط اجازت دی ہے انھوں نے اس کے مختلف شرائط ذکر کئے ہیں۔

صاحب "درمختار" لکھتے ہیں:

"تلفیق شدہ حکم اجماع کی بنیاد پر باطل ہے، اور عمل کے بعد تقلید سے رجوع کرنا بھی بالاتفاق باطل ہے اور یہ پسندیدہ مذہب ہے، اور اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرے تو اس کا فیصلہ سرے سے نافذ نہ ہوگا، جیسا کہ "قنیۃ" میں مذکور ہے (درمختار مع ردالمحتار ۷۵/۱)۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک باوضو شخص کے بدن سے خون بہہ پڑا اور اس نے کسی عورت کو چھو دیا، پھر نماز پڑھی تو اب اس نماز کو درست قرار دینا شافعی اور حنفی مذہب سے مرکب ہے اور تلفیق باطل ہے، لہٰذا نماز بھی صحیح نہیں ہوگی" (ردالمحتار ۷۵/۱)۔

علامہ ابن عابدینؒ "حاشیہ ردالمحتار" میں لکھتے ہیں:

"قوله وأنه الرجوع عن التقليد" محقق ابن ہمام نے اپنی کتاب "التحریر" میں اس کی تصریح کی ہے کہ آمدی اور ابن حاجب کے "اصول" اور "جمع الجوامع" میں ایسا ہی ہے اور جیسا کہ ابن حجر اور رملی نے منہاج کی شرح میں اور ابن القاسم نے اپنے حاشیہ میں لکھا ہے، اور اس کی رو سے یہ اس صورت پر محمول

ہوگا، جب کہ فعل سابق کا کوئی ایسا اثر باقی رہے جو تلفیق عمل کی اس صورت تک پہونچا دے جس کا دونوں مذہب میں سے کوئی قائل نہ ہو، مثلاً: ایک ہی نماز میں سر کے بعض حصہ میں مسح کرنے میں امام شافعی کی تقلید کرنا اور کتے کے پاک ہونے میں امام مالکؒ کی تقلید کرنا، اسی طرح اگر کسی مکرہ شخص نے مجبوراً اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور مذہب حنفی کی بنیاد پر اس کی بیوی کی جدائی کا فتوی دیا گیا، پھر اس نے مذہب حنفی کی رو سے اپنی مطلقہ کی بہن سے نکاح کرلیا، پھر کسی شافعی نے اسے طلاق کے عدم وقوع کا فتوی دیا تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ مذہب شافعی کی پیروی کرتے ہوئے پہلی بیوی سے وطی کرے، اور مذہب حنفی کی پیروی کرتے ہوئے دوسری بیوی سے وطی کرے، اسے بعینہ اسی واقعہ میں تقلید کے ممنوع ہونے پر محمول کیا جائے گا، نہ کہ اس جیسے دوسرے مسائل میں، جیسا کہ امام سبکی نے اس کی تصریح کی ہے اور ایک جماعت نے اس سلسلہ میں ان کی اتباع کی ہے، لیکن بایں ہمہ اتفاق کا دعوی محل نظر ہے، کیوں کہ اس سلسلہ میں اختلاف منقول ہے، تو حاصل وہی ہوا جس کا میں نے پہلے تذکرہ کیا، یعنی یہ کہ انسان پر کسی متعین مذہب کی اتباع لازم نہیں ہے، اور یہ کہ ایک انسان نے اپنے مذہب کی پیروی کرتے ہوئے جو عمل کیا ہے اس کے مخالف قول پر عمل کرنا کچھ شرائط کے ساتھ جائز ہے، اور ایسے دو حادثوں میں جن میں سے ایک کا دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہے، دو متضاد قول پر عمل کرسکتا ہے اور دوسرے امام کی تقلید کرنے کی صورت میں اس نے جو عمل کیا ہے بعینہ اسے باطل کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے" (ردالمحتار ۱/۷۵)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی مسلک پر عمل کر لینے کے بعد تقلید سے رجوع کے باطل ہونے کا قول متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ اس میں اختلاف ہے اور کسی معین مذہب کا التزام ضروری نہیں، امام زرکشی اس مسئلے میں علماء کے مذاہب نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کیا ہر مسئلے میں عوام کے لئے کسی متعین مذہب کا التزام ضروری ہے؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔ کیا ہراسی کہتے ہیں کہ ضروری ہے، اور ابن برہان کہتے ہیں کہ ضروری نہیں ہے، امام نووی نے اوائل قضا میں اسی قول کو ترجیح دیا ہے، اور یہی صحیح ہے، کیوں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین نے کسی معین مجتہد کی تقلید نہ کرنے والوں پر نکیر نہیں فرمائی۔ امام مالکؒ کے زمانہ کے بعض خلفاء نے ارادہ کیا تھا کہ تمام دنیا کے لوگوں کو امام مالکؒ کے مذہب پر جمع کردیں، تو امام مالکؒ نے انھیں اس سے روکا اور اس بات سے استدلال کیا کہ اللہ تعالی نے علماء کو مختلف ممالک میں پھیلا کر علم کو دنیا کے شہروں میں پھیلا دیا تو لوگوں پر کسی ایک کی پابندی کیوں لازم کی جائے، اور دوسرے اہل علم کی اتباع سے کیوں روکا جائے، بعض حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ امام احمد کا یہی مذہب ہے، کیوں کہ انھوں نے اپنے بعض اصحاب سے کہا تھا کہ تم لوگوں کو اپنے مذہب کا پابند نہ بناؤ، کیوں کہ اس سے وہ تنگی میں پڑ جائیں گے، انہیں چھوڑ دو کہ وہ اہل علم کے مذاہب سے رخصت حاصل کریں، اور مذاہب اربعہ کے ظہور سے قبل اسلاف جس کی چاہتے تھے پیروی کرتے تھے، نیز نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں کہ "اللہ تعالی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتوں پر عمل کیا جائے، جیسا کہ وہ عزیمتوں پر عمل کرنے کو پسند کرتا ہے" ابن منیر درمیانی راہ اختیار کرتے ہوئے کہتے ہیں: دلائل شرعیہ ائمہ اربعہ کے بعد مذہب معین کی اتباع کے لازم قرار دیے جانے کا تقاضا کرتے ہیں، ان سے قبل اس کا التزام ضروری نہیں تھا، فرق کی وجہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ سے پہلے فقہاء کے مذاہب مدون نہیں تھے، اسی طرح نئے واقعات وحوادث کی کثرت بھی نہیں تھی" (البحر المحیط للزرکشی ۱/۳۱۹)۔

اس کے بعد امام زرکشی کہتے ہیں:

"اگر کوئی شخص کسی معین مذہب کو اختیار کرلے، مثلاً: امام مالکؒ، یا امام شافعیؒ کے مذہب کو اور اجمالی طور پر اس کے راجح ہونے کا اعتقاد رکھے تو کیا اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ بعض مسائل میں اپنے امام کی خلاف ورزی کرے، اور کسی دوسرے مجتہد کے قول کو اختیار کرے؟ اس سلسلے میں چند اقوال ہیں:

۱۔ پہلا قول: یہ ہے کہ ایسا کرنا ممنوع ہے، حلبی نے "اعجاز" میں اسی قول کو اختیار کیا ہے، کیوں کہ ہر امام کا قول ایک ایک واقعہ میں مستقل ہے، لہذا دوسرے قول کی طرف منتقل ہونے کی بجز تشہی کے کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں سہولت کی اتباع اور دین کے ساتھ کھیل ہے۔

۲۔ دوسرا قول: یہ ہے کہ یہ جائز ہے اور رافعی میں اسی کو اصح کہا گیا ہے، کیوں کہ صحابہ کرام نے عوام کے لیے کسی معین مجتہد کی تقلید کو لازم قرار نہیں دیا ہے، کیوں کہ تقلید کا جو سبب ہے، یعنی امام مقلد کا اجتہاد کی اہلیت سے متصف اور قابل تقلید ہونا، یہ اس کے اقوال کے اعتبار سے عام ہے، اور مقلد کی عدم اہلیت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس جواب کو عام رکھا جائے (کہ اہل علم میں سے جس سے چاہے رجوع کرے اور فتوی پوچھے) اور کسی ایک مجتہد کے اجتہاد کی پیروی کو واجب قرار دینا اسلاف کے طریقہ کے خلاف ہے" (البحر المحیط للزرکشی ۶/۳۲۰)۔

امام زرکشی اس قول کو ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ دوسرے مجتہد کے مسلک کی طرف منتقل ہونا دو صورتوں میں راجح ہے۔ پہلی صورت یہ ہے کہ دوسرے مذہب میں شدت ہو، اس صورت میں اس مسلک کی طرف منتقل ہونا احتیاط اور ورع وتقوی پر مبنی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ یہ دیکھے کہ اس کے مذہب کے

مخالف قول کی دلیل صحیح ہے، اور اپنے امام کے مذہب میں اس سے قوی دلیل، یا اس کے مخالف راجح دلیل نہ پائے ان دونوں صورتوں میں دوسرے امام کی تقلید سے روکنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس کے بعد کہتے ہیں:

"واضح رہے کہ جہاں ہم نے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کو جائز کہا ہے تو اس کی شرط یہ ہے کہ اسے اس قول کے راجح ہونے کا اعتقاد ہو جس کی وہ اس مسئلہ میں تقلید کررہا ہے" اور اس بنیاد پر عوام کے لیے مطلقاً اجازت نہ ہوگی، کیوں کہ ایک عام آدمی اسے معلوم نہیں کرسکتا ہے"۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ وہ شخص اس عام آدمی کی طرح ہے جس نے کسی متعین مذہب کا التزام نہ کیا ہو، تو جن مسائل میں وہ اپنے امام کے مذہب پر عمل کرچکا ہو، ان میں دوسرے امام کی تقلید کرنا جائز نہیں، اور جن مسائل میں اپنے امام کے قول پر عمل نہ کیا ہو، ان میں دوسرے امام کی تقلید کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے۔

چوتھا قول: یہ ہے کہ واقعات کے پیش آنے سے پہلے کسی متعین مذہب کی پیروی ضروری نہیں ہے، اور اگر کوئی واقعہ پیش آیا اور اس میں کسی امام کی اتباع کی تو اس کے لیے ضروری ہوگا کہ اس کے حق میں پیش آنے والے دیگر واقعات میں بھی اسی امام کی اتباع کرے، اسی رائے کو امام الحرمین نے اختیار کیا ہے۔

پانچواں قول: یہ ہے کہ اگر اس شخص کو غالب گمان ہو کہ بعض مسائل میں اس کے امام کے قول سے دوسرے امام کا قول زیادہ قوی ہے تو اس کے لیے ان مسائل میں دوسرے امام کی تقلید کرنا جائز ہے، اس کے قائل امام قدوری حنفی ہیں۔

چھٹا قول: اسے ابن عبدالسلام نے "القواعد" میں اختیار کیا ہے، اس میں تفصیل یہ ہے کہ جس مذہب سے منتقل ہونا چاہتا ہے اس سے منتقل ہونے کی وجہ سے پہلے مذہب کا حکم ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ اگر پہلی صورت ہے تو اس کے لیے ایسے حکم کی طرف منتقل ہونا جائز نہیں جس سے حکم اول کا نقض لازم آئے، کیوں کہ ایسا کرنا باطل ہے، اگر دونوں مذہب کے مآخذ قریب قریب ہوں تو تقلید اور انتقال دونوں جائز ہے، کیوں کہ مذاہب اربعہ کے ظہور سے قبل صحابہ کے دور میں لوگ ایسا ہی کرتے تھے، اور یہ ثابت نہیں کہ اس پر کسی ایسے شخص نے نکیر کی ہے جس کا انکار شرعاً معتبر ہے۔

ساتواں قول: جسے ابن دقیق العید نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ چند شرائط کے ساتھ اس کی اجازت ہے۔ پہلی شرط: یہ ہے کہ دوسرے قول پر عمل کرنے کے نتیجہ میں کوئی ایسی صورت لازم نہ آئے کہ جس کے باطل ہونے پر دونوں مجتہد کا اجماع ہو۔ دوسری شرط: یہ ہے کہ جس مسئلہ میں اپنے امام کی تقلید کی ہے اس کی نوعیت ایسی نہ ہو کہ دوسرے قول پر عمل کرنے سے اس کا نقض لازم آئے۔ تیسری شرط: یہ ہے کہ دوسرے کی تقلید پر اسے شرح صدر ہو (البحر المحیط ۶/۳۲۱)۔

کسی متعین مذہب کے التزام اور کسی متعین امام کے مذہب سے دوسرے امام کے مذہب کی طرف عدول کرنے کے مسئلہ میں علماء کے یہ نظریات ہیں۔ اس مسئلہ میں علماء کے جو اقوال ذکر کئے گئے ہیں ان سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ درحقیقت کسی متعین امام کی تقلید کا التزام ضروری نہیں ہے، لیکن علماء نے عدول مذہب سے "سدذریعہ" کے طور پر روکا ہے، کیوں کہ آزاد طبیعت کے لوگ ہر لمحہ ایسی چیزوں کی تلاش میں رہتے ہیں جن سے حرام کو حلال کرسکیں اور اپنے فاسد اغراض کی تکمیل کی خاطر وہ شاذ اقوال اور مذاہب کی رخصتوں کو اختیار کرتے ہیں، علماء کے اقوال سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مسئلہ تلفیق کا تعلق مسئلہ تقلید سے ہے، لہٰذا ہم اولاً تلفیق کے بارے میں علماء کی تصریحات پیش کریں گے، پھر ہم مذاہب کا خلاصہ ذکر کریں گے، پھر فقہاء کے اقوال میں سے قول راجح کو بیان کریں گے۔

علامہ محمد امین جو ابن عابدین کے نام سے مشہور ہیں، اپنی کتاب "العقود الدریۃ فی تنقیح الفتاوی الحامدیۃ" میں لکھتے ہیں:

"اگر ہم فرض کریں کہ کسی حنفی حاکم نے دراہم کے متعین اشخاص پر وقف کی صحت کا فیصلہ کیا تو کیا اس کا حکم نافذ ہوگا؟ تو ہم کہیں گے کہ اس فیصلہ کا نافذ ہونا تلفیق شدہ حکم کی صحت کے قول پر موقوف ہے، اور تلفیق کی تفصیل یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے علاوہ کوئی حنفی فقیہ وقف علی النفس کا قائل نہیں اور امام ابو یوسف بھی دراہم کے وقف کے قائل نہیں ہیں، صرف امام زفرؒ اسے صحیح قرار دیتے ہیں، لیکن امام زفرؒ وقف علی النفس کے قائل نہیں ہیں، تو وقف دراہم علی النفس کے جواز کا حکم دو اقوال سے تلفیق شدہ حکم ہوا، اور ہمارے شیخ المشائخ علامہ زین الدین قاسم نے "تصحیح القدوری" کے دیباچہ میں اس کے عدم نفاذ کی تصریح کی ہے، اور کتاب "توفیق الحکام فی غوامض الأحکام" کے حوالہ سے اس میں نقل کیا ہے کہ مسلمانوں کے اجماع سے تلفیق شدہ حکم باطل ہے، اور طرطوسی نے اپنی کتاب "انفع الوسائل" میں اسے نافذ قرار دیا ہے، اور اس سلسلہ میں "قنیۃ المفتی" کی تصریح پر اعتماد کیا ہے، جو چاہے اس کی طرف رجوع کرسکتا ہے، میں کہتا ہوں

کہ میں نے اپنے شیخ المشائخ ملاعلی ترکمانی کی "مجموعہ کبیرۃ" میں شیخ ابراہیم سوالاتی کی تحریر سے نقل کرتے ہوئے "فتاوی شلبی" سے اس مسئلہ کونقل کرنے کے بعد درج ذیل تحریر دیکھی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ الاسلام ابوالسعود نے اپنے فتاوی میں جواز کا فتوی دیا ہے۔ اور یہ کہ حکم نافذ ہوگا اور اسی پر عمل ہے، میں نے شیخ ابراہیم سوالاتی سے منقول ان کی تحریر نہیں دیکھی، نیز میں کہتا ہوں کہ اس کی یہ توجیہ بھی کی جاسکتی ہے کہ وہ تلفیق شدہ حکم نہیں ہے جس کے بارے میں علامہ قاسم سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ بالا جماع باطل ہے، کیونکہ علامہ قاسم نے جسے یقینی طور پر باطل کہا ہے اس سے مراد وہ حکم ہے جو مختلف مذاہب سے تلفیق کیا گیا ہو، مثلاً: امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق بغیر ولی کے نکاح کی صحت اور امام مالکؒ کے مسلک کے مطابق بغیر گواہ کے نکاح کی صحت کا حکم لگایا جائے تو بالاتفاق باطل ہے، بخلاف اس صورت کے کہ کوئی ایک ہی مسلک کے اصحاب کے اقوال سے تلفیق شدہ ہو، تو یہ صورت جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں اپنے مذہب سے نکلنا لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ وغیرہ کے اقوال کی بنیاد امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر ہے، یا وہ امام ابوحنیفہؒ سے مروی اقوال ہیں، لیکن ان کا انتساب امام ابوحنیفہؒ کے بجائے امام ابو یوسفؒ و محمدؒ وغیرہ کی طرف اس لئے کیا جاتا ہے کہ یہ حضرات امام ابوحنیفہؒ کے قواعد کی روشنی میں اسے مستنبط کرتے ہیں، یا ان کے مختلف اقوال میں سے کسی ایک قول کو اختیار کرتے ہیں (العقود الدریة فی تنقیح الفتاوی الحامدیة، لابن عابدین شامی ۱/۱۰۹)۔

علامہ ابن حجر ہیثمی اپنی کتاب "الفتاوی الکبری" میں لکھتے ہیں:

"پھر ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ کسی واقعہ میں امام کی تقلید پر قائم رہتے ہوئے اسی واقعہ میں دوسرے مذہب پر عمل نہ کرے اور وہ اس مسئلہ میں جس پر عمل کر رہا ہے اس کے خلاف قول کو صحیح جانتا ہے۔ اور وہ ایسا حکم ہو جس میں قضاء قاضی ٹوٹ جاتا ہے، یہ ابن عبد السلام کا قول ہے، اور ابن دقیق العید نے اس میں ان کی موافقت کی ہے، انہوں نے ظاہر نص کے جو خلاف ہو اسے بھی ان مسائل کے ساتھ لاحق کیا ہے جس میں قضاء قاضی ٹوٹ جاتا ہے، اس طور پر کہ تاویل ناپسندیدہ ہو اور انہوں نے مزید دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے، جیسا کہ "خادم" میں ہے، پہلی شرط: یہ ہے کہ ایسی صورت جمع نہ ہو جس کے باطل ہونے پر اجماع واقع ہو، مثلاً: کسی شخص نے پچھنا لگایا اور مس ذکر کیا پھر نماز پڑھی۔ دوسری شرط یہ ہے کہ دوسرے امام کی تقلید کے سلسلے میں اسے شرح صدر ہو اور اس پر عمل کرنے کی وجہ سے دین کے ساتھ کھلواڑ کا اعتقاد نہ ہو، کیونکہ حدیث میں ہے: گناہ وہ ہے جو تیرے دل میں کھٹکے"۔

علامہ ہیثمی کہتے ہیں:

"بلکہ میں کہوں گا کہ شرح صدر تمام تکلیفات شرعیہ کے لئے شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان کسی ایسے عمل کی طرف اقدام نہ کرے جسے وہ اللہ تعالی کے حکم کے مخالف سمجھتا ہے، قرافی نے پہلی شرط کو لازم قرار دیا ہے اور اس کی یہ مثال دی ہے کہ کسی شخص نے بلا شہوت کسی عورت کو چھونے سے وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلہ میں امام مالکؒ کی تقلید کی ہے تو ضروری ہے کہ وہ اس طہارت میں جس میں بلا شہوت عورت کے چھونے سے وضو کے نہ ٹوٹنے میں امام مالکؒ کی تقلید کی ہو اس میں وہ پورے سر کا مسح بھی کرے، ورنہ دونوں اماموں (امام شافعیؒ و امام مالکؒ) کے نزدیک اس کی نماز باطل ہوگی، اور اس کو ان سے اسنوی نے نقل کیا ہے اور اس کی تائید کی ہے اور اس کے فروع میں سے ایک صورت یہ ذکر کی ہے کہ اگر کوئی شخص ولی اور گواہ کے بغیر شادی کرے تو رافعی کے بقول اس پر حد قائم کی جائے گی، کیونکہ اس نکاح کے باطل ہونے پر امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ دونوں کا اتفاق ہے" (الفتاوی الکبری للفقیہ ابن حجر ہیثمی ۲۰۶/۴)۔

شیخ مرعی ابن یوسف کرمی حنبلی فرماتے ہیں:

"واضح رہے کہ بہت سے علماء ایسی تقلید کو ناجائز قرار دیتے ہیں جس کے نتیجہ میں متعدد مذاہب کی تلفیق لازم آئے، کیونکہ اس صورت کو دونوں مذاہب، یا تمام مذاہب باطل قرار دیتے ہیں، مثلاً: ایک شخص نے وضو کیا اور امام شافعیؒ کی تقلید کرتے ہوئے سر کے ایک بال پر مسح کیا، پھر امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتے ہوئے مس ذکر کیا اس صورت میں تقلید صحیح نہیں ہے، اسی طرح اگر ایک شخص نے وضو میں ایک بال پر مسح کیا اور ائمہ ثلثہ کی تقلید کرتے ہوئے قرأت خلف الامام کو چھوڑ دیا، یا ائمہ ثلاثہ کی مخالفت کرتے ہوئے پچھنا لگایا اور ان کی تقلید کرتے ہوئے قرأت خلف الامام نہیں کیا، یہ اگرچہ عقلی اعتبار سے ظاہر ہے اور اس کی علت بھی واضح ہے، لیکن اس میں مسلمانوں پر حرج اور مشقت ہے، خاص کر ان عوام پر جن کے بارے میں علماء نے تصریح کی ہے کہ ان کے لئے کوئی معین مذہب نہیں ہے، اور بہت سے علماء نے کہا ہے کہ عوام کے لئے ضروری نہیں کہ وہ کسی متعین مذہب کو اختیار کریں، جیسا کہ اسلام کے ابتدائی دور میں یہ لازم نہیں تھا، لیکن میرے نزدیک پسندیدہ قول یہ ہے کہ تقلید میں تلفیق جائز ہے، بشرطیکہ وہ تتبع رخص کے ارادہ سے نہ ہو، کیونکہ جو شخص رخصتوں کو تلاش کرتا پھرے اسے فاسق قرار دیا جائے گا، لیکن اگر اتفاقی طور پر ایسی صورت پیش آجائے تو وہ ممنوع نہیں ہے، خاص طور پر ان عوام سے جن کے لئے اس سے احتراز مشکل ہے، تو اگر کسی شخص

نے وضو کیا اور امام شافعیؒ کی تقلید کرتے ہوئے سر کے کسی حصے کا مسح کیا تو اس کا وضو بغیر کسی شک کے صحیح ہے، پھر اگر اس نے مس ذکر کیا اور امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کی تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس مقلد کا وضو بالاتفاق صحیح ہے، کیونکہ مس ذکر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے، لہٰذا جب اس نے امام ابوحنیفہؒ کی تقلید اس وضو کے نہ ٹوٹنے میں کی جو امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہے تو امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرنے کی وجہ سے اس کا وضو اپنے حال پر باقی رہا اور یہ تقلید کا فائدہ ہے۔ اور اس وقت یہ نہیں کہا جائے گا کہ امام شافعیؒ مس ذکر کی وجہ سے اس وضو کو باطل کہتے ہیں، اور امام ابوحنیفہؒ چوتھائی سر کا مسح نہ کرنے کی وجہ سے اسے باطل کہتے ہیں، کیونکہ یہ دونوں الگ الگ مسئلے ہیں، کیونکہ امام شافعیؒ کی تقلید کی رو سے اس وضو کی تکمیل صحیح ہوتی ہے اور مس ذکر کے بعد (جو وضو مکمل ہونے کے بعد پیش آیا) حنفیہ کی تقلید کی رو سے صحیح رہے گا تو امام ابوحنیفہؒ کی تقلید صحت وضو کے برقرار رہنے میں ہے نہ کہ ابتدائے صحت میں" (عمدۃ التحقیق فی التقلید و التلفیق، للسعید الباني رص ۱۰۰)۔

علامہ سفارینی حنبلی نے اپنے استاذ شیخ علامہ حنبلی کی رائے پر سخت تنقید کی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"اس مسئلہ میں میری رائے یہ ہے اور میں مشائخ کے مقرر کردہ اصول پر اعتماد کرتے ہوئے کہتا ہوں اور عقل و نقل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ شیخ کی بات سرے سے باطل ہے، کیونکہ اس میں بہت سے مفاسد اور خطرات ہیں اور اگر اس دروازہ کو کھول دیا جائے تو اس سے شریعت کا فساد اور اکثر محرمات کا حلال کرنا لازم آئے گا، اور اس دروازے سے زیادہ خطرناک اور کون سا دروازہ ہوگا جو زنا اور شرب خمر وغیرہ کو جائز کردے، اگر کوئی شخص یہ پوچھے کہ اس میں زنا کے مباح ہونے کی کیا صورت ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ ممکن ہے کہ ایک مرد کسی ایسی عورت کو مہر کے طور پر کوئی رقم دے جس کا نہ کوئی شوہر ہے نہ وہ عدت میں ہے، یا کسی عاقلہ بالغہ لڑکی کو مہر دے اور اسے اپنی نفسانی خواہش کی تکمیل کے لئے آمادہ کرے اور عورت اس کی بات قبول کرے تو شیخ کے مذکورہ قول کی بنیاد پر اس کا یہ فعل زنا، صحیح قرار پائے گا، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ عاقلہ بالغہ کے نکاح کی صحت کے لئے ولی کی شرط نہیں لگاتے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کی رو سے اس لڑکی کی ولایت صحیح ہوئی، تو اس مسئلے میں وہ امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرے، اور امام مالکؒ نکاح کی صحت کے لئے گواہوں کی شرط نہیں لگاتے، جیسا کہ ان سے منقول ہے تو اس مسئلے میں امام مالکؒ کی تقلید کرے تو استاذ مرحوم کے مقرر کردہ اصول کی روشنی میں اس مرد کے لئے یہ ممکن ہوا کہ وہ ایک عورت سے زنا کرے اور مجرم نہ ہو، کوئی صاحب عقل انسان اس کا قائل نہیں ہوسکتا، اگر آپ یہ کہیں کہ شیخ کے قول سے یہ لازم نہیں آتا تو میں کہوں گا کہ بغیر کسی نزاع کے بعینہ یہی صورت لازم آتی ہے، جو شخص اس میں جھگڑا کرے وہ لغو کام کرتا ہے، میرے بعض شیوخ کو تلفیق کے باطل ہونے میں توقف تھا (اللہ ان کو عزت بخشے) تو میں نے ان سے اس سلسلے میں بحث کی اور پھر جب میں نے ان کے سامنے یہ صورت پیش کی تو انہوں نے اپنے موقف سے رجوع کرلیا اور تلفیق کے باطل ہونے کے قائل ہوگئے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو ممنوع تک پہونچادے وہ بھی ممنوع ہے، اور ہر وہ قول جس سے حرام کو حلال کرنا لازم آئے وہ قابل رد ہے، اور شیخ (قدس سرہ) اگرچہ بڑی شان والے کامل عقل والے اور ذکاوت وذہانت میں اپنی مثال آپ تھے، لیکن کبھی تیز رفتار گھوڑا بھی ٹھوکر کھا کر گر جاتا ہے، اور اس امت کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ حق کے معاملے میں چھوٹا بڑے کی رعایت نہیں کرتا ہے" (عمدۃ التحقیق فی التقلید والتلفیق ر۱۰۱، ۱۰۲)۔

امام جوار الدین اسنوی شافعی اپنی کتاب "نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول الی علم الاصول" میں لکھتے ہیں:

"جب کوئی شخص کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کی تقلید کرے تو اس کے لئے بالاتفاق اس مسئلہ میں دوسرے کی تقلید کرنا جائز نہیں ہے، اور مختار قول کے مطابق کسی دوسرے مسئلہ میں ایسا کرنا جائز ہے، اگر کسی شخص نے کسی متعین مذہب کو اختیار کرلیا، مثلاً: مذہب شافعی، یا مذہب حنفی کو تو اب اس کے علاوہ کسی اور مذہب کی طرف رجوع کرنے کے سلسلے میں تین اقوال ہیں:

ان میں سے تیسرا قول: یہ ہے کہ جن مسائل میں اپنے امام کے مسلک پر عمل نہ کیا ہو ان میں رجوع کرنا جائز ہے، ان کے علاوہ دوسرے مسائل میں جائز نہیں ہے۔ (اس کے دو فائدے ہیں) ان میں سے ایک وہ ہے جسے امام قرافی نے "شرح محصول" میں ذکر کیا ہے کہ دوسرے مذہب کی تقلید کو جہاں ہم نے جائز کہا ہے اس کی شرط یہ ہے کہ یہ تقلید کسی ایسے امر میں نہ ڈال دے جس کے باطل ہونے پر وہ امام بھی متفق ہوں جن کے مسلک پر پہلے عمل پیرا تھا، اور وہ امام بھی جن کے مذہب کی طرف منتقل ہوا ہے، مثلاً: جس شخص نے بلاشہوت مس مراۃ سے وضو نہ ٹوٹنے کے مسئلے میں امام مالکؒ کی تقلید کرتے ہوئے نماز پڑھ لی تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ وضو میں اعضاء کو رگڑے اور پورے سر کا مسح کرے، ورنہ اس کی نماز دونوں امام کے نزدیک باطل ہوگی" (نہایۃ السول فی شرح منہاج الوصول علی ہامش التقریر والتحبیر)۔

محقق علامہ ابن امیر الحاج اپنی کتاب "التقریر والتحبیر شرح التحریر لابن الہمام" میں لکھتے ہیں:

''مقلد نے جس مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کی اور اس پر عمل کیا اس سے وہ بالاتفاق رجوع نہیں کرسکتا ہے، آمدی اور ابن حاجب نے اس کا ذکر کیا ہے، لیکن زرکشی نے کہا ہے کہ وہ بات صحیح نہیں ہے جو ان دونوں نے کہی ہے، بلکہ دوسرے علماء کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی امام کے قول پر عمل کر لینے کے بعد اس مسئلہ میں دوسرے مذہب کی تقلید کی صحت وعدم صحت کے مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، اگر عمل کرنے کے بعد وہ دوسرے امام کے قول کو زیادہ صحیح سمجھتا ہے تو اسے اس کی پیروی سے کیسے روکا جاسکتا ہے؟ مذہب کو اختیار کر لینے کے بعد اس کی اتباع کا پابند ہے، جب تک کہ دوسرا مذہب اسے زیادہ راجح نظر نہ آئے، اور ایک عام انسان اس مقام تک نہیں پہونچ سکتا، بخلاف مجتہد کے کہ وہ ایک امارت سے دوسری امارت کی طرف منتقل ہوسکتا ہے۔ بعضوں نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا کہ اپنے امام کے مذہب پر عمل کر لینے کے بعد دوسرے مذہب کی طرف رجوع میں اگر وجوب سے اباحت کی طرف رجوع ہوتا کہ اس عمل کا ترک اس کے لئے جائز ہوسکے، مثلاً: کوئی حنفی وتر میں امام شافعی کی تقلید کرے کہ ان کے نزدیک وتر واجب نہیں ہے، یا حرمت سے اباحت کی طرف رجوع ہو، مثلاً: کوئی شافعی بغیر ولی کے نکاح کے جائز ہونے کے مسئلہ میں مذہب حنفی کی تقلید کرے اور فعل اور ترک فعل اباحت کے منافی نہیں ہے (کیونکہ اباحت میں فعل اور ترک فعل دونوں پہلو برابر ہوتا ہے) اور وجوب، یا تحریم کا اعتقاد عمل کے دائرے سے خارج ہے اور اس سے قبل حاصل ہے، لہذا اس میں اس قول کے کوئی معنی نہیں ہیں کہ اس مسئلہ میں پہلے ایک مسلک پر عمل کر لینا دوسرے کی تقلید سے مانع ہے''۔

وہ مزید لکھتے ہیں: ''پہلے جس مسئلہ میں جس امام کی تقلید کر چکا ہے آیا وہ اس کے علاوہ دوسرے امام کی تقلید کرسکتا ہے؟ مثلاً ایک مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قول پر اور دوسرے مسئلہ میں دوسرے مجتہد کے قول پر؟ تو اس سلسلے میں قول مختار یہ ہے: جیسا کہ آمدی اور ابن حاجب نے ذکر کیا ہے کہ کرسکتا ہے، پورے تتبع اور تلاش کے بعد یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ دور صحابہ سے لے کر آج تک ہر زمانے میں فتوی طلب کرنے والے لوگ کبھی ایک مفتی سے فتوی پوچھتے تھے، کبھی دوسرے مفتی سے، اور فتوی پوچھنے میں کبھی ایک مفتی کا التزام نہیں کرتے تھے، تو اگر کسی نے ایک معین مذہب کو اختیار کر لیا، مثلاً: مذہب حنفی، یا شافعی تو کیا اس پر ہمیشہ اس طرح قائم رہنا ضروری ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں اس سے عدول نہ کرسکے؟ تو اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ مذہب سابق پر ہمیشہ قائم رہنا ضروری ہے، کیونکہ وہ اسے اختیار کر لینے کے بعد اس کا پابند ہو جائے گا، جیسا کہ کسی معین مسئلہ میں اپنے مذہب پر عمل کرے تو اس پر اس کی پابندی لازم ہو جاتی ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ہمیشہ کے لئے لازم نہیں ہوتا، اور یہی زیادہ صحیح ہے، جیسا کہ رافعی وغیرہ نے کہا ہے'' (التقریر والتحبیر ۳/۳۵۰)۔

علامہ زین العابدین ابراہیم (المتوفی ۹۷۰ھ) جو ابن نجیم مصری حنفی کے نام سے مشہور ہیں، اپنے رسالہ ''بیع وقف کی صورت'' میں لکھتے ہیں:

''جہاں تک وقف کو غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کا مسئلہ ہے، تو قاضی خاں اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں: اگر کسی نے وقف کی زمین کو ایسی قیمت پر بیچا جس میں غبن فاحش ہے، تو امام ابو یوسفؒ اور ہلال کی رائے یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہوگی، کیونکہ وقف کا متولی وکیل کی طرح ہے، لہذا اسے غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کا اختیار نہیں ہے، اگرچہ امام ابوحنیفہؒ وقف کو استبدال کی شرط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں، لیکن وقف کے متولی کو غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کی اجازت نہیں دیتے، جس طرح وکیل بالبیع کو غبن فاحش کے ساتھ بیچنے کا حق نہیں ہے، اور یہ ہوسکتا ہے کہ استبدال کی صحت کو امام ابو یوسفؒ کے قول سے لیا جائے اور غبن فاحش سے بیچنے کی صحت کو امام ابوحنیفہؒ کے قول سے، اور یہ اس بنا پر کہ ایک ہی مذہب کے دو قول سے تلفیق شدہ حکم جائز ہے، فتاوی ''بزازیہ کتاب الصلوۃ'' کے ''باب زلۃ القاری'' میں ہے:

''علمائے خوارزم میں سے کچھ حضرات نے امام شافعیؒ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے قرأت میں غلطی ہونے سے نماز فاسد نہ ہونے کے قول کو اختیار کیا ہے، یا تو یہی جن کا مسلک سورہ فاتحہ کے بغیر بھی نماز کے صحیح ہو جانے کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے احناف کے مسلک کو مطلق طور پر اختیار کیا کہ وہ نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت کو فرض قرار نہیں دیتے، اور قید کو چھوڑ دیا کہ قرأت میں ایسی غلطی ہو کہ معنی میں تغیر فاحش ہو جائے تو ان کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اس قید کو چھوڑ دیا، کیونکہ محمد کے کلام سے یہ اصول ثابت ہے کہ مجتہد دلیل کی پیروی کرے گا نہ کہ قائل کی، یہاں تک کہ قاضی کا غائب کے خلاف عورتوں کے کلام سے نکاح کی صحت کا فیصلہ کرنا صحیح ہوگا۔ اور ابن ہمام کی ''التقریر'' میں جو یہ آیا ہے کہ تلفیق ممنوع ہے، تو انہوں نے اس قول کا انتساب بعض متاخرین قضاۃ کی طرف کیا ہے، یہ مذہب خود ان کا نہیں ہے'' (رسائل ابن نجیم ۲۳۹/۲۴)۔

تلفیق کا مسئلہ تقلید کے زمانہ میں پیدا ہوا جب مشہور مذاہب کے فقہاء نے دیکھا کہ اسلامی معاشرہ میں ورع وتقوی کی کمی ہے، اور لوگوں میں خواہشات نفسانی کی پیروی کا سخت میلان پایا جاتا ہے، تو ان میں سے بہت سے حضرات نے ''سد ذریعہ'' کے طور پر اور تشبی، فسق وفجور اور شرعی احکام سے آزادی حاصل

کرنے کے رجحان کو ختم کرنے کے لئے تقلید کو واجب قرار دیا۔

فقہاء کی جو تصریحات ہم نے ذکر کی ہے ان سے واضح ہے کہ تلفیق کے مسئلہ میں علمائے اصول اور حضرات فقہاء کے تین مذاہب ہیں:

اول:...... تلفیق مطلقاً جائز ہے۔

دوم:...... تلفیق مطلقاً ناجائز ہے۔

سوم:...... چند شرائط کے ساتھ تلفیق جائز ہے۔

اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے کہ پہلا قول، یعنی تلفیق کا مطلقاً جائز ہونا بہت خطرناک ہے، خاص کر ہمارے اس دور میں جس میں خواہش کا غلبہ ہے، اور ورع وتقوی کی کمی ہے، اور اباحت پسندی اور لاقانونیت کا دور دورہ ہے، اگر ہم اس مذہب کو اختیار کریں تو شریعت کو معطل کرنا لازم آئے گا، اور دین مذاق بن کر رہ جائے گا، اور لوگ دین وشریعت کو کھلونا بنالیں گے، اس کے برعکس دوسرے مذہب کو اختیار کرنا، یعنی تلفیق کو مطلقاً ناجائز قرار دینا باوجودیکہ یہ قرآن و سنت سے ثابت بھی نہیں ہے، اس دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں ہے، کیونکہ اگر ہم کسی ایک فقہی مذہب کے بالکلیہ پابند ہوکر رہ جائیں تو اس سے ایک طرف حرج اور تنگی لازم آئے گی اور دوسری طرف نئے فقہی مسائل کا مناسب حل پیش کرنے میں ہم کامیاب نہیں ہوسکیں گے، فقہی آراء میں اختلاف کا پایا جانا دراصل اللہ تعالی کی بڑی رحمت اور سہولت ہے اور ان میں سے ہر مذہب کی بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر ہے، لہذا اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ موجودہ زمانہ کے پیچیدہ مسائل کا حل تلاش کرنے میں خواہ ان کا تعلق اقتصادیات سے ہو، یا سیاسیات سے، یا ان کے علاوہ زندگی کے کسی اور میدان سے، ہم مختلف فقہاء اور مجتہدین کی آراء سے استفادہ کریں، خصوصاً جب کہ تتبع رخص کی نیت سے نہ ہو، بلکہ امت سے واقعۃً حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ہو۔

خلاصہ کلام یہ کہ وہ تلفیق ممنوع ہے جس کا مقصد واجبات وفرائض سے رہائی حاصل کرنا، خواہشات نفس کی پیروی اور محرمات شرع کے ارتکاب کے لئے حیلہ جوئی ہو، لیکن صحیح مقاصد کے لئے درج ذیل شرائط کے ساتھ تلفیق جائز ہے۔

اول:...... تقلید کے طور پر جو عمل ہو چکا ہے اس سے رجوع لازم نہ آئے، مثلاً: ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا: "انت طالقة البتة" تجھے قطعی اور یقینی طلاق ہے اور اس کی نیت اس سے تین طلاق کی ہے، پھر اس نے اس مسئلہ میں اپنی رائے کو نافذ کیا اور یہ یقین کرلیا کہ وہ عورت اس پر حرام ہوچکی ہے، پھر اس کی رائے یہ ہوئی کہ اس طلاق کو رجعی قرار دے کر اس سے رجعت کرلے اور اسے اپنی زوجیت میں باقی رکھے۔

دوم:...... یہ کہ اس سے اس کے لازم اجماعی (یعنی پہلے تقلید کے طور پر عمل کرنے کی وجہ سے جو صورت لازم آتی ہے) سے رجوع لازم نہ آتا ہو، مثلاً: ایک شخص نے بغیر ولی کے نکاح کے صحیح ہونے میں امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کی، اور ایک بالغہ لڑکی سے بلا ولی نکاح کرلیا تو اس میں شک نہیں کہ اگر نکاح کی صحت تسلیم کرلی جائے تو اس سے طلاق واقع کرنا بھی لازماً صحیح ہوگا، تو اگر یہ شخص اپنی منکوحہ کو جس سے بغیر ولی کے نکاح کیا ہے تین طلاق دے دے، پھر طلاق واقع نہ ہونے میں امام شافعیؒ کی تقلید کرنا چاہے (کہ امام شافعیؒ کے مسلک کی رو سے یہ نکاح ہی صحیح نہیں ہوا، کیونکہ بغیر ولی کے تھا) تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ سابق تقلید کے نتیجے میں لازم آنے والے لازم اجماعی حکم سے رجوع کرنا ہے۔

سوم:...... یہ کہ علماء کے نادر اور شاذ اقوال کو اختیار نہ کرے، کیونکہ علماء کے وہ نادر اور شاذ اقوال جنہیں امت نے مسترد کردیا ہے اور قبول نہیں کیا ہے انہیں اختیار کرنا جائز نہیں ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں: جو شخص علماء کے نادر اقوال کو اختیار کرے گا وہ اسلام سے نکل جائے گا، سلیمان تیمی کہتے ہیں: اگر تو ہر عالم کی رخصت اختیار کرے تو تجھ میں تمام برائیاں جمع ہوجائیں گی اور علماء کے شاذ ونادر سے مراد وہ اقوال ہیں جنہیں زلات (لغزشیں) کہا جاتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ اگر ہم تلفیق اور تتبع رخص کو مطلقاً مباح قرار دیں تو یہ امت کے لئے فتنہ اور آزمائش ہوگی، اور شریعت کی ہتک حرمت ہوگی، کیونکہ یہ دونوں اباحت پسندی، آزادی، لہو ولعب اور خواہش کی پیروی کا سبب بنیں گے، ہاں اگر قابل اعتماد فقہائے کرام دور جدید کے پیچیدہ مسائل کو حل کرنے اور امت سے حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ضروری شرائط کے ساتھ رخصت اور تلفیق کو اختیار کرنے کی ضرورت محسوس کریں، تو میری رائے میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بالخصوص جب یہ کام علماء راسخین کے اجتماعی اجتہاد کے نتیجہ میں انجام پائے۔ واللہ اعلم۔

❊❊❊

باب دوم اوقاف وعبادات

نماز جمعہ کے لئے مصر کی شرط اور موجودہ عرف وحالات

سوال:

نماز جمعہ کے سلسلے میں ایک الجھن کا ازالہ مطلوب ہے، اس میں کوئی شک نہیں کہ علماء حنفیہ نے نہایت مضبوط دلائل کی بنیاد پر جمعہ کی ادائیگی کے صحیح ہونے کے لئے مصر کی شرط لگائی ہے اور کہا ہے کہ قریہ میں جمعہ کی نماز صحیح نہیں ہے، لیکن مصر کی تعریف میں علمائے حنفیہ میں اتنے شدید اختلافات ہیں کہ کسی "گاؤں" کو مصر کی تعریف سے نکالنا یا کسی بڑے سے بڑے شہر کو مصر میں داخل کرنا قدرے مشکل ہوجاتا ہے، صاحب وقایہ مصر کی صرف ایک تعریف ذکر کرتے ہیں: "مالایسع اکبر مساجده أهله مصر"۔ اس سے قبل شارح نے بھی ایک تعریف یہی "عند البعض هو موضع ... الخ" کہا ہے، "هو موضع" پر مولانا عبدالحئی صاحبؒ نے حاشیہ لکھا ہے: "وعليه فتوى أكثر الفقهاء" مولانا عبدالشکور صاحبؒ نے بھی مصر کی یہی تعریف کی ہے، اور "خزانۃ المفتیین، بحر الرائق" اور "وقایہ" کا حوالہ دیا ہے، ملاحظہ ہو (علم الفقہ دوم رص ۱۴۵، ۱۴۶)۔

مصر فقہاء کی اصطلاح میں اس مقام کو کہتے ہیں جہاں ایسے مسلمان جن پر نماز واجب ہے اس قدر ہوں کہ اگر سب مل کر وہاں کسی بڑی مسجد میں جمع ہونا چاہیں تو اس مسجد میں سب کی گنجائش نہ ہو، اس مسجد سے جامع مسجد مراد نہیں ہے، بلکہ پنج وقتہ نماز کی مسجد مراد ہے، جس مقام میں یہ تعریف صادق ہو وہ معتبر ہے، اور جہاں صادق نہ ہو وہ قریہ ہے۔

نیز مولانا حاشیہ میں مصر کی ان مختلف تعریفات کو جنہیں حنفیہ نے بیان کیا ہے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں، مگر اکثر فقہاء کے نزدیک مختار اور تمام متاخرین کا مفتی بہ قول وہی ہے، جو ہم نے لکھا (بحر الرائق، خزانۃ المفتیین، فتاوی زاہدیہ) صاحب ہدایہ نے بھی مصر کی ایک تعریف یہی کی ہے، شرح عنایہ میں بھی یہی تعریف نقل کی گئی ہے، ملاحظہ ہو: (فتح القدیر جزو ثانی رص ۱۴)۔

اس لئے ہمارے یہاں جن بستیوں میں مصر کی یہ تعریف صادق آتی ہے اور وہاں جمعہ کی نماز بھی ہوتی ہے تو اگر لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھنے سے منع نہ کیا جائے تو کیا حرج ہے، جب کہ جمعہ سے روکنے میں صرف اختلاف کا اندیشہ ہی نہیں بلکہ یقین ہے، جیسا کہ ایک بستی میں پہلے سے جمعہ کی نماز ہوتی چلی آرہی تھی، اور اب منع کیا گیا تو کچھ لوگ ظہر کی نماز پڑھتے ہیں اور دوسرے لوگ جمعہ کی نماز ادا کرتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ میری بستی (جس میں مصر کی تعریف صادق آتی ہے) سے قریب ایک جگہ "ساٹھی" ہے جہاں بازار ہے، ایک دینی مدرسہ ہے، جہاں ہمیشہ علماء رہتے ہیں، تھانہ اور ریلوے اسٹیشن بھی ہے، وہاں مصر کی وہ تعریف صادق آتی ہے جس کو حضرت امام ابن ہمام نے حضرت امام ابوحنیفہؒ سے (ص ر ۱۴) پر ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ مصر وہ شہر ہے جس میں سڑکیں ہوں، بازار ہوں، سرائے ہوں، قاضی ہو، جو ظالم ومظلوم کے درمیان انصاف کرے اور ایسا عالم ہو جس کی طرف حادثات (وقوع پذیر مسائل) میں رجوع کیا جاسکتا ہو"۔

چار میل کے فاصلے پر ایک دوسرا بازار ہے، جہاں ضروریات زندگی کی ساری ہی چیزیں دستیاب ہوتی ہیں، بلکہ خصوصیت سے شمالی بہار کے غلہ کا سب سے بڑا بازار ہے اور آبادی بھی بہت ہے، ریلوے اسٹیشن اور تھانہ وغیرہ بھی ہیں، وہاں مصر کی دوسری تعریفیں بھی صادق آتی ہیں، امام ابن ہمامؒ نے "توابع مصر" کی تعریف میں جو اقوال نقل کئے ہیں (یعنی تین فرسخ، ایک میل، دو میل، چھ میل) اور آخر میں لکھتے ہیں:

"اگر یہ بات ممکن ہو کہ جمعہ میں حاضر ہو اور اپنے اہل وعیال کے ساتھ بے تکلف شب گذاری بھی کر سکے، تو جمعہ واجب ہوگا ورنہ نہیں۔" "بدائع" میں لکھا

ہے کہ یہی بہتر ہے"۔

ان تفصیلات کے بعد میری بستی اگر مصر نہ بھی ہو تو "توابع مصر" میں سے ہے اور جمعہ کی نماز واجب ہے، بلکہ فناء مصر کی تعریف میں جو اختلافات "محیط" سے صاحب "کفایہ" نے نقل کیا ہے، امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کے مطابق دو میل تک فناء مصر میں داخل ہے، اور چونکہ میری بستی "ساٹھی" (جو مصر ہے) کے فناء میں داخل ہے، جمعہ کی ادائیگی بھی صحیح ہوگی، اب اگر ہماری بستی میں جمعہ کے عدم وجوب، یا جمعہ کے وجوب اور ادائیگی کی عدم صحت کا فتوی دیا جائے تو کچھ لوگ جمعہ کی نماز پڑھیں گے اور دوسرے لوگ ظہر کی، اور دونوں جماعتیں تارک فرض قرار پائیں گی، اور زبان سے نہ سہی، لیکن دل سے دونوں فریق ایک دوسرے کو تارک فرض اور فاسق خیال کریں گے، تو کیا اس عظیم فتنہ سے بچنے کے لئے اور حتی الامکان لوگوں کو معصیت سے بچانے کے لئے حنفیہ کے اس قول کے مطابق فتوی نہیں دیا جاسکتا، جس کے بارے میں مولانا عبدالحی صاحبؒ لکھتے ہیں: "عليه فتوى أكثر الفقهاء" اور مولانا عبدالشکور صاحبؒ لکھتے ہیں کہ تمام متاخرین کا مفتی بہ قول یہی ہے۔

نیز اگر کسی شخص کو مصر کی تعریف میں اختلافات کی وجہ سے کسی بستی کے مصر ہونے اور نہ ہونے میں شبہ ہو جائے تو کیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ وہ تو خود جمعہ کی نماز نہ پڑھے، لیکن جو لوگ پڑھتے ہیں ان کو منع بھی نہ کرے، یا وہ خود امام ابن ہمامؒ کے اس مشورہ پر عمل کرے جو انہوں نے ایسے شخص کے لئے (فتح القدیر ۲/ ۱۵) پر نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو:

"إذا اشتبه على الإنسان ذلك ينبغي أن يصلي اربعا بعد الجمعة ينوربها آخر فرض أدركت وقته ولم أرده بعده"۔

جیسا کہ ایک مصر میں متعدد جمعہ کے بارے میں ان کا یہی مشورہ ہے۔

نیز ابن ہمامؒ کی اس رائے کے مطابق جو انہوں نے (فتح القدیر ۲/ ۱۳، سطر ۱۶ و ۱۷) میں تحریر کی ہے، امیر شریعت کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکتا ہے؟

ملاحظہ ہو: "اگر امام کسی جگہ کو شہر قرار دے دے، اور لوگوں کو اس میں جمعہ قائم کرنے کی اجازت دے دے تو جائز ہے، اور اگر اہل شہر کو جمعہ قائم کرنے سے منع کردے تو لوگ جمعہ قائم نہ کریں"۔

عبدالجلیل عفی عنہ قاسمی

مدرس مدرسہ اسلامیہ بتیا۔

الجواب:

آپ کا مکتوب میں نے غور سے پڑھا، آپ نے ایک اہم مسئلہ چھیڑا ہے، اور اس کی اہمیت کے دو رخ ہیں، ایک تو ائمہ اور مشائخ کے اختلافات نے اس مسئلہ کو معرکۃ الآراء مسئلہ بنا دیا ہے، اور دوسری طرف اس مسئلہ کی نزاکت اور اہمیت میں اضافہ یوں ہوگیا کہ یہ مسئلہ علماء کی مجلس مذاکرہ سے نکل کر عوامی بحث ومجادلہ کا موضوع بن گیا اور نتیجتاً خالص فقہی اور علمی مسئلہ امت کے مابین نزاع کی صورت اختیار کر گیا۔

آیئے پہلے ہم لوگ اس مسئلہ کا فقہی حیثیت سے جائزہ لیں، ایک طبقہ کا خیال ایسا ہے کہ وجوب جمعہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، چنانچہ علامہ شوکانی نے "نیل الاوطار" میں لکھا ہے کہ:

"وذلك أن الجمعة فرضت على النبي ﷺ وهو بمكة قبل الهجرة، كما أخرجه الطبراني عن ابن عباس فلم يتمكن من إقامتها هُنالك من أهل الكفار فلما هاجر من هاجر من أصحابه إلى المدينة كتب إليهم يأمرهم أن يجمعوا فجمعوا"

"اور وہ اس لئے کہ جمعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہجرت سے پہلے ہی مکہ میں فرض عین ہو چکا تھا جیسا کہ طبرانی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، لیکن چونکہ وہاں جمعہ کا قیام اہل کفر کی وجہ سے ممکن نہ ہو سکا ہے، چنانچہ جن صحابہؓ نے مدینہ منورہ ہجرت فرمائی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خط لکھ کر ان کو حکم دیا کہ جمعہ قائم کریں"۔

اسی لئے سیدنا اسعد بن زرارہؓ ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی جمعہ مدینہ منورہ میں شروع کرا چکے تھے اور مکہ مکرمہ میں استطاعت کے فقدان کی وجہ سے جمعہ نہیں قائم کیا جاسکا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے تشریف لائے تو اولاً چند یوم (۱۴ یوم حسب روایت بخاری) قبا میں گذارے) ()۔

(صحیح بخاری ۲/ ۲۳۲، عن انس بن مالک باب مقدم المدینۃ مطبوعہ مصر۔)

حضور اقدس ﷺ نے جمعہ ان ایام میں نہیں پڑھا، حالانکہ یہاں استطاعت حاصل تھی، البتہ جب مدینہ منورہ کی حدود میں داخل ہو گئے تو پہلا جمعہ حضور اقدس ﷺ نے ادا فرمایا، پس خلاصہ یہ ہے کہ وجوب جمعہ ہجرت سے پہلے ہو چکا تھا، اور اس کے مسائل ممہد ہو چکے تھے، اور اس کے بعد آیت: "إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة" نازل ہوئی، لہذا اس آیت کے مخاطب خاص ہیں عام نہیں[1]، صحابہ کرامؓ کے سامنے عمل نبوی ﷺ کی روشنی میں متعین تھا، یہی وجہ ہے کہ حضور اقدس ﷺ یا صحابہ کرامؓ کے دور میں دیہاتوں میں نماز جمعہ پڑھے جانے کا ثبوت نہیں ملتا۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ جمعہ کی آیت عموم کو مفید ہے، اس لئے وجوب جمعہ کا حکم عام ہے، اور اس بارے میں "جواثی" ([2]) میں قیام جمعہ کی روایت پیش کی جاتی ہے، جس کے متعلق وہ قریہ تھا یا شہر کی بحث چھڑتی ہے۔

غرض یہ کہ امام ابوحنیفہؒ حدیث سیدنا علی ابن ابی طالب "لا جمعة و لا تشریق"[3] کو جو اگر موقوف ہے[4] لیکن "مالا یدرک بالقیاس"[5] میں وارد ہونے کی وجہ سے مرفوع[6] ہے، تو دلیل بناتے ہیں، اور صحت اداء جمعہ کے لئے مصر کی شرط لگاتے ہیں، دوسرے ائمہ مجتہدین اگرچہ مصر کی قید نہیں لگاتے لیکن انہوں نے بھی آیت کو اپنے عموم میں باقی نہیں رکھا، اور جمعہ کو بعینہ مثل ظہر کے تسلیم نہیں کیا ہے، بلکہ جمعہ کی صحت اور اس کے وجوب کے لئے کچھ نہ کچھ تخصیص ضرور کرتے ہیں، لیکن فرق یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں شہر کی قید کی وجہ سے تخصیص بڑھ گئی ہے، دوسرے ائمہ کے یہاں قریٰ (دیہات) میں بھی جمعہ ہو سکتا ہے، لیکن صحرا و ویرانہ (سمندر میں) جمعہ بالاتفاق درست نہیں (فتح القدیر ۱۵/۴۱)۔

بہر حال جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے ان کے یہاں بالاتفاق جمعہ صحیح ہونے کے لئے شہر شرط ہے، اب امام ابوحنیفہؒ سے مصر کی جو تعریف نقل کی جاتی ہے وہ یہ ہے: "شہر وہ جگہ ہے جہاں سڑکیں ہوں اور بازار ہوں، محلے ہوں، والی ہو جو ظالم و مظلوم کے درمیان انصاف کرے، اور جس کی طرف حوادث (پیش آمدہ مسائل) میں رجوع کیا جا سکے، مگر یہ کہ صاحب "ہدایہ" نے اس کو اس کی بنا پر چھوڑ دیا کہ امیر و قاضی کی شان یہ ہے کہ وہ احکام کے نافذ کرنے اور حدود کو قائم کرنے پر قادر بھی ہو اور یہ ایسے ہی شہر میں ہوتا ہے جہاں محلے، بازار اور گلیاں ہوں، جیسا کہ مصنف نے کہا ہے، اور مفتی کا ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ قاضی کا ذکر ہی کافی ہے کیونکہ صدر اول میں قضاء کا کام اہل اجتہاد ہی کا منصب تھا، یہاں تک کہ اگر والی اور قاضی مفتی نہ ہو تو اب مفتی کی شرط بھی ہوگی، ایسا ہی "خلاصہ" میں ہے، یعنی ہر وہ آبادی جس میں گلیاں ہوں، بازار ہوں اور اس میں محلے ہوں اور والی ہو جو ظالم و مظلوم کے درمیان انصاف کرے، اور عالم ہو جس کی طرف پیش آمدہ مسائل میں رجوع کیا جاتا ہو۔

صاحب "ہدایہ" مصر کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "کل موضع له أمیر و قاضی ینفذ الأحکام و یقیم الحدود"

(الہدایہ ار باب صلاۃ الجمعہ، ہر جگہ جہاں امیر و قاضی ہوں، جو احکام نافذ کرتے ہوں اور حدود قائم کرتے ہوں، "مصر" ہے۔)

ظاہر ہے کہ صاحب "ہدایہ" کی تعریف کی رو سے صرف امیر و قاضی جس کے ذریعہ تنفیذ احکام اور اقامت حدود ہو کافی ہے، قطع نظر اس کے کہ اس میں گلیاں، بازار اور عالم جو مرجع فتاوی ہو، چاہے نہ ہو، اس لئے صاحب "ہدایہ" کی تعبیر عام ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف جس تعریف کی نسبت کی گئی ہے، اس کے الفاظ جو ابن نجیم مصریؒ نے لکھے ہیں اس میں "ینصف الظلوم" کے بجائے "یقدر علی انصاف المظلوم" ہیں، یعنی انصاف بالفعل ضروری نہیں، بلکہ انصاف پر قدرت کافی ہے (البحر الرائق ۲/۱۵۲)۔

---

[1] یعنی عام مسلمان جو شہروں اور دیہاتوں میں رہتے تھے مخاطب نہیں تھے، بلکہ اہل مدینہ جو شہر کے باشندہ تھے وہی اس حکم کے مخاطب تھے۔

[2] مدینہ سے قریب ایک مقام کا نام ہے۔

[3] جمعہ و عید شہر کے علاوہ کہیں اور نہیں ہو سکتا۔

[4] موقوف اس حدیث کو کہتے ہیں جو حضور ﷺ تک نہ پہنچے، بلکہ اس کی صحت سند کسی صحابیؓ ہی تک پہنچتی ہو۔

[5] ایسے مسائل کو کہتے ہیں جس میں عقل و قیاس کو کوئی دخل نہ ہو، صحابہؓ کا ایسے مسائل میں کوئی رائے دینا اس بات کی علامت ہے کہ وہ بھی حضور ﷺ ہی سے منقول ہوگا، اس لئے کہ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ حضرات صحابہؓ دین کے ان مسائل میں جو عقل و قیاس سے نہ سمجھے جا سکتے ہوں، بطور خود کوئی رائے دے دیں۔

[6] اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند رسول اللہ ﷺ تک پہنچتی ہو۔

صاحب ''بدائع'' نے امام صاحبؒ کی طرف منسوب تعریف کو اصح (زیادہ صحیح) قرار دیا ہے، بہرحال صاحب ''ہدایہ'' کے الفاظ جو ''ظاہر الروایہ'' (۱) میں ہیں، اگر ان کے بارے میں توجیہ کرلی جائے کہ وہ جہاں قضاۃ اور امیر ہوں گے وہاں آبادی کی وسعت بھی ہوگی جس کی وجہ سے گلیاں اور محلے نیز بازار ہوں گے ہی۔

نیز یہ کہ صدر اول میں قضاۃ مجتہد ہی ہوتے تھے، اس طرح افتاء اور پیش آمدہ مسائل کے حل کے بارے میں بھی وہاں رجعیت پیدا ہوجاتی تھی، تو دونوں تعبیرات میں صرف لفظی فرق رہ جاتا ہے، اور معنی ونتیجہ کے اعتبار سے دونوں تعریفات کو ایک قرار دیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ صاحب درمختار ''ملتقی الابحر'' کی شرح ''الدر المنتقی فی شرح الملتقی'' میں لکھتے ہیں:

''شہر وہ جگہ ہے جہاں سڑکیں ہوں، بازار ہوں، محلے ہوں، والی ہو جو ظالم ومظلوم کے درمیان انصاف کرے اور جس کی طرف حوادث میں رجوع کیا جاسکے، مگر یہ کہ صاحب ''ہدایہ'' نے اس کو اس بنا پر چھوڑ دیا کہ امیر وقاضی کی شان یہ ہے کہ وہ احکام کے نافذ کرنے اور حدود قائم کرنے پر قادر بھی ہو اور یہ ایسے ہی شہر میں ہوتا ہے جہاں محلے بازار اور گلیاں ہوں، جیسا کہ مصنف نے کہا ہے اور مفتی کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ قاضی کا ذکر ہی کافی ہے، کیونکہ صدر اول میں قضا کا کام اہل اجتہاد ہی کا منصب تھا، یہاں تک کہ اگر والی یا قاضی مفتی نہ ہو تو اب مفتی کی شرط بھی ہوگی، ایسے ہی ''خلاصہ'' میں ہے''۔

بہرحال ''ظاہر الروایہ'' کی یہ تعریف وہ ہے جسے صاحب ''بدائع'' نے اصح کہا ہے اور کرخی اور قدوری نے اختیار کیا ہے۔

دوسری مشہور تعریف وہ ہے جسے بہت سے فقہاء نے اختیار کیا ہے اور جس کا ذکر آپ نے اپنے مکتوب میں کیا ہے، یعنی ''مالا یسع أکبر مساجدہ أھلہ'' (یعنی وہ آبادی جہاں کی سب سے بڑی مسجد میں اگر تمام وہ لوگ اس آبادی کے آجائیں جن پر جمعہ فرض ہے تو مسجد کی وسعت ان کے لئے ناکافی ہوجائے (وھو مالا یسع أکبر مساجدہ أھلہ) یعنی: من یجب علیہ الجمعۃ لإمکانہ مطلقا (درعلی الغرر ملاخسرو: ۱/۱۳۶)۔

(بعض لوگوں کا خیال ہے) اس کے قائل صاحب ''وقایہ'' اور ''صدر الشریعہ'' وغیرہ ہیں کہ اگر تمام آبادی کے لوگ وہاں کی بڑی مسجد میں جمع ہوجائیں تو وہ ان کے لئے کافی نہ ہو، یہ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت ہے، اور یہی ثلجی کا قول مختار ہے (درعلی الغرر ملاخسرو ۱/۱۳۶)، اور اسی پر اکثر فقہاء کا فتوی ہے جیسا کہ مجتبی میں ہے، احکام شرعیہ میں سستی پیدا ہوجانے کے باعث (مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۱/۲۶۶) (مصروہ ہے کہ اگر وہاں کے تمام مکلف وہاں کی سجد میں جمع ہوجائیں تو وہ کافی نہ ہو) (درالمنتقی ۱/۱۶۶)۔

مکلف کی قید سے عورتوں، بچوں اور مسافروں کا استثناء مقصود ہے، جیسا کہ قہستانی سے مروی ہے، اور ابوشجاع نے کہا ہے کہ شہر کی تعریف میں یہ سب سے بہتر قول ہے، جیسا کہ ''ولوالجیہ'' میں ہے اور وہی صحیح ہے ''بحر'' اور اسی پر ''وقایہ'' میں فتوی ہے اور ''مختار'' کے متن شرح میں بھی ''درمختار'' میں اسی قول کو پہلے ذکر کیا ہے، جس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اسی کو ترجیح ہے، صدر الشریعہ نے یہ کہہ کر اس کی تائید کی ہے کہ احکام شرع بالخصوص حدود نافذ کرنے میں شہروں میں سستی برتی جاتی ہے'' (درالمختار ۱/)۔

مندرجہ بالا عبارتوں پر غور فرمایئے تو واضح ہوجاتا ہے کہ ابوعبداللہ الثلجی ابن شجاع صاحب ''وقایہ''، صدر الشریعہ، ملاخسرو، صاحب ''ولوالجیہ'' وغیرہ بہت سے فقہاء نے اس تعریف کو اختیار کیا ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس قول کی تضعیف بھی کی ہے اور اس پر نقد کیا ہے، چنانچہ صاحب ''ملتقی الأبحر'' نے اس کو صیغہ تمریض (قیل) کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس پر بحث کرتے ہوئے شارح ''مجمع الانہر'' میں لکھتے ہیں کہ فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک یہ تعریف صحیح نہیں ہے۔

''وإنما أورد بصیغۃ التمریض لأنھم قالوا: إن ھذا الحد غیر صحیح عند المحققین'' (ردالمحتار فی الدر المختار ۱/۵۴۸،۵۴۷)

شامی نے شرح ''منیہ'' کی ایک عبارت نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف وہی صحیح ہے جسے صاحب ''ہدایہ'' نے اختیار کیا ہے، رہا صدر الشریعہ کا یہ کہنا کہ چونکہ احکام اسلامی کے نفاذ میں سستی پیدا ہوگئی ہے، اس لئے تنفیذ احکام اور اقامت حدود وغیرہ کی شرطیں لگانا صحیح نہیں ہوگا، اور اس طرح انہوں نے صاحب ''

---

(۱) ھو ظاھر المذھب علی ما نصی علیہ السرخسی ۱/۶۶، مجمع الانہر، سرخسی کی تصریح کے مطابق یہی رائے (صاحب ہدایہ کی رائے) ظاہر مذہب ہے، واضح ہو کہ جس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ کی رائیں باہم مختلف ہوں ان میں ظاہر روایت کو ترجیح دی جاتی ہے۔

وقایہ'' کی طرف سے دفاع کیا اور صاحب ''ہدایہ'' کی تعریف جو'' ظاہر الروایہ'' ہے اس کی تضعیف کی، اس لئے قابل قبول نہیں کہ اگرچہ عملاً احکام اسلامی کا نفاذ فی الحال نہیں ہو رہا ہو، لیکن اگر قدرت تنفیذ موجود ہے تو یہ تحقق مصر کے لئے کافی ہوگا، جیسا کہ ''تحفہ'' میں امام ابوحنیفہؒ سے مروی الفاظ میں ''قدرة علی الانصاف'' کے صریح الفاظ سے معلوم ہوتا ہے (قولہ وظاہر المذاھب)۔

''شرح ''منیہ'' میں لکھا ہے کہ صحیح تعریف وہ ہے جسے صاحب ''ہدایہ'' نے اختیار کیا ہے کہ شہر وہ ہے جہاں امیر ہو، قاضی ہو جو احکام نافذ کرے اور حدود قائم کرے اور صاحب ''وقایہ'' کی طرف سے معذرت کرتے ہوئے صدر الشریعہ کا اس قول کو ضعیف قرار دینا اور یہ کہنا کہ شہروں میں احکام کے نفاذ میں سستی برتی جاتی ہے خود ضعیف ہے، اس لئے کہ مراد یہ ہے کہ احکام کے نافذ کرنے پر قدرت ہو، جیسا کہ ''تحفہ'' میں امام ابوحنیفہؒ کی صراحت منقول ہے کہ ایسا بڑا شہر ہو جس میں سڑکیں، بازار اور محلے ہوں اور والی ہو جو اپنی حشمت اور اپنے ذاتی علم، یا علمی مددگار کی وجہ سے ظالم و مظلوم کے انصاف پر قادر ہو، اور لوگ حوادث میں اس کی طرف رجوع کرتے ہوں (مجمع الانہر ۱/۱۶۶)۔

اسی طرح صدر الشریعۃ نے جو عذر ''ظاہر الروایہ'' کو قبول نہیں کرنے کے بارے میں ''ظهور توانی فی الأحکام'' کا کیا تھا، اس کا جواب تو ہو گیا، مگر شارح ''منیہ''، صاحب ''غنیۃ المستملی''، ''مالایسع أکبر مساجده أهله'' کی تعریف پر ایک اعتراض یہ بھی کرتے ہیں کہ یہ تعریف جامع نہیں، اس لئے کہ خود مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ جہاں عہد رسالت سے آج تک جمعہ قائم ہے، اور جو دراصل مصر کا معیار ہیں ان پر بھی یہ تعریف صادق نہیں آتی، اس لئے کہ ان دونوں شہروں کی سب سے بڑی مسجد یعنی مسجد حرام اور مسجد نبویؐ کی وسعت اتنی زیادہ ہے کہ اگر ان دونوں شہروں کے مکلف اس میں جمع ہو جائیں تو اس مسجد کی وسعت ان کے لئے کفایت ہی نہیں کرے گی بلکہ زائد ہوگی۔

''أن مكة والمدينة مصر ان تقام بها الجمعة من زمنه عليه الصلاة والسلام إلى العدم فكل موضع كان مثل أحدهما فهو مصر، فكل تفسير لايصدق على أحدهما فهوغير معتبر حتى التعريف، الذى اختارة جماعة من المتأخرين كصاحب المختار، والوقايه، وغيرها، وهو مالوا جتمع أهله فى أكبر مساجده لايسعهم فإنه منقوض بها إذ مسجد كل منها يسع أهله وزيادة ... فلايعتبر هذا التعريف'' (شامی: ۵۴۸)۔

مصر کی بعض تعریفیں:

یہ وہ دو تعریفیں ہیں جو مشہور ہیں اور اکثر فقہاء کے یہاں زیر بحث آتی ہیں، ان کے علاوہ متعدد اقوال اور بھی مشائخ سے مروی ہیں، مثلاً: امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت (مذکور الصدور کے علاوہ) اور ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ مقام جہاں کی آبادی دس ہزار افراد پر مشتمل ہو۔

''وعن أبي يوسف رواية أخرى غيرهاتين الروايتين وهو كل موضع يسكنها عشرة الأن نفر'' ... (شامی: ۵۴۸)۔

ایک قول یہ بھی نقل کیا جاتا ہے کہ وہ آبادی جہاں اہل صنعت وحرفت موجود ہوں، جہاں ضروریات زندگی کے سامان مل جاتے ہوں (عنایہ ۱/۴۱۰)۔

بعض مشائخ سے یہ بھی مروی ہے کہ وہ آبادی ہے جہاں پر پیشہ والا اپنے ہی پیشہ سے سال بھر کی روزی حاصل کرے، اسے کسی دوسرے پیشہ کو اختیار کرنے کی ضرورت نہیں پڑے۔

''هو أن يعش كل محترف بحرفة من سنة إلى سنة من غير أن يحتاج إلى حرفة أخرى''

غرض یہ کہ اس طرح کے مختلف اقوال مشائخ سے مروی ہیں، البتہ جن اقوال نے فقہاء مشائخ کے یہاں قبولیت عامہ حاصل کی وہ دو ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔

مختلف اقوال میں تطبیق:

ان تمام اقوال اور مباحث کے مطالعہ سے میں جس نتیجہ پر پہونچا ہوں وہ یہ ہے کہ ان سارے اقوال میں حقیقتاً تضاد نہیں ہے، بلکہ یہ تمام ہی اقوال دراصل ''مصر'' کی علامتوں کے اظہار کے لئے ہیں کہ حقیقتاً شہر کون ہے اور دیہات کون، یہ عرف عام میں ایسی بدیہی حقیقتیں ہیں جن کا ادراک اول وہلہ میں ہر سننے والے کو ہو جاتا ہے اور جن کی حد حقیقی الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں (الا یہ کہ کوئی مخصوص اصطلاح قائم کر لی جائے، جیسے آج کل بحساب

آبادی یہ اصطلاح مقرر کر لی گئی ہے کہ City اس آبادی کو کہتے ہیں جس کی مردم شماری لاکھ یا اس سے متجاوز ہو اور اس پر بہت سے احکام مرتب کئے جاتے ہیں، مثلاً: سرکاری ملازمین کو عام شہروں میں کرایہ مکانات وغیرہ دوسرے قسم کے بھتے جو ملتے ہیں اگر کسی City میں ان کا تقرر ہو تو اس کی مقدار میں اضافہ کر دیا جاتا ہے) پس جب فقہاء کو مصر و قریہ کا مفہوم سمجھانے کی ضرورت پیش آئی تو انہوں نے مختلف قسم کی علامتیں جو شہروں میں پائی جاتی ہیں انہیں بطور مابہ الفرق بتادیا، اور اگر ایسا تسلیم نہ کیا جائے تو جس طرح صاحب "غنیۃ المستملی" نے "هو موضع لا يسع أكبر مساجده أهله" پر مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے ذریعہ اعتراض کیا ہے، اسی طرح خود ان کی پسند کردہ تعریف بھی مصر کی مستقل اور زمان و مکان کے فرق سے بالاتر ایک پائیدار حقیقت کے اظہار کی حیثیت سے معیار پر پوری نہیں اترتی، اس لئے کہ: "بلدة لها إمام أو قاضي يصلح لإقامة الحدود" یا "يقدر على إنصاف المظلوم من الظالم" وغیرہ مذکور تعبیرات میں امام سے مراد امام المسلمین ہے، قاضی سے مراد قاضی شرع ہے، احکام اور حدود سے مراد احکام شرعی اور اسلامی حدود و تعزیرات، اور انصاف سے مراد شرع اسلامی کی رو سے انصاف ہے، ورنہ اگر اسے عام رکھا جائے اور مراد کسی بھی طرح کی حکومت کیوں نہ ہو اس کا قائم کردہ انتظامیہ اور عدلیہ (اگزیکٹیو اینڈ جوڈیشنری) ہوگا تو پھر صدر الشریعہ کے اعتراض "لظهور التواني في الأحكام" کا کوئی مطلب نہیں رہتا کہ اس دور میں مسلم حکومتوں میں نظام تنفیذ اور نظام عدل قائم موجود تھا، البتہ فقدان احکام شرع اسلامی کے نفاذ کا تھا، پھر جب کہ تعریف میں مراد علی العموم انتظامیہ اور عدل کی موجودگی ہے عام اس سے کہ وہ اسلامی ہو، یا غیر اسلامی، تو پھر احکام اسلامی کے نفاذ میں سستی پیدا ہونے سے کوئی حرج نہیں پیدا ہوتا، اسی طرح جواب دینے والوں کے لئے بس اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ اس سے مراد مطلق انتظامیہ اور عدلیہ ہے، جو مطلق تنفیذ احکام کرتے ہیں، چاہے شرعی ہو یا غیر شرعی، انہیں یہ عذر کرنے کی ضرورت نہیں تھی کہ مراد بالفعل احکام و حدود کی تنفیذ نہیں، بلکہ احکام و حدود کی تنفیذ پر قدرت ہے، پس اگر چہ ابھی احکام شرعی کے نفاذ میں سستی و غفلت برتی جارہی ہو، لیکن قدرت تو ان احکام کی تنفیذ پر موجود ہے، پس مراد ان میں امر شرعی اور قضاء شرعی، احکام شرعی اور حدود اسلامی ہیں، یہی وجہ ہے کہ امیر سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت شامی نے شیخ اسماعیل سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

"امیر سے مراد وہ ہے جو لوگوں کی حفاظت کرے، مفسدین کو روکے اور احکام شرع کو قوت بخشے، ایسا ہی "دقائق" میں ہے"۔

پس جب مراد یہ ٹھہری کہ مصر اس مقام کو کہیں گے جہاں امیر اور قاضی جو احکام و حدود اسلامی کو نافذ کریں موجود ہوں اور اس پر اعتراض حکام و امراء کے قوانین اسلامی کی تنفیذ سے غفلت کو لے کر پڑا تو ہمارے فقہاء نے "بالفعل تنفیذ" اور "قدرت تنفیذ" میں فرق کرتے ہوئے "قدرت تنفیذ" مراد لے کر تعریف میں عموم پیدا کر دیا، اور پھر جب یہ اعتراض ہوا کہ بہت سے "قضاة" یا "ولاة" ایسے بھی تو ہیں جنہیں اختیار تفویض کرتے ہوئے بعض احکام و حدود کی تنفیذ کے اختیارات نہیں دیئے جاتے، یا کسی وجہ سے انہیں بعض اختیارات سے محروم کر دیا جاتا ہے، یا بعض اوقات فتنہ اور انتشار کا عنصر ایسا ابھرتا ہے کہ حاکم ان پر اپنے فیصلوں کے نفاذ کی قدرت نہیں پاتا اگر چہ "پر امن شہریوں" پر اس کے احکام نافذ ہوتے ہیں، تو بعض علماء نے احکام سے مراد کل احکام شرع نہیں، بلکہ اکثر احکام شرع اسلامی کی تنفیذ پر قدرت کو کافی سمجھ لیا، شامی میں ہے:

"شیخ اسماعیل کی شرح میں دہلوی سے منقول ہے کہ تمام احکام کی بالفعل تنفیذ مراد نہیں ہے، اس لئے کہ جمعہ تو ظالم ترین انسان کے عہد میں بھی قائم کیا گیا، اور وہ حجاج بن یوسف ہے، اور ایسے ہی حاشیہ ابوالسعود میں علامہ آفندی کے رسالہ سے نقل کیا گیا ہے، میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر بعض احکام کی تنفیذ میں خلل واقع ہونا "مصر" بننے میں مانع ہو تو اس زمانے میں عالم اسلام کے کسی شہر میں جمع صحیح نہیں ہو پائے گا، بلکہ اس سے پہلے کے زمانے میں بھی اس لئے یہ بات متعین ہے کہ احکام کی تنفیذ پر قدرت مراد ہے، اور اس میں بھی اکثر احکام ہی مراد لینا چاہئے، کیونکہ احکام پر والیوں کی طرف سے رکاوٹ کی وجہ سے بعض احکام کی تنفیذ مشکل ہو جاتی ہے، جیسا کہ ایام فتنہ میں شہر کے سفہاء کے باہمی تعصب وغیرہ کی وجہ سے ہوتا ہے"۔

لیکن اب بھی یہ سوال قائم ہے کہ آج جب کہ قاہرہ ہو، یا پیرس، کلکتہ ہو، یا ٹوکیو، ممبئی ہو، یا لندن، دہلی ہو، یا نیویارک، ان تمام بڑے بڑے شہروں میں جہاں احکام شرع اسلامی کا نہ نفاذ ہے، نہ قدرت کل احکام اور نہ بعض احکام پر، کیا ان تمام ممالک میں جہاں اہل اسلام کا غلبہ نہیں، یا حکومت اہل اسلام کی ہے، لیکن قانون شرع کے نہیں، بلکہ یورپ سے برآمد کئے ہوئے نافذ کئے جاتے ہیں، کیا ان تمام ممالک کی کوئی بھی آبادی مصر کہے جانے کے

لائق ہی نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسا کہنا فقہاء کی تصریحات اور شرع اسلامی کی عام اصول سے معارض ہے، پس اگر اس طرح غور کریں تو ''ظاہر الروایہ'' کی یہ تعریف جسے شلبی صاحب ''ہدایہ''، یا شارح ''منیہ'' وغیرہ اختیار کر رہے ہیں خود بھی حد حقیقی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اسے بھی جامع قرار نہیں دیا جاسکتا۔

مصر کی تعریفیں عرف پر مبنی ہیں:

پس اصل حقیقت یہی ہے کہ ان تمام فقہاء وعلماء نے اپنے اپنے دور کے اعتبار سے مصر کی علامتوں کا تذکرہ اور تعریف میں کسی سے کوئی حد حقیقی بیان نہیں کی ہے، اس لئے کہ قضاء یا تنفیذ احکام شرعی وغیرہ عارضی امور ہیں جو کبھی موجود ہوتے ہیں اور کبھی نہیں، بہ خلاف مصر کے یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہے، پس ایک مستقل چیز کی تعریف کا جوہری جز ''امر عارض'' نہیں ہوسکتا۔

شامی نے اسی لئے لکھا ہے:

''علاوہ ازیں یہ کہ یہ ایک عارضی بات ہے، اس لئے اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اسی لئے اگر والی کا انتقال ہوجائے یا وہ کسی فتنہ کی وجہ سے خود حاضر نہ ہوسکے اور ایسا کوئی شخص موجود نہ ہو جس کو جمعہ قائم کرنے کا حق ہو تو عام لوگ اپنے بدرجہ ضرورت ایک خطیب مقرر کریں گے، باوجودیکہ یہاں سرے سے کوئی امیر وقاضی ہی نہیں ہے اور اسی سے ان لوگوں کا جہل واضح ہوجاتا ہے جو کہتے ہیں کہ ایام فتنہ میں جمعہ صحیح نہ ہوسکے گا، حالانکہ وہ ان شہروں میں بھی صحیح ہے جن پر کفار کا غلبہ ہو''

پس مقصد ان تمام تعریفات کا ان آثار وعلامات کا اظہار ہے جو اس دور میں مصر کے لوازمات وخصوصیات میں سے تھے، مثلاً: یہی قضاء اور نفاذ احکام شرعی وا قامت حدود والی بات ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے ظاہر مذہب بھی یہی ہے، نفاذ قضاء کے لئے مصر شرط ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کا قیام مصر میں ہوگا، اور قضاء مصر میں ہی کی ہوئی نافذ ہوگی، جیسا کہ ''درمختار'' میں ہے:

''ظاہر روایہ کے مطابق قضاء کے نافذ ہونے کے لئے مصر ہونا شرط ہے، اور نوادر کی روایت کے مطابق مصر ہونا ضروری نہیں، دیہاتوں میں نفاذ ہوگا...... اور اسی پر فتوی ہے'' (درمختار)۔

(قولہ فی ظاہر الروایۃ) ''بحر'' میں ہے کہ ظاہر روایہ کے مطابق بھی مصر ہونا شرط نہیں ہے، دیہاتوں میں بھی قضاء صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ ''فتاوی بزازیہ'' میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ہر دو قول کی طرف نسبت ہے کہ وہ ظاہر روایہ ہے اور یہ بات قابل تامل ہے۔

اور جب یہ شرط ٹھہری تو ظاہر ہے کہ کسی بھی جگہ قاضی کا قیام اس بات کی دلیل ہوگی کہ وہ مصر ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو آبادی بھی مصر ہو وہاں قاضی ضرور مقرر ہو، اور اگر مصر کو عام نہ مانئے اور اس کا مصداق عرف سے متعین نہ کیجئے تو یہ الجھن پیدا ہوجاتی ہے کہ نفاذ قضاء مصر پر موقوف ہو، اور کسی آبادی کا مصر قرار دیا جانا وہاں قاضی کے مقیم ہونے پر اور پھر بڑی سے بڑی شہری آبادی اگر اتفاق سے وہاں تقرر قضاۃ نہ ہو تو وہ مصر بننے سے خارج ہوجائے۔

لہذا مذکور الصدر مباحث کی روشنی میں میرے نزدیک کون سی آبادی مصر ہے اور کون سی قریہ، اور پھر کون سی آبادی قصبہ ہے، کون سی قریہ کبیرہ، اور کون سی قریہ صغیرہ اور شہریت کی کیا خصوصیات ہیں؟ قصبات کے کیا امتیازات ہیں، قریہ کبیرہ کہتے وقت عموماً کن صفات کو سامنے رکھا جاتا ہے، ان تمام امور کو عرف پر محمول کرنا چاہئے، جو عرف وزمانہ اور مختلف علاقوں کے فرق کے ساتھ ساتھ متغیر ہوتا رہتا ہے، عرف ہی فیصلہ کرے گا کہ کس آبادی کی کیا حیثیت ہے، یہ اصول اگر آپ تسلیم کرلیں تو فقہاء کی تعبیرات کے مابین جو الفاظ کے فرق ہیں، ان سے آپ کو الجھن نہیں ہوگی، بلکہ آپ اسے اختلاف عصر وعرف پر محمول کریں گے اور یہ سارے فرق ''وھذا من اختلاف عصر وزمان لا من حجة وبرھان'' کے ذیل میں آئیں گے جن سے کسی ذہنی الجھنوں میں پڑنے کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی۔

اب ایک امر اور واضح کردینے کی ضرورت ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے جمعہ کی ادائیگی مصر میں تو درست ہے، ہی قصبات اور قریہ کبیرہ میں بھی درست

ہے، جیسا کہ شامی نے قہستانی سے نقل کیا ہے، جمعہ قصبات اور ایسے بڑے گاؤں میں بھی فرض ہوجائے گا جہاں بازار ہو، البتہ ''قریہ صغیرہ'' میں درست نہیں۔

اور جیسا کہ پہلے واضح ہو چکا کہ جس آبادی کو جس علاقہ میں عرف کے اعتبار سے شہر سمجھا جاتا ہے وہ شہر ہے جس کو قصبہ قرار دیا جاتا ہے قصبہ، اور جس کو لوگ بڑا گاؤں، بڑی بستی کہتے ہیں اور سمجھتے ہیں وہ ''قریہ کبیرہ'' ہے، اور جس کو لوگ چھوٹا گاؤں کہتے اور سمجھتے ہیں وہ ''قریہ صغیرہ'' قرار پائے گی اور وہاں جمعہ درست نہیں ہوگا۔

مصر کی تعریف میں دو بنیادی باتیں:

اب ضرورت اس بات کی بھی ہے کہ ان مختلف اقوال میں قدر مشترک کیا ہے؟ اس کا پتہ چلایا جائے، ان تمام اقوال پر نظر غائر ڈالنے سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ایک قریہ اور مصر کے درمیان جو فرق ہے اس کی بنیادیں دو ہیں ایک تو آبادی اور مردم شماری کا فرق اور دوسرے مرکزیت اور مرجعیت کا فرق، یعنی ''قریہ صغیرہ'' کی آبادی بمقابلہ ''قریہ کبیرہ'' وقصبات ومصر علی العموم کم ہوتی ہے، دوسرے مصر میں ایک شان فی الجملہ مرکزیت کی ایسی پائی جاتی ہے کہ وہ علاقہ اور اطراف کے لوگوں کے لئے ایک درجہ میں مرجع بن جاتا ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے جو تعریف منقول ہے، اس میں مصر کی علامت یہ بتائی گئی ہے کہ وہاں گلیاں، بازار اور محلے ہوں گے جو ظاہر ہے کثرت آبادی پر دال ہے، اور قاضی کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مضافات کے لوگ وہاں مقدمات لے کر آئیں گے، وہاں مفتی اور عالم کا قیام جو مرجع ہو اس بات کی علامت ہے کہ وہ علاقہ کے لوگوں کے لئے مرجع ہوگا، پس اس سے اس آبادی کی مرکزیت معلوم ہوتی ہے۔

اسی طرح دوسری تعریف ''مالا یسع أکبر مساجد أهله'' سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آبادی میں متعدد مسجدیں ہوں گی، اور ان کی آبادی اتنی بڑی ہوگی کہ اگر تمام مکلفین ان مسجدوں میں سے سب سے بڑی مسجد میں جمع ہوجائیں تو وہ مسجد ان کے لئے ناکافی ہوجائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ وہ آبادی کثیر ہوگی۔

اسی طرح بعض مشائخ سے مروی یہ تعریف کہ ''ہر پیشہ والا اپنے ہی پیشہ سے سال بھر کی روزی کمالے، اسے دوسرے پیشہ کے اختیار کرنے کی ضرورت نہ پڑے، اسی سے اس مقام کی کثرت آبادی اور علاقہ ومضافات کی مرکزیت کا اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں ہر پیشہ ور کو سال بھر کا کام بے تکلف مل جاتا ہے۔

اسی طرح بعض لوگوں سے یہ تعریف منقول ہے کہ ''وہ موضع جہاں آبادی ایسی حالت میں ہو کہ اگر ان پر کوئی دشمن حملہ کرنے کا قصد کرے تو وہ اس کی مدافعت کرسکتے ہیں''۔ یہ تعریف بھی بظاہر آبادی کی کثرت پر دلیل ہے۔

اسی طرح بعض لوگوں نے یہ تعریف کی ہے کہ ''وہ آبادی جہاں کی آبادی کا شمار بغیر زحمت اور دشواری کے معلوم نہ ہوسکے'' آبادی کی معتد بہ کثرت پر دلیل ہے۔

پس اگر آپ ان تمام تعریفات پر اس نقطہ نظر سے غور کریں تو آپ کی الجھن دور ہوجائے گی اور آپ محسوس کریں گے کہ ان اقوال میں کوئی اضطراب نہیں ہے، بلکہ اس آبادی کی کثرت اور اس مقام کی مرکزیت کے اظہار کے لئے ہر فقیہ نے اپنے زمانے اور اپنے عصر کے اعتبار سے اس مرکزیت اور آبادی کی زیادتی کو جو اسے ''قریہ کبیرہ''، یا قصبہ، یا مصر کی تعریف میں داخل کردے، مختلف لفظوں میں تعبیر کیا ہے، ان میں کوئی تعارض نہیں۔

اب اس ذیل میں ایک امر کی اور وضاحت ضروری ہے، وہ یہ کہ آبادی کی کثرت کے لئے فقہاء نے کسی متعین تعداد کی تشخیص نہیں کی ہے (سوائے ایک قول کے جو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، جس میں انہوں نے دس ہزار کی آبادی کو مصر کا معیار مقرر کیا ہے، میرے نزدیک یہ اس دور کے اعتبار سے مصر کا معیار ہے، اسے قصبات یا قریہ کبیرہ پر منطبق نہیں کیا جاسکتا) بلکہ علی الاجمال ''قریہ کبیرہ''، یا قصبہ، یا مصر کے الفاظ استعمال

کئے ہیں، اور جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ان کی تعیین عرف پر محمول ہوگی، البتہ یہاں ایک خاص بات قابل لحاظ یہ ہے کہ جہاں تک مصر کا تعلق ہے، وہ معروف ومتعین ہے، کوئی کسی شہر کو دیہات اور کوئی دیہات کو شہر نہیں سمجھتا، اسی طرح قصبات کا بھی حال ہے، قصبہ کی حیثیت شہر کی ہی طرح نمایاں اور ممتاز ہوتی ہے، البتہ قری کے مابین کبیرہ اور صغیرہ کے فرق کو تھوڑا اشتباہ ہوتا ہے، اس بارے میں مختلف علاقوں میں اسفار اور دوروں کے درمیان میں نے محسوس کیا ہے کہ مختلف مقامات پر آبادی کا حال مختلف ہے، بعض علاقے ایسے ہیں جہاں رقبہ کم ہے اور آبادی زیادہ وہاں عموماً مجتمع اور گھنی آبادی کا رواج ہے، اور جہاں آبادی کم اور رقبہ زیادہ ہے وہاں عموماً منتشر آبادیاں ہیں، یکجا بہت بڑی آبادی کم ملتی ہے، اب اگر گھنی آبادی والے ''قریہ کبیرہ'' کا معیار منتشر آبادی والے علاقہ پر منطبق کیا جائے تو شاید کوئی آبادی بھی ''قریہ کبیرہ'' کی تعریف کے ذیل میں نہیں آئے، یا بہت شاذ ونادر، اس لئے میری رائے ہے کہ جس علاقہ میں کسی آبادی کو بڑا سمجھا جانے کا جو معیار ہو، وہی معیار اس علاقہ پر نافذ ہوگا، اس طرح مثلاً: اگر کسی علاقہ میں تین چار سو گھر کی آبادی سے کم کوئی بڑا گاؤں نہیں کہا جاتا ہو تو یہ معیار اس علاقہ پر نافذ نہیں ہوگا، جہاں سو گھر سے اوپر کی آبادی کو قریہ کبیرہ میں شمار کیا جاتا ہے، اس لئے کہ عرف کی تبدیلی میں جس طرح اختلاف عصر وزمان کا اثر پڑتا ہے اسی طرح اختلاف محل ومکان کا بھی۔

جہاں جمعہ واجب ہے:

پس مندرجہ بالا تفصیلی مباحث کی روشنی میں میرے خیال میں فقہ حنفی کی رو سے۔

(الف) شہروں میں جمعہ واجب ہے۔

(ب) قصبات میں جمعہ واجب ہے۔

(ج) دیہاتوں میں جو دیہات بڑے اپنی آبادی کے اعتبار سے شمار کئے جاتے ہیں۔

آبادی تو تھوڑی ہے، لیکن تھانہ کا صدر مقام ہے، یا بلوک ہیڈ کوارٹر ہے، یا وہاں مستقل بازار ہیں، جہاں مضافات کے دیہات کے لوگ یا دکاندار سامان خریدتے ہیں، غرض یہ کہ اس بستی کو مضافات کو بستیوں کے درمیان فی الجملہ مرکزیت حاصل ہے، خلاصہ یہ کہ کثرت آبادی (اتنی جس کی وجہ سے عرف میں اسے بڑا گاؤں سمجھا جاتا ہو) یا اس میں مرکزیت ومرجعیت کی شان ہو تو ایسی آبادیوں کو مصر وقصبات قرار دے کر جمعہ درست قرار دیا جائے گا۔

مفتی عزیز الرحمن صاحبؒ اور علامہ کشمیریؒ کی رائے:

اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ علمائے امت میں سے دو بزرگوں کی تصریحات بھی درج کردوں جن میں سے ایک اپنے دور میں باب افتاء میں علماء اکابر کے درمیان مسلم شخصیت کے مالک رہے ہیں اور دوسرے بزرگ بڑے محقق اور ذخیرہ علوم دینیہ پر حاوی اور اپنے غیر معمولی تفقہ کی وجہ سے ممتاز رہے ہیں۔

میری مراد حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحبؒ اور حضرت امام العصر علامہ سید محمد انور شاہ کشمیریؒ ہیں، ان دونوں بزرگوں کے اقوال کے مشاہدہ کے بعد آپ یہ محسوس کرسکیں گے کہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے یہ کچھ میری اختراع نہیں، بلکہ ان بزرگان سلف کی اتباع ہے، اور جو کچھ ان بزرگوں نے اجمالاً فرمایا ہے، میں نے اس کی تفصیل کردی ہے اور بس۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحبؒ کے فتاوی جو مولانا ظفیر الدین صاحب مفتاحی نے فتاوی دار العلوم دیوبند کے نام سے مرتب کیا ہے وہ ابھی میرے سامنے ہے، اس کے صفحہ ۳۸ پر ہے:

''عرفاً جس قریہ کو کبیرہ سمجھیں وہ کبیرہ ہے اور جس کو صغیرہ سمجھیں وہ صغیرہ ہے''۔

صفحہ ۵۱ پر ہے:

''کبیرہ کی تعریف نہ کرنا اور قصبات کے ساتھ اس کو بیان کرنا اس کی طرف مشعر ہے کہ مدار اس کا عرف ہے..... علمائے محققین کی رائے میں جو قریہ باعتبار آبادی کے قریب قصبہ صغیرہ کے ہو اس میں جمعہ صحیح ہے''۔

صفحہ ۵۳ پر ہے:

''عرف میں جس کو کبیرہ سمجھیں کبیرہ ہے اور جس کو صغیرہ سمجھیں صغیرہ ہے''۔

صفحہ ۶۴ پر ہے:

''قریہ کی تعریف عرف پر مفوض ہے''۔

پھر وہ فتاویٰ ملاحظہ فرمائیے جس میں آبادی کی کثرت، یا شہریت کی علامات (جن کو میں نے مرکزیت اور مرجعیت سے تعبیر کیا ہے) کو بنیاد بنا کر صحت اداء جمعہ کا فتویٰ دیا گیا ہے، مثلاً صفحہ ۴۴ پر ہے:

''جس قریہ میں دو ہزار آدمی آباد ہوں اور وہاں دکانیں بھی ہوں تو اگر اس کو قریہ کبیرہ قرار دیا جائے تو مستبعد نہیں، تین چار ہزار آبادی ہو تو اس کے قریہ کبیرہ ہونے میں شبہ نہیں معلوم ہوتا''۔

صفحہ ۱۲۵ اور ۱۲۶ پر جو فتویٰ مرقوم ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

''اگر بازار وغیرہ ہو تو تیرہ سو آبادی بھی کافی ہے، ورنہ تین ہزار کی آبادی ہونی چاہئے، دیکھئے جہاں آبادی کم ہے لیکن علامات شہریت پائی گئیں جمعہ درست قرار دیا جائے گا''۔

اور اب آخر میں حضرت علامہ سید محمد انور شاہ کشمیریؒ کا ارشاد گرامی ملاحظہ فرمائیے جو اس فتاویٰ دار العلوم دیوبند میں مرقوم ہے، اور جو گویا اس مسئلہ میں قول فیصلہ کی حیثیت رکھتے ہیں:

''مصر کی تشریح میں ہمارے اصحاب (حنفیہ) کے اقوال مفہوم کے اعتبار سے باہم یکسانیت رکھتے ہیں، گو کہ الفاظ و تعبیرات میں اختلاف ہے، ظاہر روایہ میں قاضی کی شرط لگانا اس بنا پر ہے کہ ظاہر روایہ کے مطابق نفاذ قضا کے لئے مصر ہونا شرط ہے، جیسا کہ باب القضاء کے مسائل تعزیر میں ہے، اور متاخرین کی یہ تعریف کہ بڑی مسجد اس آبادی کے لئے کافی نہ ہوگی، مسجد کے متعدد ہونے پر محمول ہے، آبادی کی کثرت کی وجہ سے.....'' اور حاصل یہ ہے کہ مصر کی تعریف عرف اور لغت پر محمول ہے''۔

پس اگر آپ کی بستی آپ کے علاقے میں اپنی آبادی کے اعتبار سے بڑی بستیوں میں شمار ہوتی ہے، یا آبادی تو کچھ خاص نہیں لیکن بازار وغیرہ کی وجہ سے فی الجملہ اس میں مرکزیت کی شان پیدا ہوگئی ہے تو اس میں جمعہ درست ہے، ورنہ نہیں، اور محض اس کی آبادی میں کسی ایسی مسجد کا تعمیر ہو جانا جو وہاں کی کل آبادی کو سمیٹنے کے لائق نہ ہو مصر قرار دیئے جانے کے لئے کافی نہیں ہوگی۔

یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ کسی آبادی میں مختلف محلے ہیں، ہر محلے میں مسجد ہے اور آبادی مجموعی طور پر اتنی ہے کہ اگر کل مکلفین سمٹ کر ان مساجد میں سے جو بڑی مسجد ہو اس میں جمع ہو جائیں تو وہ ان کے لئے کفایت نہیں کرے اس طرح مسجد جامع کی ضرورت پیدا ہو جائے ظاہر ہے کہ یہ علامت کثرت آبادی پر دلیل ہے۔

فناء مصر اور توابع مصر کا مسئلہ:

یہ دونوں بحثیں علیحدہ علیحدہ ہیں، آپ کے سوال کا حاصل یہ ہے کہ ''توابع مصر'' اور ''فناء مصر'' کی مسافت کے بارے میں مختلف اقوال مشائخ سے مروی ہیں، تین فرسخ، ایک میل، دو میل، چھ میل وغیرہ، اور چونکہ ساٹھی یا چنپٹیا مصر ہے اور آپ کی بستی کی دوری سے اس مسافت کی حدود میں ہے جو توابع یا فناء مصر کے بارے میں منقول ہے، لہذا آپ کے یہاں بھی جمعہ کا قائم کرنا درست ہونا چاہئے، لیکن توابع مصر اور فناء مصر کے فرق کو اولاً پیش نظر رکھیں۔'' وہ

یہ کہ فقہاء تو ابع مصر سے مراد وہ حد لیتے ہیں کہ جہاں قیام رکھنے والوں پر مصر میں آ کر جمعہ کی ادائیگی واجب ہو"۔ پس اس کا تعلق اشخاص سے ہے جن پر جمعہ واجب ہے، اور فناء مصر کا تعلق اس محل سے ہے جہاں اقامت جمعہ درست ہو، یہی وجہ ہے کہ فناء کا تذکرہ اداء صحت جمعہ کی شرائط کی ذیل میں کیا گیا ہے، اور کہا گیا ہے کہ جمعہ درست ہوگا مصر میں یا فناء مصر میں:

يشترط لصحتها سبعة أشياء الاول المصر ... اوفناء ه (شامی ۴/ ۴۲۱)۔

اور توابع کا تذکرہ وجوب جمعہ کی شرائط کے ذیل میں مذکور (پہلی شرط) "اقامت بمصر" کے ذیل میں کیا گیا ہے۔

جمعہ فرض ہونے کے لئے نو شرطیں ہیں جن کے ساتھ جمعہ مخصوص ہے، شہر میں مقیم ہونا اور جو شہر سے الگ ہو تو اگر اذان سن لیتا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک اس پر جمعہ واجب ہوجائے گا اور اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ "ملتقی" میں ہے، اور ہم پہلے ہی "ولوالجیہ" سے نقل کر چکے ہیں کہ اس کا اندازہ ایک فرسخ سے لگایا گیا ہے، اور بحر میں اسی رائے کو ترجیح دی گئی ہے کہ وہاں سے بلاتکلف اپنے گھر کو لوٹ آ سکتا ہو۔

شامی نے مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تقدیر بالفرسخ جو ولوالجیۃ سے منقول ہے اس کا تعلق فناء مصر سے ہے جس میں اقامت جمعہ درست ہو، نہ کہ حد توابع مصر سے، جس میں رہنے والوں پر شہر میں جا کر جمعہ پڑھنا ضروری ہو۔

"(قوله وقدمنا ... الخ) فيه أن ما مر عن الولوالجية فى حد الفناء الذى تصح إقامة الجمعة فيه والكلام هنا فى حد المكان الذى منى كان فيه يلزمه الحضور إلى المصر ليصليها فيه" (درمختار برشامی ۱/ ۵۳۹، ۵۴۷)۔

لہذا اس کا مقصد یہ ہوا کہ جو شخص شہر کی اصل آبادی سے کچھ علیحدہ ہو تو اس کو شہر میں آ کر جمعہ پڑھنا واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں بعض حضرات نے ایک فرسخ کی دوری کی حد بتائی ہے، کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اتنی دوری ہو کہ بلاتکلف جمعہ پڑھ کر اپنے گھر لوٹ سکتا ہو، اسے صاحب "بحر" نے ترجیح دی اور "بدائع" نے مستحسن قرار دیا، مواہب الرحمن نے امام ابو یوسفؒ کے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے جس کی رو سے اس شخص کا اس حد میں داخل ہونا ضروری ہے جس حد سے نکل جانے کے بعد مسافر پر احکام سفر نافذ ہونے لگتے ہیں۔

شامیؒ نے اسے ظاہر متون قرار دیا اور معراج نے اصح، قاضی خاں نے بلوغ نداء اور تقدیر مسافت کی قطعی نفی کر دی، "تاتارخانیہ" نے سکان مصر اور متصل بالمصر پر وجوب تسلیم کیا ہے اور اہل سواد اگرچہ قریب ہی کیوں نہ ہوں ان پر جمعہ کے وجوب کا انکار کیا ہے، الا یہ کہ وہ فناء مصر میں داخل ہوں، جیسا کہ شامیؒ نے وضاحت کی ہے، لہذا تقدیر مسافت کا قول ان فقہاء کی تصریحات کے مطابق قابل عمل نہیں ہوسکتا، شامیؒ کی مندرجہ ذیل عبارت پر غور فرمایئے:

"(قوله رجح فى البحر) هو ما استحسنه فى البدائع وصحح فى مواهب الرحمن قول أبي يوسف بوجوبها على من كان داخل حد الإقامة اى الذى من فارقه، يصير مسافرا و علله، فى شرحه المسمى بالبرهان: بأن وجوبها مختص بأهل المصر، والخارج عن هذا الحد ليس أهله انتهى، وقلت: وهو ظاهر المتون، وفى المعراج: أنه أصح ما قيل، وفى الخانية: المقيم فى موضع من أطراف المصران كان بينه وبين عمران المصر فرجة من مزارع لا جمعة عليه، وإن بلغه النداء وتقدير البعد بالغلوة أوميل ليس بشئ، هكذا رواه أبو جعفر عن الامامين، وهو اختيار الحلوانى، وفى التتارخانية: ثم ظاهر الرواية عن أصحابنا لاتجب إلاعلى من يسكن بمصر أو ما يتصل به فلاتجب على أهل السواد ولو قريبا، وهذا أصح ماقيل فيه، اه، وبه جزم فى التجنيس، قال فى الامدد: قد علمت بعض الحديث والاثر وروايات عن أئمتنا الثلاثه واختيار المحققين من أهل الترجيح أنه لا عبرة ببلوغ النداء ولا بالغلوة والأميال فلا عليك من مخالفة غيره وإن صحح اه، اقول: وينبغى تقييد ما فى الخانية والتتار خانية بما إذا لم يكن فى فناء المصر لم امرانها تصح إقامتها فى الفناء ولو منفصلا بمزارع فإذا صحت فى الفناء، لأنه ملحق بالمصر يجب على من كان فيه أن يصليها،

لأنه من أهل المصر كما يعلم من تعليل البرهان والله الموفق'' (شامی ۱/ ۷۶۲)۔

پس اس بحث کی روشنی میں آپ کی بستی جو ایک مستقل بستی ہے اور ساتھ ہی سے منفصل بھی ہے اسے توابع مصر میں قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ اس بنیاد پر اس میں جمعہ کی اقامت درست ہوگی۔

رہا مسئلہ فناء مصر کا تو اگرچہ اس کے بارے میں بھی بعض لوگوں نے مسافت کی تحدید کی ہے، لیکن محققین اہل ترجیح تقدیر بالمسافت سے اسے بالاتر قرار دیتے ہیں اور فناء مصر کی تعریف کا بنیادی جزیہ ہے کہ اسے مصالح مصر سے متعلق ہونا چاہئے، چاہے متصل ہو یا نہیں، اگر کوئی آبادی ایسی ہے جس سے شہر کی ضروریات ومصالح کا کوئی تعلق نہیں ہے تو چاہے وہ کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو فناء میں شمار نہیں کی جائے گی، اور اگرچہ آبادی کچھ دور ہی کیوں نہ ہو، لیکن اس سے مصالح مصر متعلق ہیں، مثلاً: فوجی چھاؤنی ہے، کھیل کود کا میدان ہے، قبرستان ہے، منحر ہے، شہر کو بجلی دینے والا پاور ہاؤس ہے، شہر کو پانی دینے والا واٹر ٹینک ہے، وغیرہ وغیرہ تو یہ سب فناء مصر میں شمار کئے جائیں گے، اور ظاہر ہے کہ اس کے لئے کسی مسافت کی تعیین ممکن نہیں، اس لئے کہ شہر جتنا وسیع ہوگا اس کے مصالح سے متعلق علاقہ اتنا ہی پھیلا ہوا ہوگا، اب اس کو کسی خاص مسافت کے ساتھ مقید کردینا کس طرح درست ہوگا، شامی کی مندرجہ ذیل عبارت ملاحظہ فرمایئے:

''جان لو کہ بعض محقق اہل ترجیح نے فنا کو مسافت وغیرہ کی قید سے مطلق رکھا ہے ایسے ہی امام محمدؒ کے مذہب کے ناقل نے بھی کیا ہے اور بعض لوگوں نے مسافت مقرر کی ہے، پھر مسافت مقرر کرنے والوں کے بھی ۸ یا ۹ اقوال ہیں...... اور مسافت کی تحدید سے زیادہ بہتر ہے کہ فناء مصر کی تعریف کردی جائے، اس لئے کہ یہ مسافت ہر مصر کی فناء میں نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ شہر کے بڑے اور چھوٹے ہونے کے لحاظ سے ہے، حاصل یہ کہ میل ومسافت کی تعیین صحیح نہیں ہے...... اور یہ تحدید اس تعریف کے مخالف ہے جس پر اتفاق ہے کہ فناء مصر وہ ہے جو مصالح مصر کے لئے بنایا گیا ہو، چنانچہ ائمہ نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ جو جگہ مردوں کی تدفین اور شہری ضروریات مثلاً: گھوڑوں اور جانوروں کے ٹھہراؤ، فوجی چھاؤنی اور تیر اندازی کی مشق وغیرہ کے لئے ہو وہ سب ہی فنا ہے اور کون سی حد مسافت ہے جو فوجی چھاؤنی، بچوں کے پلے گراؤنڈ، گھوڑ سواری، تیر اندازی، بندوق وبارود کی مشق اور توپوں وغیرہ کے تجربہ کے لئے متعین کی جاسکے، اور یہ کئی فرسخوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ مسافت کی مقدار شہروں کے اعتبار سے ہوگی'' (شامی ۱/ ۷۶۲، ۷۶۳)۔

اور ''بحر'' کی یہ عبارت بھی پیش نظر رہے تو اچھا ہے:

''وفي التجنيس: ولا تجب الجمعة على أهل القرى وإن كانوا قريبا من المصر'' (شامی ۱/ ۷۴۹)۔

لہٰذا محض مسافت فناء مصر کی تعیین کے باب میں کچھ نہیں، اصل یہ ہے کہ اس سے مصالح مصر متعلق ہیں یا نہیں، اگر آپ کی بستی مصالح مصر سے متعلق نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ اسے فناء مصر محض قرب مسافت کی بنیاد پر قرار دے کر صحت اداء جمعہ کا قول درست نہیں ہوگا۔

صحیح احکام سے روشناس کرنے کی ضرورت:

رہا یہ مسئلہ کہ جمعہ فی القری کو روکنے کے نتیجہ میں مسلمانوں میں اختلافات رونما ہوتے ہیں اور مسلمانوں میں سے ایک گروہ جمعہ پڑھتا ہے اور دوسرا نہیں، اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو فاسق جانتا ہے، اصل میں یہ ساری صورتحال جہالت اور مسائل میں بے جا تشدد اور رسوم کی اتباع کے نتیجہ میں پیدا ہوگئی ہے، ظاہر ہے کہ جہالت کو دور کرنے، مسائل میں سے ہر مسئلہ کو اس کی جگہ رکھنے اور رسوم کی اتباع کے بجائے حقیقت دین اور صحیح احکام سے روشناس کرانے کی ضرورت ہے، ورنہ آہستہ آہستہ عوامی دباؤ کے سامنے صحیح مسائل کا اظہار دشوار ہوجائے گا۔

البتہ ممکن حد تک مسلمانوں کے درمیان فتنہ بننے سے احتراز ضروری ہے، اور ان مسائل کی تفہیم حکمت ودانائی کے ساتھ کی جانی چاہئے، نہ کہ اس شدت کے ساتھ جو جزئیات کو اصول کے اختلاف کا درجہ دے دے، اور مسائل مجتہد فیہ کو منصوصات قطعیہ کا، لیکن بایں ہمہ محض ان اختلافات کے پیش نظر جن کا منشاء کوئی دلیل نہیں، بلکہ ایک خواہش کی اتباع ہے، فقہی احکام کو بدل ڈالنا درست نہیں ہوگا۔

ہاں اگر علماء امت کسی مصلحت شرعی اور ضرورت دینی کی بنا پر اس مسئلہ خاص میں فقہ شافعی کی بنیاد پر فتوی دے دینے کا فیصلہ کریں۔

وقف

فقہ اسلامی میں

تاریخ انسانی میں سماج کے افراد دولت وغربت، ثروت وافلاس، صلاحیت کار اور قوت عمل میں یکساں اور مساوی کبھی نہیں رہے، انسانی اجتماعی زندگی میں موجود تفاوت اور اس کی مختلف شکلیں امتیازی معیارات اور ناہمواریاں جنم لیتی رہی ہیں۔

اللہ نے کائنات اور انسان کی تخلیق کے ساتھ زمین وآسمان میں بے شمار خزانے اور منفعت کی چیزیں بھی مہیا فرمادیں اور انسانوں کے لئے تمام اشیاء کو مسخر کردیا، لیکن حالات اور صلاحیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کبھی مستحقین و مستضعفین محروم کردیئے گئے، تو کبھی یتامی کی پرورش پر توجہ نہ ہو پائی اور وہ تعلیم، غذا، رہائش اور علاج ولباس جیسی بنیادی سہولتوں سے محروم رہ جاتے، معذورین اپاہجوں جیسی زندگی گذارنے پر مجبور ہوجاتے اور ایک ایک لقمہ کو ترس جاتے، بیوائیں در بدر کی ٹھوکریں کھاتیں اور بھیک مانگنے پر مجبور ہوتیں، بیمار علاج ودوا سے محروم ہوکر تڑپ تڑپ کر جان دے دیتے۔ گاؤں کے گاؤں اجڑ جاتے، پینے کے لئے پانی دستیاب نہ ہوتا، مقروض، قرض کے بوجھ تلے دبا رہتا، یہاں تک کہ اس کی روح پرواز کرجاتی، لیکن قرض ادا نہیں ہو پاتا، آبادی کی آبادی فقر وافلاس اور بھوک مری اور وبائی امراض کا شکار ہوجاتی، مگر امداد سے محروم رہ جاتی۔ اس طرح انسانی سماج کا محروم وپریشان حال طبقہ گوناگوں مسائل اور مصائب کا شکار ہوتا رہتا ہے، نیز محرومی وذلت کے احساس میں گھٹ گھٹ کر جان دے دیتا ہے، اس صورتحال میں امن وسکون سے بھرپور اسلام نے ایک بہتر انسانی سماج اور فلاحی معاشرہ کی تشکیل کے لئے مربوط فلاحی ورفاہی نظام کا خاکہ پیش کیا۔

وقف کی مشروعیت قرآن وسنت کی روشنی میں

ایک طاقتور معاشی، فلاحی اور رفاہی نظام کے قیام کا بنیادی تقاضایہ ہے کہ انسانوں کی بستی سے ''محرومی'' کو دور کیا جائے اور جنہیں رزق کا وافر حصہ ملا ہے وہ محسوس کریں کہ ان کے مال میں ان کا بھی حصہ ہے جو کمزور ''غریب'' بے سہارا اور محروم ہیں، قرآن کریم میں ہے:

"وَفِيْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ"

انسانی فلاح، مصیبت زدوں کی مدد، سماج سے فقر وافلاس کو دور کرنے کی کوشش، فاقہ کشوں تک روٹی پہونچانا، بیماروں کی تیمارداری اور ان کا علاج، یتیموں، بیواؤں اور بے سہارا لوگوں کی سرپرستی اور کفالت، لاوارث اموات کی عزت کے ساتھ تجہیز وتدفین، مساجد کے نظام کو استوار رکھنا اور اس کے اخراجات کی کفالت کا مستقل نظم، قوم کے بچوں کو تعلیم اور ہنر سے آراستہ کرنا، مدارس ومکاتب اور صنعتی تربیت گاہوں کا قیام، اسپتال اور شفاخانوں کا جاری کیا جانا، قرض کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگوں کو قرض کی قید سے نجات دلانا وغیرہ ایسی سیکڑوں انسانی خدمات ہیں جن کو منظم اور مربوط طریقہ پر انجام دیا جانا کسی بھی سماج کی فلاح کے لئے بنیادی ضرورتوں کا درجہ رکھتے ہیں۔

۲۔　قرآن کریم میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

الف۔ "وَمَآ اَدْرٰىكَ مَا الْعَقَبَةُ۔ فَكُّ رَقَبَةٍ۔ اَوْ اِطْعٰمٌ فِيْ يَوْمٍ ذِيْ مَسْغَبَةٍ۔ يَّتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ۔ اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ۔ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ"۔ (البلد)

(اور تو کیا سمجھا، کیا ہے وہ گھاٹی، چھڑانا گردن کا، یا کھلانا بھوک کے دن میں یتیم کو جو قرابت والا ہے، یا محتاج کو جو خاک میں رل رہا ہے، پھر

ہوئے ایمان والوں میں جو تاکید کرتے ہیں آپس میں تحمل کی اور تاکید کرتے ہیں رحم کھانے کی)۔

ب۔ "كَلَّا بَل لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ. وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ" ۔(فجر)

(کوئی نہیں! پر تم عزت سے نہیں رکھتے یتیم کو اور تاکید نہیں کرتے آپس میں محتاج کے کھلانے کی)۔

ج۔ "فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ" (سو جو یتیم ہو اس کو مت دبا) (الضحی)۔

د۔ "فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ" (سو یہ وہی ہے جو دھکے دیتا ہے یتیم کو) (ماعون)۔

(ہ) "لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ" (۴)۔

(عبادت نہ کرنا مگر اللہ کی اور ماں باپ سے سلوک نیک کرنا اور کنبہ والوں سے اور یتیموں اور محتاجوں سے)۔

و۔ "وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ" ۔

(اور دے مال اس کی محبت پر رشتہ داروں کو اور یتیموں کو اور محتاجوں کو)۔

ز۔ "وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ" (النساء: ۱۲۷)

(اور یہ کہ قائم رہو یتیموں کے حق میں انصاف پر)۔

ح۔ "وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ" (التوبۃ: ۶۰)

(اور گردنوں کے چھڑانے میں جو تاوان بھریں اور اللہ کے رستہ میں اور راہ کے مسافر کو)۔

اسی طرح حدیث نبوی علی صاحبہ الصلاۃ والسلام کے وسیع اور عظیم ذخیرہ کے اندر ان تمام فلاحی اور انسانی خدمات کا ذکر موجود ہے۔

اسلامی تعلیمات کا جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بے سہارا یتیم بچوں، بیواؤں اور مسکینوں کی خدمات کا درجہ وہ ہے جو جہاد فی سبیل اللہ کا ہے، یا اس کا درجہ اس شخص جیسا ہے جو دن بھر روزہ رکھے اور رات بھر اللہ کی عبادت میں جاگے (البخاری حدیث نمبر ۶۰۰۶ صحیح مسلم حدیث نمبر ۶۰۰۷)۔

بلکہ اس کا انتظام واہتمام کہ اللہ کی ہر مخلوق خاص کر جاندار کی بھوک پیاس دور کرنا، ان کے لئے چراگاہوں کا انتظام اور اہتمام شریعت اسلامی کے ایسے مطلوب اعمال ہیں جن پر عند اللہ اجر بھی ہے، اور ہر وہ عمل جو موجب اجر ہو وہ موضوع وقف اور اس کا مصرف بھی بن سکتا ہے، چنانچہ حدیث بخاری کے مطابق ایک شخص نے پیاسے کتے کو پانی پلایا اللہ نے ایک جاندار مخلوق پر اس کی شفقت کو قبول فرمایا اور اس کی مغفرت فرمائی، لوگوں نے پوچھا یا رسول اللہ! "إن لنا في البهائم أجرا؟" (کیا ہمیں جانوروں کی خدمت پر بھی اجر ملے گا؟) تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "في كل ذات كبد رطبة أجر" (یعنی ہر ایسی مخلوق کی خدمت میں جو جگر رکھتی (جاندار) ہو اجر ہے) (بخاری کتاب الادب حدیث نمبر ۶۰۰۹)۔

دوسری جگہ ارشاد فرمایا: "ما من مسلم غرس غرسا فأكل منه إنسان، أو دابة، إلا كان له صدقة" (بخاری حدیث نمبر ۶۰۱۲، مسلم حدیث نمبر ۲۵۵۳)۔

(یعنی کوئی بھی مسلمان اگر کوئی پودا لگائے اور اگر اس پودے سے کسی انسان کو یا کسی جانور کو غذا ملے تو اس کے لئے اس عمل میں صدقہ کا اجر ہے)۔

اس طرح جانوروں کے لئے چراگاہوں کا وقف کیا جانا بھی ایک ایسا صدقہ جاریہ قرار پائے گا جس کا اجر قیامت تک واقف کو ملتا رہے گا، جیسا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ جاریہ کی ترغیب دی ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ انسان ایسی مفید خدمت انجام دینے کا انتظام کرے جس کا فائدہ محض وقتی نہ ہو، بلکہ اس کے گذر جانے کے بعد بھی وہ فائدہ رسانی جاری رہے اور اس کا اجر وثواب بلا انقطاع اس کو مسلسل ملتا رہے۔

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

۱۔ وإذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له (نیل الاوطار ۱۲۷/۶)

(جب آدمی مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہوجاتا ہے سوائے تین عمل کے (۱) صدقہ جاریہ (۲) ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جاتا رہے، (۳) اور صالح اولاد جو اس کے لئے دعا کرے)۔

۲۔ ''وعن ابن عمر أن عمر أصاب أرضًا من أرض خيبر فقال: يا رسول الله، أصبت مالا بخيبر لم أصب قط مالا أنفس منه، فبما تأمرني، فقال: ''إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها، غير أنه لايباع أصلها، ولايبتاع، ولايوهب، ولايورث'' قال: فتصدق بها عمر على الاتباع، ولاتوهب ولاتورث، وتكون في الفقراء، و ذوي القربى، والرقاب، والضيف، وابن السبيل، ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول'' (رواه الجماعة)

(حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کو خیبر کی ایک زمین ملی تو انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، مجھے خیبر میں ایک مال ملا ہے جس سے بہتر مال مجھے کبھی نہیں ملا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ کو کس چیز کا حکم کرتے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر تم چاہو تو اس کے اصل کو باقی رکھ کر اس (کی پیداوار) کو صدقہ کردو، مگر یہ کہ اس کی اصل نہ بیچی جاسکتی ہے، نہ خریدی جاسکتی ہے، نہ ہبہ کی جاسکتی ہے، اور نہ اس میں وراثت جاری ہوسکتی ہے، ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس کو صدقہ کردیا اس شرط کے ساتھ کہ نہ وہ فروخت کی جائے گی، نہ ہبہ کی جائے گی اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اور (اس کی منفعت) فقراء، اہل قرابت، غلام کی آزادی، مہمان اور مسافر کے لئے ہوگی، اور اس کے متولی کے لئے کوئی حرج نہیں کہ اس میں سے معروف طریقے پر کھائے اور کھلائے، اس کو اپنے لئے ذریعہ آمدنی اور ذاتی سرمایہ نہ بنائے)۔

۳۔ ''وعن عثمان أن النبي ﷺ قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر (رومة) فقال: ''من يشتري بئر رومة۔ فيجعل منها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة''، فا شتريتها من صلب مالي فجعلت دلوي فيها مع دلاء المسلمين'' (رواه النسائي والترمذي وقال: حديث حسن)۔

(حضرت عثمانؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو وہاں رومہ کے کنواں کے علاوہ کوئی میٹھے پانی کا کنواں نہیں تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کون بئر رومہ کر خرید کر اپنے ڈول کے ساتھ اس میں مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کرے گا کہ اس کی وجہ سے جنت میں اس کے لئے خیر ہو؟ تو میں نے اپنے اصل مال سے اسے خرید لیا اور اس میں اپنے ڈول کے ساتھ مسلمانوں کے ڈول کو بھی شریک کرلیا)۔

۴۔ ''وأول وقف خيري عرف في الإسلام هو وقف النبي ﷺ لسبع حوائط (بساتين) بالمدينة كانت لرجل يهودي إسمه مخيريق، قتل على رأس اثنين وثلاثين شهرًا من مهاجر رسول الله وهو يقاتل مع المسلمين في وقعة أحد، وأوصى: إن أصبت، أي قتلت، فأموالي لمحمد وضعها حيث اراه الله تعالى، فقتل يوم أحد، وهو على يهوديته، فقال النبي ﷺ: (مخيريق خير يهود)، وقبض النبي ﷺ تلك الحوائط السبعة فتصدق بها، أي وقفها، ثم تلاه وقف عمر، ثم تتابعت بعد ذلك اوقاف الصحابة'' (الاسعاف في احكام الاوقاف لبرهان الدين بن إبراهيم بن أبي بكر الطرابلي: ۹۔۱۰)۔

(نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں سات باغوں کو وقف کیا جو اسلام میں پہلا وقف خیری تھا، یہ باغ مخیریق نامی ایک یہودی کے تھے جو ہجرت نبوی کے بتیسویں ماہ کے آغاز میں اس وقت مارا گیا جب وہ غزوہ احد میں مسلمانوں کے ساتھ شریک قتال تھا، اس نے وصیت کی کہ اگر میں مارا جاؤں تو میرے اموال محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے ہوں گے، وہ انہیں اللہ کی مرضی سے صرف کریں گے۔ غزوہ احد کے دن یہودیت پر ہی وہ مارا گیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مخیریق اچھا یہودی تھا'' نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ساتوں باغ کو قبضہ میں لیا پھر انہیں صدقہ (یعنی وقف) کردیا، پھر اس کے بعد حضرت عمرؓ کا وقف ہوا، پھر صحابہ کرام کے اوقاف مسلسل ہوتے گئے)۔

وقف کی روح بھی یہی ہے کہ کوئی بھی جائداد اس طرح رضائے ربانی کی خاطر کسی مصرف خیر کے لئے محبوس کردی جائے کہ اصل شئی محفوظ رہے اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی متعین مصارف خیر پر صرف ہوتی رہے، لیکن وہ شئی جس کی اصل محفوظ نہ رکھی جاسکے بیع اور اجارہ وغیرہ کے ذریعہ جس کی ملکیت بدلتی رہے تو اس کا نفع پائیدار نہیں ہوگا۔

وقف کا ثبوت خود عہد نبوی اور عہد صحابہ میں ملتا ہے، اور پورے عالم اسلامی میں اور جملہ بلاد اسلامی میں اتنی جائدادیں وقف کی گئیں کہ وقف کا ایک وسیع نظام وجود میں آ گیا، اور اسی لئے وقف سے متعلق بہت سے سوالات ہر دور میں پیدا ہوتے رہے جن کا تعلق املاک وقف کے تحفظ، ان کی افادیت میں اضافہ اور ان کے بہتر انتظام سے تھا، یہی وجہ ہے کہ فقہ اسلامی کا بہت بڑا ذخیرہ احکام وقف سے متعلق ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ انسانی معاشرے کی بنیادی حاجات کی تکمیل اور اصحاب سرمایہ کی طرف سے اپنی جائداد کا ایک حصہ ایسے خیری اور فلاحی کاموں کے لئے وقف کر کے ان ضروریات کو پورا کرنے کا پائیدار نظم ایسی مصلحت انسانی ہے جو مشروعیت وقف کی علت ہے، اور وقف کی مشروعیت کا مقصد انسانی معاشرہ کو ایک فلاحی معاشرہ کی صورت دینا ہے۔

وقف کی حقیقت:

وقف کی حقیقت اصل مال کو روکنا اور محفوظ رکھنا اور آمدنی کو متعین مدات خیر پر خرچ کرنا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شئ مالک کی ملک سے نہیں نکلتی، لیکن صاحبین اور دیگر ائمہ فقہ کے نزدیک وقف کی صورت میں اصل مال موقوف مالک کی ملکیت سے نکل کر اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جاتا ہے، اور اس طرح انتقال ملک کے اس عمل کے بعد مالک کو رجوع کا، یا اس مال موقوفہ پر تصرف کا کوئی اختیار باقی نہیں رہتا ہے، الا یہ کہ وہ خود متولی ہو تو پھر اس کا تصرف مالک کا نہیں متولی کا تصرف ہوگا، بہت سے فقہائے حنفیہ نے یہ بھی لکھدیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ جواز وقف کے منکر نہیں لزوم وقف کے منکر ہیں، بہر حال اب تو امت کے درمیان وقف کی صحت اور اس کا لزوم اور اموال موقوفہ کا ملک واقف سے انتقال اجماعی فیصلہ ہے جس میں کسی بحث کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

مال وقف پر وقف کی مختلف نوعیتوں کو سامنے رکھتے ہوئے قبضہ اور انتقال ملک کے وقت کا تعین کیا جاتا ہے، مثلاً: جو اراضی مسجد کے لئے وقف کی گئی ہو اسے حد بندی کے ذریعہ الگ کر دینا ہی واقف کی ملکیت کو ختم کر دیتا ہے، کبھی قاضی کے فیصلہ اور متولی کو حوالہ کر دینے سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے، یہ اور اس طرح کی بعض اور صورتیں فقہاء نے لکھی ہیں، امام ابویوسف محض واقف کی طرف سے انشائے وقف کے الفاظ استعمال کئے جانے کو کافی تصور کرتے ہیں اور فتوی بھی اسی پر ہے، لہذا متولی کو سپرد کرے، یا نہیں۔ اسی طرح وہ شرطیں جو امام محمد نے لگائی ہیں مفتی بہ قول کے مطابق ان کی ضرورت نہیں ہے اور جیسے ہی اس نے یہ کہا کہ میں نے فلاں شئ وقف کی، وہ شئ اس کی ملکیت سے نکل گئی اور اللہ کی ملکیت میں داخل ہوگئی اور اب مالک کا اس کو بیچنا، ہبہ کرنا، یا وصیت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

باب وقف میں بنیادی مسئلہ ہے اموال وقف کا باقی رہنا (استدامت) اور اسی سے وہ سیکڑوں مسائل نکلتے ہیں جو فقہاء نے اصل مال وقف کی حفاظت کے لئے مستنبط کئے ہیں، باب وقف میں دوسرا اہم مسئلہ وقف کا نفع بخش ہونا ہے، اس لئے کہ اصل مال اگر محفوظ رہ جائے، لیکن اس سے کوئی آمدنی نہ ہو تو وقف کا بنیادی مقصد فوت ہو جاتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ اموال وقف کی نافعیت، افادیت اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی قائم اور باقی رہے، بلکہ اس میں اضافہ ہوتا جائے تاکہ مصارف وقف پر زیادہ سے زیادہ صرف کیا جا سکے، پھر اسی ذیل میں وقف سے حاصل ہونے والی آمدنی کے تحفظ اور اس کے دیانتدارانہ صرف کا مسئلہ بھی غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے، فقہاء کے اس مسئلہ میں انتہائی احتیاط کا نتیجہ یہ ہے کہ ناظر و متولی تو بہت دور کی بات ہے انہوں نے اوقاف کے مقدمات میں عام قضاۃ کو بھی فیصلہ کا اختیار نہیں دیا اور یہ لکھ دیا کہ جہاں بھی "الأمر الی القاضی" (فیصلہ قاضی کے اختیار میں) لکھا گیا ہے وہاں مراد "قاضی القضاۃ" ہے، نہ کہ عام قاضی۔

استدامت وقف (وقف کی پائیداری) کے مسئلہ کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے وقف منقول اور وقف دراہم (کرنسی) کے مسئلہ پر بھی بحث کی ہے، اس لئے کہ عام طور پر جائداد منقولہ میں پائیداری اور قرار نہیں ہے اور دراہم (کرنسی) اسی وقت کام آتے ہیں جب خرچ کر دیئے جائیں، اس طرح ان کے باقی رہتے ہوئے ان سے نفع حاصل کرنے کا سوال ہی نہیں ہوتا، لیکن مختلف ادوار میں فقہاء نے اس دور کے حالات کو سامنے رکھتے ہوئے فیصلے کئے ہیں۔ مثلاً: کتابیں اشیاء منقولہ ہیں، اور کتابوں کا وقف بے حد مفید اور ضروری ہے تو فقہاء نے اس کا استثناء کیا۔

میرے نزدیک موجودہ دور میں کئی صورتیں سامنے آ گئی ہیں جن میں اگرچہ اشیاء منقولہ ہیں یا از قسم دراہم (کرنسی) ہیں، لیکن انہیں ایک ایسے سرمایہ کی حیثیت دیا جانا ممکن ہو گیا ہے کہ جن میں اصل محفوظ رہے اور آمدنی متعین مصارف پر خرچ کی جاسکے، ہیومن رسورسیز (Human Resourses) وسائل انسانی اور انسانی دماغ کی اپج، اس کے اکتشافات، فارمولہ اور سائینٹفک تھیوریز (علمی نظریات) حق تصنیف (جو مال نہیں حق ہے) وغیرہ، اسی طرح ان روپوں کا وقف جو کسی کاروبار میں انوسٹ کئے جاچکے ہیں، اصل شیئرز کو محفوظ رکھتے ہوئے اس کے منافع کو مصارف وقف پر خرچ کرنا، یہ اور اس طرح کے کئی مسائل ہیں جن پر علماء اور فقہاء کو غور کرنا ہوگا۔

املاک وقف کا نفع بخش ہونا، جیسا کہ عرض کیا گیا بہت ضروری ہے، اسی لئے فقہاء نے اوقاف معطلہ (وہ اوقاف جن سے آمدنی بند ہوگئی ہو) اور ویران اوقاف پر مفصل بحث کر کے یہ لکھا ہے کہ اگر وقف کی آمدنی کلیۃً بند ہو جائے تو اس جائداد وقف کو فروخت کر کے انہیں مقاصد کے لئے ایک نئے وقف کا قائم کیا جانا ضروری ہے، اور اگر وقف کی آمدنی ختم تو نہیں ہوئی، لیکن کم تر ہوگئی ہے تو ایسی صورت میں وقف کا استبدال زیادہ نفع کے حصول کے لئے فقہاء کے نزدیک محل نظر رہا ہے اور اس بارے میں دونوں طرح کی رائیں ملتی ہیں۔

آج کے عہد میں ایک بڑا مسئلہ جائداد اوقاف کی صحیح حفاظت اور اس کے صحیح نظم و انصرام کا ہے، بی بی صغری مرحومہ ساکنہ بہار شریف ضلع پٹنہ (موجودہ ضلع نالندہ) نے اپنا اسٹیٹ ۱۸۹۶ء میں وقف کیا تھا جس کو آج ایک سو تین سال گذر چکے، بی بی صغریٰ کے وقف اسٹیٹ کے وقف نامہ میں ۱۸۹۶ء میں یہ صراحت کی گئی ہے کہ املاک وقف انڈر وقف نامہ ہذا کی مالیت مبلغ بارہ لاکھ روپے ہے، یاد رکھئے کہ اس وقت کا ایک روپیہ ملکہ وکٹوریہ کا چاندی والا روپیہ تھا، اور روپئے کی قوت خرید میں بھی کئی سو فیصد اضافہ ہو چکا ہے، اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ آج کے نرخ سے بی بی صغری مرحومہ نے بارہ ارب روپئے کی جائداد وقف کی تھی۔

لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ آج یہ وقف کس حال میں ہے، اس کی کل آمدنی کتنی ہے، اور اس کی موجودہ جائداد کتنی باقی رہ گئی ہے اور کتنی ختم ہوگئی ہے، یہ محض سامنے کی ایک مثال ہے، ورنہ اگر جائزہ لیا جائے تو لاکھوں اوقاف اپنی اربوں کی مالیت کھو چکے ہیں جن کی آمدنی نہ صرف مسلم سماج بلکہ تمام انسانی معاشرہ کی ہزاروں ضرورتوں کی کفالت کے لئے کافی تھی۔

وقف ڈولپمنٹ (تنمیۃ الوقف) بلا شبہ اوقاف کی نافعیت کے اضافہ کے لئے بہت بڑا عمل ہے، اگر یہ دیانت دار، خدا ترس اور اس طرح کے معاملات کا تجربہ رکھنے والے باشعور لوگوں کے ہاتھوں میں ہو۔ اپنے ملک کے باہر میں نے خصوصیت کے ساتھ "کویت" میں وقف کو زیادہ مفید بنانے کے لئے کی جانے والی ٹھوس تعمیری کوششوں کے نتائج کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے، اور میں کہہ سکتا ہوں کہ وہ سب کچھ نہ صرف ہندوستان بلکہ دنیا کے دیگر ممالک کے لئے بھی بہترین نمونہ ہے، اسی طرح ہم انسانی بنیادی حاجات، تعلیم، معاش، کمزور طبقات کی سرپرستی، پیاسوں تک پانی پہنچانا، بے گھر لوگوں کو گھر فراہم کرنا، اور آنے والی نسلوں کے لئے مفید خدمات انجام دے سکتے ہیں جو عین تقاضائے اسلام ہے۔

پچھلے دنوں میں نے جودھپور میں جائداد موقوفہ کو ڈولپ کر کے اچھے ذرائع آمدنی حاصل کرنے کی ایک مفید اور مبارک کوشش دیکھی ہے اور اس سے پہلے کرناٹک میں کئی دیانتدار اور باشعور ذمہ داروں کو دیکھا ہے کہ جب وقف کا نظم و انصرام ان کے ہاتھوں میں آیا تو انہوں نے نہ صرف جائداد وقف کے استحکام کی صورت نکالی بلکہ ان کو مفید تر بنانے کے لئے مبارک کوششیں کیں۔

اس مبارک موقع پر جبکہ نہ صرف برصغیر بلکہ دیگر پڑوسی ممالک بلاد خلیج اور ترکی تک کے نمائندے موجود ہیں، ہم یہ ضرور کہنا چاہیں گے کہ سبھی ارباب حل و عقد اپنے اپنے دائرہ اثر و اختیار میں اوقاف کے اس عظیم الشان ورثہ کو قوم کے لئے مفید اور بارآور بنانے کی جو بھی جدوجہد کریں گے اس کے لئے وہ عند اللہ ماجور ہوں گے، اور یاد رکھنا چاہئے کہ اگر مندرجہ ذیل نکات کی رعایت رکھی جائے تو وقف کی ترقی کے کام میں شریعت کے احکام کبھی حارج نہیں ہوں گے۔

۱۔ جائداد وقف کی حفاظت کہ کسی طرح بھی وہ ضائع نہ ہو۔

۲۔ وقف کی آمدنی میں زیادہ سے زیادہ اضافہ ہو، وہ اوقاف جن کی آمدنی ختم ہوچکی ہے، یا برائے نام رہ گئی ہے ان کو ہر قیمت پر ترقی دے کر مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کرنا۔

۳۔ اوقاف کے نظم وانصرام اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی کو صرف کرنے کے سلسلہ میں ہمیشہ منشا واقف کی رعایت رکھنا کہ نص واقف کی حیثیت نص شارع کی ہے، الا یہ کہ منشاء واقف مراد شارع سے ٹکرائے، ایسی صورت میں شارع کا مقصد اور اس کی مراد واقف کے منشاء پر ترجیح پائے گی۔

قبل اس کے کہ میں اپنی گفتگو ختم کروں علماء اور ارباب دانش کے اس اہم اجتماع میں ان اہم مسائل کی جانب متوجہ کرنا بھی اپنا فرض سمجھتا ہوں جو اس عہد کے پیدا کردہ ہیں اور بعض ممالک اور علاقوں کے مخصوص حالات کا نتیجہ ہیں۔

اس ذیل میں ہندوستان میں خصوصیت کے ساتھ تقسیم ملک کے وقت پنجاب وہریانہ وہماچل پردیش سے مسلم آبادی کے منتقل ہوجانے کی وجہ سے مساجد، مدارس، مقابر اور دیگر اوقافی جائدادوں کا معطل رہ جانا اور بسا اوقات غیروں کے قبضہ ودخل میں چلا جانا، کروڑہا کروڑ روپئے کی مفاد عامہ کے لئے وقف جائدادوں کا ضائع ہونا ایک ایسا شدید المیہ ہے جس کے اثرات کا ازالہ سماجی فلاحی کام کرنے والوں کے ساتھ ساتھ علماء وفقہاء کی خصوصی ذمہ داری ہے، مثلاً ہزاروں ایکڑ کے قبرستان بیکار پڑے ہوئے ہیں، مساجد کے اوپر وقف اراضی، مسجدوں کے گردوپیش میں واقع اراضی اور خود مسجد کی اراضی کے مسائل اپنی اپنی علاحدہ نوعیت کے اعتبار سے علماء کو علاحدہ علاحدہ احکام شرعی کی موجودہ حالات میں تطبیق کے لئے دعوت دیتے ہیں، اس سلسلہ میں ہمارے بہت سے علماء نے وقف پر اپنے فتاوی جاری کئے ہیں، جس میں انہوں نے حالات، زمانہ اور مدارج احکام کی رعایت کی ہے۔

حرف آخر:

قبل اس کے کہ میں اپنی گفتگو ختم کروں اس اہم عالمی اجتماع میں ایک اہم تجویز پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔ میری تجویز کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ ہم ایسے اوقاف کے قیام کی جدوجہد کریں جس کی حیثیت محض مقامی نہیں بلکہ اس کا دائرہ دیگر ممالک تک وسیع ہو اور اس سے استفادہ کے مواقع خاص کر ان ممالک کے مسلمانوں کو حاصل ہوں جو تعلیمی اور معاشی طور پر پسماندہ ہیں۔

۲۔ اس اجتماع کے ذریعہ وقف ڈولپمنٹ کے لئے ایک عالمی فاؤنڈیشن قائم کیا جائے جو مختلف ممالک میں اوقاف کی جائداد کو ڈولپ کرکے مفید تر بنانے کی کوشش کرے۔

بدلتے ہوئے حالات میں

ویران مقابر اور اوقاف کے احکام

عرصہ سے یہ جاننا چاہتا ہوں کہ قبرستان کے بارے میں شرعی احکام کیا ہیں؟ یہ جانتا ہوں کہ جنت البقیع میں ایک ہی جگہ پر چند برسوں کے بعد نئے مردے دفن کئے جاتے ہیں، یہ بھی جانتا ہوں کہ سعودی عرب میں مزارات اور قبے مسمار کئے گئے اور پرانے قبرستان رفاہ عام کے کاموں میں لئے جاتے ہیں، ممبئی میں جگہ ختم ہونے پر عام قبرستان بند کر دیئے جاتے ہیں، اور پھر اس کے چار برس کے بعد وہ قبرستان دوسرے مصرف میں لیا جاسکتا ہے، پرائیوٹ قبرستانوں کی بات اور ہیں۔

پورے پنجاب میں گاؤں گاؤں قبرستانوں کی زمین غاصبانہ قبضہ میں چلی گئی، اگر وہ باضابطہ حکومت کے حوالے کی جائیں، معاوضہ کے ساتھ یا بغیر معاوضہ کے، وہ زیادہ بہتر ہے۔

بنگلور میں لوگ پرانے قبرستانوں کی زمین پر تجارتی عمارتیں بنانا چاہتے ہیں، اس لئے اس مسئلہ پر آپ کی رائے جاننا چاہتا ہوں۔

المستفتی سید شہاب الدین (ممبر پارلیمنٹ)

پرانی قبروں میں دوسری میت کی تدفین:

۱- قبریں جب پرانی ہوجائیں، اور بظاہر حال لاش مٹی ہوچکی ہو، تو اس جگہ دوسری میت کو دفن کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ جو فقہائے اسلام میں بڑا بلند مقام رکھتے ہیں، وہ ''ہدایہ'' کی شرح ''فتح القدیر'' میں لکھتے ہیں کہ کوئی قبر دوسری میت کے لئے نہ کھودی جائے، الا یہ کہ پہلی قبر پرانی ہوگئی ہو کہ ہڈیاں بھی نہ بچی ہوں، لیکن اگر دوسری جگہ نہیں مل رہی ہو تو ہڈیاں رہتے ہوئے بھی دوسرے مردہ کو اس میں دفن کیا جاسکتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے مردہ کی ہڈیاں جمع کر کے ایک طرف رکھ دی جائیں اور نئے میت اور ان ہڈیوں کے درمیان مٹی وغیرہ کے ذریعہ آڑ بنادی جائے۔

''ایک قبر دوسرے شخص کی تدفین کے لئے نہیں کھودی جائیگی، سوائے اس کے کہ پہلی نعش بوسیدہ ہوگئی ہو، اور اس کی ہڈیاں تک نہ بچی ہوں، ہاں اگر کوئی دوسری قبر فراہم نہ ہوسکے تو پہلی نعش کی ہڈیاں ایک جگہ کر دی جائیں گی، اور دونوں کے درمیان مٹی کی رکاوٹ بنادی جائے گی''۔

رہا یہ کہ قبر پرانی نہیں ہوئی ہو اور اسے کھود کر دوسرے مردے کو دفن کرنا پہلی میت کی بے حرمتی ہے، اور منکر یعنی ناپسندیدہ عمل ہے، اس لئے یہ درست نہیں ہوگا۔

''حلیہ'' نامی کتاب میں لکھا ہے کہ خصوصیت سے اس وقت جب اس میں ابھی ایک نعش بوسیدہ ہی نہیں ہوئی ہے، دوسرے کی تدفین مکروہ ہے، اور بعض جاہل گورکن جو نعش کو بوسیدہ ہونے سے پہلے ہی قبر کو کھود ڈالتے ہیں اور نئے مردے کو دفن کر دیتے ہیں اس کا منکر ہونا بالکل واضح ہے''۔

یہ بھی فقہاء نے صراحت کر دی ہے کہ ایک قبر میں دوسرے مردہ کو دفن کرنا جس ضرورت اور مجبوری کے تحت درست ہے، اس کے ذیل میں اپنے

رشتہ داروں کے قریب دفن ہونے کا جذبہ، یا اپنے خاندانی قبرستان میں دفن کرنے کا جذبہ داخل نہیں ہے، دوسرے قبرستان میں جگہ ہو تو اس کی اجازت نہیں ہوگی، کہ ایک قبر میں دوسرا مردہ دفن کردیا جائے۔

زیلعیؒ نے اس کی صراحت کردی ہے کہ اگر قبر پرانی ہوچکی ہو، اور لاش مٹی کی صورت میں بدل چکی ہو تو وہاں دوسری قبر بنائی جاسکتی ہے (ردالمحتار ۱/ ۸۳۵)۔

''اگر نعش بوسیدہ ہوگئی اور مٹی بن گئی تو دوسرے کا اس قبر میں دفن کرنا، اس میں کاشت کرنا اور اس پر عمارت بنانا جائز ہے''۔

علامہ شامیؒ نے اس سلسلہ میں اچھی بحث کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر میت کے لئے ایسے قبر فراہم کرنا جس میں کبھی کوئی دوسرا دفن نہیں ہوا ہو ناممکن بات ہے، ورنہ زمین کا ہر حصہ قبروں سے بھر جائے گا، خاص کر بڑے شہروں میں سخت دشواری ہوگی، اس لئے اصولاً یہی بہتر ہے کہ قبر کی قدامت پر حکم کو مبنی رکھا جائے، اور قدیم قبروں پر جدید قبریں بنانے کی اجازت دی جائے۔

''میں کہوں گا اس میں بڑی مشقت ہے، اس لئے بہتر ہے کہ بوسیدگی کو کچھ دوسرے مردہ کی تدفین کے جواز کے لئے مدار بنایا جائے، کیونکہ ہر مردہ کے لئے ایسی قبر کی فراہمی جس میں کوئی اور دفن نہ ہو، چاہے پہلی نعش مٹی ہی کیوں نہ بن گئی ہو ممکن نہیں ہے، خصوصاً بڑے اور وسیع شہروں میں'' (حوالہ بالا)۔

خلاصہ یہ ہے کہ قبریں اگر قدیم ہوں تو ان پر دوبارہ قبریں بنائی جاسکتی ہیں۔

۲- رہا سوال سعودی میں مزارات کا مسمار کیا جانا تو ظاہر ہے کہ یہ متشدد سعودیوں کا کام تھا جسے اس زمانہ کے علماء نے بھی پسند نہیں کیا تھا، اور نہ آج جو کچھ سعودی عرب میں ہورہا ہے اس کا ہر عمل شرعی حجت کا درجہ رکھتا ہے۔

قبرستان سے دوسرا مصرف لیا جانا:

۳- تیسرا سوال ہے قبرستان قدیم سے دوسرا مصرف لیا جانا، میرے خیال میں اگر قبرستان کسی شخص کا ذاتی ہے، جیسا کہ اکثر بعض مقامات پر لوگ اپنی ذاتی ملک میں اپنے مردوں کو دفن کرتے ہیں، اور وہ اراضی اپنی ملک سے خارج نہیں کرتے، اور نہ دوسروں کو دفن کی عام اجازت دیتے ہیں، ایسے مقابر میں اگر قبریں پرانی ہوجائیں اور لاش کے مٹی ہوجانے کا گمان غالب ہوجائے تو پھر ایسی پرانی قبروں کی جگہ پر نہ صرف یہ کہ دوسرے مردوں کو دفن کرنا جائز ہوگا، بلکہ اس پر کاشت کرنا اور تعمیر کرنا بھی درست ہوگا، جیسا کہ زیلعیؒ کی تصریح میں نے اوپر نقل کی جس میں انہوں نے ''وزرعه البناء علیه'' لکھا ہے۔

غرض یہ کہ مسئلہ کے دو پہلو ہیں، ایک احترام میت، تو وہ قدامت کی وجہ سے رکاوٹ باقی نہیں رہا، دوسرے یہ کہ وہ اراضی ملک ہے یا وقف، تو ملک کی وجہ سے مالک کو ان کے مالکانہ تصرفات کے حقوق بھی حاصل ہوجاتے ہیں جو احترام میت کے پیش نظر قبروں کے جدید ہونے کی صورت میں اس کے لئے ممنوع تھے۔

اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اراضی قبرستان کے لئے وقف صراحۃً کی گئی، یا اذن عام دفن موتی کے لئے دے دیا گیا، اور لوگوں نے اس میں دفن کرنا شروع کردیا، تو اس صورت میں اراضی وقف قرار پائیں، اور اب ان پر وقف کا قانون نافذ ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ قبرستان کی حیثیت عام وقف کی ہے، اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق نہ حکم حاکم ضروری ہے، اور نہ زبان سے کہنا، اور نہ کسی متولی کا قبضہ ضروری ہے، اگر عملاً کسی اراضی پر مردوں کو دفن کیا جانے لگے تو ملک زائل ہوجاتی ہے، اور اس کی حیثیت عام وقف کی ہوجاتی ہے، یعنی قرائن و آثار سے اجازت کا واضح ہوجانا کافی ہے۔

''امام ابو یوسفؒ کے نزدیک محض زبان سے کہہ دینے کی وجہ سے واقف کی ملک زائل ہوجائے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک جب لوگ سقایہ سے

پانی کھینچنے لگیں، مسافر خانوں اور رباطوں میں رہنے لگیں اور قبرستان میں تدفین شروع کردیں تب ملک زائل ہوگی۔ اور ''مبسوط'' میں ہے کہ ان مسائل میں فتوی صاحبینؒ کے قول پر ہے، اور اس پرامت کا اجماع ہے'' (فتاوی عالمگیری ۲؍۳۵۰)۔

اور جب قبرستان وقف ٹھہرا تو اب اس کی بیع درست نہیں، اور نہ وہ کسی کی ذاتی ملک قرار دیا جاسکتا ہے، اور جب وقف صحیح ہوگیا تو اب نہ اس کا بیچنا درست ہے، اور نہ کسی اور کو مالک بنانا (ہدایہ)۔

لہذا جہاں تک قبرستانوں کی بیع کا سوال ہے، اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، البتہ یہ سوال اپنی جگہ قائم ہے کہ قدیم اور مردہ قبرستان جن سے دفن موتی کا مصرف عرصہ دراز سے نہیں لیا جارہا ہے اور نہ آئندہ یہ مصرف لئے جانے کا بظاہر امکان ہے، ایسے قبرستان کی اراضی کو کیا کیا جائے؟، خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس کا قوی امکان ہے کہ ان اراضی پر غاصب لوگ قبضہ کرلیں گے، جس کو ہٹانا ناممکن ہے، یا بیحد دشوار، میری رائے میں ایسے قبرستان کی اراضی کو کرایہ (Lease) پر دیا جاسکتا ہے، اور یہی اقرب الی الفقہ ہے۔

فقہاء نے اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے اگر شئ موقوف مقاصد وقف کو پورا کرنے کے لائق نہیں رہے تو اس کا دوسرا مصرف لیا جاسکتا ہے، یا نہیں؟ اور اس سے آمدنی حاصل کی جاسکتی ہے، یا نہیں؟ مثلاً: کوئی عمارت وقف تھی اور وہ منہدم ہوگئی، اور اب کوئی ایسا ذریعہ آمدنی نہیں جس کے ذریعہ دوبارہ اسے آباد کیا جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک وہ اراضی بانی، یا ورثاء بانی کی طرف منتقل ہوجائے گی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی حیثیت وقف برقرار رہے گی، لیکن امام محمدؒ کا قول بھی اس صورت میں ہے جب کہ قطعی طور پر مفاد وقف کا حصول ختم ہوچکا ہو، اگر کسی صورت میں بھی استفادہ ممکن ہے تو پھر وہ بانی کی طرف نہیں لوٹے گی، مثلاً: دکان جل کر خاک ہوگئی، تعمیر کا خرچ نہیں، اور اسے کرایہ پر لگانے کی بھی کوئی صورت نہیں، لیکن اگر وہ اراضی ذریعہ آمدنی ہوسکتی ہے تو وہ وقف برقرار رہے گی، اور اسے اجارہ پر لگایا جاسکتا ہے۔

مختلف فقہاء نے بدلتے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھ کر مسجد سے متعلق بہت سے سامانوں کی منتقلی کا فتوی دیا ہے، اور بعض لوگوں کے سامنے یہ صورت پیش آئی کہ بادشاہ وقت نے کسی ویران مسجد کے قیمتی پتھروں کو دوسری مسجد میں لگانا چاہا اور استفتاء کیا، انہوں نے شرنبلالی کے قول پر فتوی دیتے ہوئے اس سے منع کردیا، بادشاہ تو رک گیا، لیکن پھر دوسرے لوگوں نے اس سے ذاتی فائدہ اٹھایا، جس پر انہیں سخت ندامت ہوئی، شامیؒ نے یہ ساری بحث ''نقل انقاض مسجد'' کی بحث میں کردی ہے (ردالمحتار ص ۵۱۳)۔

پس پنجاب وغیرہ کی صورتحال جہاں سے ان قبرستانوں کے ختم ہوجانے کا خدشہ یقینی ہے، ایسے مجتہد فیہ مسائل میں کسی ایک پہلو پر ایسا اصرار جس سے دین کے عام مصالح مجروح ہوتے ہوں صحیح نہیں معلوم ہوتا، لہذا ایسے قدیم مقابر جو عرصہ سے غیر آباد ہیں، اور آئندہ بھی ان کے آباد ہونے کی توقع نہیں ہے، ان پر عمارتیں بنا کر کرایہ پر لگائی جاسکتی ہیں، اور ان اراضی کو بھی لیز پر دیا جاسکتا ہے، تاکہ اصل اراضی وقف کی حیثیت میں باقی رہ سکے، اور اس سے آمدنی حاصل ہوتی رہے۔

''فتاوی خانیہ'' میں ہے کہ مسافر خانہ جو رہ گذر سے دور ہو، گذرنے والے مستغنی ہوں، اور راستے کے قریب ہی دوسری سرائے موجود ہو تو سید امام ابوشجاع کا خیال ہے کہ اس کا سامان دوسری سرائے میں استعمال کردیا جائے گا، جیسا کہ مسجد ویران ہوجائے اور گاؤں کے لوگ اس سے مستغنی ہوگئے ہوں، پھر معاملہ قاضی کے سامنے پیش کیا جائے، وہ لکڑی فروخت کردے اور اس کی قیمت دوسری مسجد میں لگادے تو جائز ہے، اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اب وہ واقف کی میراث شمار ہوگی، یہی حکم اس حوض کا بھی ہے جو عوامی مفاد کے لئے وقف کیا گیا ہے اور اب قابل استعمال باقی نہ رہا ہے۔

نیز ''ذخیرہ'' میں شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ ان سے ایسی مسجد، یا حوض کے بارے میں دریافت کیا گیا جو ویران ہوگئے ہوں اور لوگوں کے وہاں سے چلے جانے کے باعث اب اس کی ضرورت باقی نہ رہی ہو تو کیا قاضی کو حق ہوگا کہ اس کے اوقاف کسی اور مسجد، یا حوض میں لگادیئے جائیں؟ انہوں نے جواب دیا! ہاں، اور ایسے ہی ''بحر الرائق'' میں ''قنیہ'' نامی کتاب سے نقل کیا گیا ہے..... مناسب ہے کہ ایک وقف کا سامان

دوسرے وقف میں منتقل کرنے کے مسئلہ میں امام ابوشجاعؒ، امام حلوانیؒ کے فتوی کی اتباع کی جائے کہ اس مسئلہ میں مسجد، یا حوض کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یہ دونوں پیروی کے لئے کافی ہیں، خصوصا ہمارے زمانے میں، اس لئے کہ مسجد، سرائے، یا حوض وغیرہ کو اگر منتقل نہ کیا جائے تو اس کے شکستہ حصے چور اور غارتگر اٹھالے جائیں گے، جیسا کہ مشاہدہ وتجربہ ہے، نیز خود اوقاف کے نگران وغیرہ اسے کھا جائیں گے، اور منتقل نہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دوسری مسجد بھی جس کو اس کی ضرورت ہے ویران ہوجائے گی (ردالمحتار ۳؍ ۵۱۴)۔

جب وقف کی عمارت منہدم ہوجائے اور اس شئ وقف کے لئے کوئی ایسا سامان نہ ہو جس کے ذریعہ اس کی تعمیر کی جاسکے تو امام محمدؒ کے نزدیک یہ وقف بانی، یا اس کے ورثہ کی طرف لوٹ جائے گا، بخلاف امام ابویوسفؒ کے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک وہ شئ واقف، یا اس کے ورثہ کی طرف لوٹائی جائے گی جو مکمل طور پر اس لائق باقی نہ رہی ہو، جس مقصد کے لئے واقف نے وقف کیا تھا، مثلاً: دکان جو جل گئی ہو اور اس سے اب کچھ بھی کرایہ حاصل نہ ہوسکتا ہو، اور مسافر خانہ اور حوض جو تباہ ہوگیا ہو اور اس کی تعمیر کے لئے کچھ نہ ہو، اور جو عمارت کہ وقف کی گئی ہو، وہ واقف کی ملک میں واپس نہیں آسکتی، اور اس کا میدان وقف ہی رہے گا، جو کرایہ پر دیا جائے گا، اگرچہ تھوڑا سا کرایہ حاصل ہو، بخلاف سرائے کے، جہاں تک رستاق کی بات ہے تو وہ کبھی کبھی ویران ہوجاتا ہے، اور وہ کبھی بن جاتا ہے، اور وہ اس حالت میں ہوجاتا ہے کہ اگر عمارت کا شکستہ حصہ منتقل کردیا جائے تو اس کی زمین ایسے شخص کو کرایہ پر دی جاسکتی ہے جو تعمیر کرے یا درخت لگائے، اگرچہ کہ کرایہ کم حاصل ہو (ردالمحتار ۳؍ ۵۱۳)۔

خلاصہ یہ کہ متقدمین کے فتوی سے ہٹ کر متاخرین محقق علماء کے دوسری رائے قائم کرنے کی علت یہ ہے کہ وقف اپنے مقاصد کو پورا نہیں کررہا ہے، اور اگر اسے یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو غاصبین اس پر قبضہ کرلیں گے، درانحالیکہ دوسری مساجد کو ضرورت ہے، پس اگر اس ویران مسجد کے سامان دوسری ضرورت مند مساجد کو منتقل کرنا ممنوع قرار دیا جائے تو اس فتوی کے ذریعہ دوسری مساجد کو ویران کرنا لازم آئے گا، لہذا مصلحت شرع اس کی متقاضی ہے کہ اس انتقال کو درست قرار دیا جائے۔

خلاصہ بحث:

موجودہ صورت حال یہ ہے کہ غیر آباد قدیم اور مردہ قبرستانوں کو اگر لیز پر لگا دیا جائے تو ہزارہا قبرستان جو ابھی آباد ہیں اور ان کا تحفظ خطرہ میں ہے، ایسے قبرستانوں کے تحفظ کی صورت نکالی جاسکتی، لہذا میرے نزدیک شرع اسلام کی رو سے ایسے مردہ اور قدیم قبرستانوں کو تعمیرات، یا کاشت کے لئے لیز پر دیا جاسکتا ہے، اور اس طرح کی آمدنی کو اولاً دیگر مقابر کے تحفظ، یا ایسے شہروں اور آبادیوں کے لئے قبرستان کی اراضی حاصل کرنے پر خرچ کرنا چاہئے، جہاں قبرستان کی ضرورت ہے، اگر اس طرح کے مدات پر خرچ کے بعد رقم بچ جائے تو اسے مدارس، مسافر خانوں، نادار بچوں کی تعلیم اور دوسرے رفاہی کاموں پر خرچ کیا جاسکتا ہے۔

مساجد کے اوپر یا نیچے مکانوں اور دوکانوں کی تعمیر کا مسئلہ

بحث ونظر جلد ۴، شمارہ ۱۵، اکتوبر تا دسمبر ۱۹۹۱ء میں "الفتاوی" کے ذیل میں صفحہ ۱۰۸ پر مکانوں کے اوپر مسجد کی تعمیر کے عنوان سے ایک استفتاء اور راقم الحروف کا جواب شائع ہوا ہے۔

استفتاء کا خلاصہ یہ ہے کہ:

"ایک مسلم کالونی میں ایک جگہ خریدی گئی ہے اور شروع ہی سے یہ نیت ہے کہ نیچے کمرے بنائے جائیں اور کرائے پر دیئے جائیں اور یہ کرایہ مسجد کے مصرف میں خرچ ہو، نیز نیچے ہی کمروں کے بازو میں وضوخانہ اور طہارت خانہ ہو اور اوپر کی منزل پر مسجد ہو"۔

سائل نے ایک نکتہ یہ بھی اٹھایا ہے کہ:

"آج کل شہروں میں جگہ کی قلت اور تنگی ہے، اگر نیچے ہی مسجد بنائی جائے تو طہارت خانہ وغیرہ بننے کے بعد بہت تھوڑی سی جگہ بچتی ہے"۔

مستفتی کے اس سوال کے جواب میں راقم الحروف کا جواب یہ تھا:

"مسجد کی تعمیر اور بنانے کے وقت اگر بانیان مسجد نے یہ طے کرلیا کہ منصوبہ کے مطابق نیچے کی منزل ضروریات مسجد، بیت الخلاء، وضوخانہ، امام وموذن کی رہائش گاہ یا مسجد کے انتظامی اخراجات کے لئے دکانیں جو ذریعہ آمدنی ہوں، بنائی جائیں گی، اور اوپر کی منزل پر مسجد ہوگی تو ایسا کرنا جائز ہوگا"۔

جناب احمد سراج مدرسہ ریاض العلوم ہنگلی کرناٹک نے "دارالافتاء دارالعلوم دیوبند" سے اس موضوع پر ایک استفتاء پہلے کیا، سوال یہ تھا کہ اگر مسجد کا نچلا حصہ مسجد نہیں ہے، بلکہ گھر ہے اور بیت الخلاء وغیرہ گھر میں ہیں تو کیا یہ مسجد "مسجد" کے حکم میں ہے، یہاں اعتکاف وغیرہ کر سکتے ہیں، ویسے مسجد جب بنائی جانے والی تھی اسی وقت یہ پروگرام تھا کہ مسجد کے نیچے گھر بنایا جائے گا۔

اس سوال میں یہ صراحت موجود نہیں ہے کہ یہ گھر کسی کی ذاتی ملک ہوگا، یا مسجد کی ملک ہوگا، مفتی حبیب الرحمن صاحب خیرآبادی مفتی دارالعلوم دیوبند نے غالباً اسے اس پر محمول کیا کہ یہ گھر مسجد کی ملک نہیں بلکہ کسی دوسرے شخص کی ملک ہے، اس لئے بجاطور پر انہوں نے یہ جواب دیا کہ:

"وہ مسجد شرعی مسجد نہیں ہے، اس میں نماز پڑھنے سے مسجد کا ثواب حاصل نہ ہوگا، اور اس میں اعتکاف درست نہیں ہے۔ "وَاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ" (۱)، اس میں، یا اس کے نیچے اوپر کسی بندہ کا حق وابستہ نہ ہو"۔

احمد سراج صاحب نے بعد ازاں بحث ونظر میں مطبوعہ فتوی کا حوالہ دیتے ہوئے مفتی صاحب سے یہ سوال کیا کہ مسجد کے نیچے بیت الخلاء وغیرہ بنانا جائز ہے، یا نہیں اور اسی طرح دکانیں وغیرہ بھی تعمیر کی جاسکتی ہیں، یا نہیں؟ جب کہ اس کی نیت ابتداء سے ہی ہو۔

مستفتی نے یہ سوال کیا ہے کہ بحث ونظر میں جو فتوی شائع ہوا ہے کیا مجاہد الاسلام صاحب کا تفرد ہے، یا یہی مفتی بہ قول ہے؟

اب مفتی حبیب الرحمن صاحب خیرآبادی مفتی دارالعلوم دیوبند نے ۳ر شعبان ۱۴۱۲ھ کو جو فتوی جاری کیا ہے وہ درج ذیل ہے:

علامہ شامی نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اخیر میں بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں تحریر فرمایا ہے:

"قال فی البحر: وحاصله أن شرط كونه مسجدا أن يكون سفله وعلوه مسجدا ينقطع حق العبد عنه (شامی ۳/۳۷۰)

اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کے نیچے کا حصہ اور اوپر کا حصہ دونوں مسجد کے لئے ہونا چاہئے کسی بندے کا اس کے ساتھ حق متعلق نہ ہونا چاہئے، اگر دکانیں ابتداء سے بنوانے کی نیت ہو جب بھی دکانیں بنوانے کے بعد کسی کو کرایہ پر دینا جائز نہ ہوگا، بلکہ ان دکانوں میں مسجد کے سامان ہی رکھے جائیں گے، اور فتاوی عالمگیری میں ہے:

''قیم المسجد لایجوز له أن یبنی حوانیت فی حد المسجد، أو فی فنائه؛ لأن المسجد إذا جعل حانوتا ومسکنا تسقط حرمته، هذا لایجوز. والفناء تبع للمسجد، فیکون حکمه حکم المسجد کذا فی المحیط للسرخسی''۔

اور پاخانہ بھی مسجد کے مصالح میں سے نہیں ہے، لہذا مسجد کے نیچے پاخانہ کی تعمیر بھی ابتداء صحیح نہیں ہے، فقہاء کرام نے مسجد کے نیچے جو سرداب (تہ خانہ) بنانے کی اجازت دی ہے یہ صرف مصالح مسجد کے لئے ہے۔ اسی طرح اگر سرداب پر قیاس کر کے دکانیں بنوائی گئیں تو وہ مصالح کے لئے استعمال ہوں گی، یعنی چٹائی، دری، لوٹے اور دیگر مسجد کے سامان رکھے جاسکتے ہیں انہیں کرایہ پر اٹھانا ہرگز جائز نہ ہوگا، جس طرح مسجد کے تہ خانہ کو کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے: ''کمافی الدر المختار: لأنه مسجد إلی عنان السماء وکذا فی تحت الثری''۔

قاضی مجاہد الاسلام صاحب کو''درمختار'' کی ایک عبارت ''أمالو تمت المسجدیة'' سے دھوکہ لگا ہے۔

یعنی مسجد کی مسجدیت کے مکمل ہونے کے قبل اگر دکان بنوائی جائے تو جائز ہے، ورنہ جائز نہیں، غالباً حضرت تھانوی نے اس طرح کی بات ''امداد الفتاوی'' جلد دوم میں لکھی ہے، مگر اس کا یہ مطلب سمجھنا کہ دکان کو کرایہ پر دے کر مسجد کی آمدنی کا ذریعہ بنایا جائے قطعاً صحیح نہیں ہے، دکان کی تعمیر مسجد کی مسجدیت کے مکمل ہونے سے پہلے تو جائز ہے، مگر اس کا استعمال صرف مصالح مسجد کے لئے ہوگا، جس طرح تہ خانہ صرف مصالح مسجد کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

''کما فی الإسعاف، وإذا کان السرداب أو العلو لمصالح المسجد أو کان وقفا علیه صار مسجدا فقط''۔

مستفتی احمد سراج نے پھر یہ سبھی سوال وجواب کا مجموعہ اس حقیر کے پاس بھیج دیا، اور فتاوی کے اس تعارض سے جو پیچیدگی پیدا ہوئی ہے اس کو دور کرنے کی درخواست کی:

سائل نے مفتی ''دار العلوم دیوبند'' سے یہ سوال کیا تھا کہ کیا بحث ونظر میں شائع شدہ فتوی قاضی مجاہد الاسلام صاحب کا تفرد ہے؟ مفتی صاحب دامت برکاتہم نے سائل کے اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا، میں اولاً اس کی ضرورت محسوس کرتا ہوں کہ علماء سلف ومعتمد اصحاب افتاء کی رائے اس قضیہ کے بارے میں معلوم کی جائے تاکہ واضح ہوجائے کہ یہ رائے تفرد اور شذوذ ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ (مفتی دار العلوم دیوبند سابقاً ومفتی اعظم پاکستان لاحقاً فتاوی دار العلوم دیوبند جلد پنجم وششم صفحہ ۳۴۴) پر ایک مستفتی کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

''مسجد کے نیچے دکانیں چند شرائط کے ساتھ جائز ہیں، ان میں سے پہلی شرط یہ ہے کہ بانی مسجد اول بناء مسجد کے وقت یہ نیت کرے اور لوگوں میں یہ ظاہر کردے، یا تحریر لکھ دے کہ میں نے اتنے حصہ کو مسجد کے نیچے دکانیں بنانے کے لئے مخصوص کردیا ہے، اور دوسری شرط یہ ہے کہ دکانیں خاص مسجد کے مصارف کے لئے وقف کی جائیں، یہ شرط مفصلاً ''شامی وعالمگیری کتاب الوقف'' میں، نیز ''بحر الرائق کتاب الوقف احکام المسجد'' جلد خامس میں مفصل مذکور ہیں''۔

موجودہ معاصر معتمد اصحاب افتاء میں حضرت مولانا مفتی سید عبد الرحیم صاحب لاجپوری راندیر ضلع سورت کا نام اہل علم کے مابین معروف ہے۔ مفتی صاحب دامت برکاتہم نے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھا ہے:

''مسجد کی ابتدائی (پہلی) تعمیر کے وقت بانی مسجد نیت کرے کہ مسجد کے نیچے کے حصہ میں مسجد کے مفاد کے لئے دکانیں اور اوپر کے حصہ میں امام ومؤذن کے لئے کمرے بنانے ہیں، یعنی مسجد کی ابتدائی تعمیر کے وقت اس کے نقشہ میں دکان، کمرے بھی شامل ہوں، اور مسجد کے مفاد کے لئے وقف ہوں تو بنا سکتے ہیں اور یہ شرعی مسجد سے خارج رہیں گے، اس جگہ پر حائضہ اور جنبی آدمی جاسکے گا (شامی ۳ر ۵۱۲)۔

مگر ایک بار جب مسجد بن گئی اور ابتدائی تعمیر کے وقت نیچے دکان اور اوپر کے حصہ میں کمرے شامل نہ ہوں تو مسجد کے اوپر کا حصہ آسمان تک اور نیچے کا حصہ تحت الثری تک مسجد کے تابع اور اسی کے حکم میں ہوچکا، اب اس کا کوئی حصہ (جزو) مسجد سے خارج نہیں کیا جاسکتا، اور اس جگہ مسجد کی آمدنی کے لئے دکان اور کمرے نہیں بنائے جاسکتے، اس جگہ کا احترام مسجد جیسا ہے، حائضہ عورت اور جنبی آدمی کا وہاں جانا درست نہیں'' (فتاوی رحیمیہ ۳ر ۶۳، ۱۶۲)۔

موجودہ عہد کے ممتاز اور اکابر اصحاب افتاء میں حضرت مولانا مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی دامت برکاتہم کا اسم گرامی ملک اور ملک سے باہر معروف ہے، حضرت موصوف نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ زید نیچے کی منزل میں پانچ یا چھ دکانیں بنوا کر اوپر کی منزل میں مسجد تعمیر کراتا ہے، اور نیچے کا کرایہ وصول کر کے اپنے صرف میں لاتا ہے اور مسجد کے واسطے کچھ نہیں دیتا ہے، اور کہتا ہے کہ میری نیت شروع سے یہی تھی کہ نیچے کی دکانیں میری ملکیت ہوں گی، اور اوپر کی

منزل مسجد رہے گی۔

یعنی بانی مسجد صورت مسئولہ میں نیچے کی منزل کو اپنی ذاتی ملک قرار دیتا ہے، اس طرح حق عبد منقطع نہیں ہوتا، اسی لئے حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم نے بجاطور پر یہ لکھا ہے کہ:

''صورت مسئولہ میں یہ مسجد شرعی مسجد نہیں ہوئی، اس میں نماز پڑھنے سے مسجد کا ثواب نہیں ملے گا، اگر یہ زمین پہلے سے مسجد کے لئے وقف تھی، زید کی ملکیت نہیں تھی تو زید کو ان دکانوں وغیرہ کا کرایہ اپنے کام میں لینا ہرگز جائز نہیں، مسجد پر صرف کرنا واجب ہے اور یہ دکانیں مسجد کی ہی ہوں گی۔

''ومن جعل مسجدا تحته سرداب... كذا في الهداية، انتهى''(فتاوى عالمگيرى ۲/ ۴۵۵)، وإذا كان السرداب أو العلو...''(ردالمحتار ۳/ ۵۷۳، فتاوى محموديه ۱/ ۴۹۶)۔

اسی طرح حضرت مفتی صاحب دامت برکاتہم نے ایک مسجد جو تعمیر ہو چکی تھی اس کے نیچے تہ خانہ بنانے کی اجازت نہیں دی کہ پہلے سے تہ خانہ موجود نہیں تھا، اور اسی عبارت سے استدلال کیا ہے جس میں مسجدیت مکمل ہو جانے کے بعد اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمۃ نے ایک دوسرے فتوی میں فرمایا ہے:

''البتہ اگر مسجد کے بنانے کے وقت اول ہی سے کوئی جگہ مصالح مسجد کے لئے علیحدہ کر لی جائے، مثلاً: مسجد کے اوپر، یا نیچے امام کے لئے مکان، یا کرایہ کی دکانیں وغیرہ بنائی جائیں تو جائز ہے، لیکن جب بناء کے وقت مسجد بن گئی تو پھر اس کا نکالنا مسجد سے جائز نہیں...... ''صرح بهذا كله في البحر ولفظه لو بنى بيتا''(بحر كتاب الوقف ۵/ ۱۵۱، فتاوى دار العلوم جلد پنجم و ششم: ۲۱۸)۔

حضرت مفتی اعظم ہند مولانا مفتی کفایت اللہ دہلویؒ سے سوال کیا گیا کہ ایک جدید مسجد تعمیر ہو رہی ہے، مسجد کے فرش، یعنی جماعت خانہ کے نیچے دکانیں تعمیر کرانے کا خیال ہے، لہذا دکانوں کی تعمیر کی بابت شرعاً کیا حکم ہے؟ حضرت مفتی صاحب نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرمایا:

''اگر مسجد کے نیچے دکانیں تعمیر کرائی جائیں اور دکانیں مسجد کے لئے ہوں، کسی دوسرے شخص کی ملکیت اور حق کو اس میں دخل نہیں دیا جائے تو مسجد، مسجد ہو جائے گی، اگرچہ بہتر نہیں ہے''(کفایۃ المفتی ۷/ ۱۷)۔

اور خاتم المحققین حضرت مولانا عبد الحی فرنگی محلیؒ ''مجموعۃ الفتاوی'' میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

''مسجد چھت پر اور نیچے خلا رکھ کر دکانیں بنوا کر مسجد پر وقف کر دینا جائز ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ مسجد اوپر کی ہو، یا نیچے کی اس پر ملکیت اور حق بندے کا نہیں رہنا چاہئے، اگر نچلی منزل اور اوپر کی منزل مسجد کے متعلقات پر وقف کر دی جائے تو حق العبد ان سے منقطع ہو جائے گا، اور مسجد کی مسجدیت میں خلل واقع نہیں ہوگا''(مجموعہ الفتاوی، مولانا عبد الحی ۱/ ۱۸۷ تا ۱۹۱، کتاب المساجد)۔

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ سے یہ سوال کیا گیا کہ:

''اگر مسجد بالائی منزل پر ہو اور اس کے نیچے کا خلا ضروریات ومنافع ومصالح مسجد کے لئے مستعمل ہو تو مسجد مسجد کا حکم رکھتی ہے، یا نہیں؟ اور اس طرح مسجد کی تعمیر جائز ہے، یا نہیں؟''

حضرت تھانویؒ نے ''درمختار'' کا حوالہ دیتے ہوئے ۲۴ / جمادی الثانیہ ۱۳۳۳ھ کو یہ فتوی دیا کہ:

''اگر مسجدیت کے مکمل ہونے سے قبل ایسا کیا جائے تو جائز ہے، ورنہ ناجائز''(امداد الفتاوی ۲/ ۷۰۷)۔

جملہ حضرات اصحاب افتاء کی ان آراء کے اظہار کا مقصد صرف اتنا ہے کہ یہ حقیر اپنی رائے میں منفرد نہیں ہے، بلکہ اکابر علماء واصحاب افتاء حضرت مولانا عبد الحی فرنگی محلی، حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع، حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی اور حضرت مولانا مفتی سید عبد الرحیم لاجپوریؒ جیسے بزرگوں کا متبع ہے۔

(۲)

ضرورت ہے کہ تھوڑی سی تحقیق اصل مسئلہ کی کر لی جائے۔

الف: نچلی منزل (گراؤنڈ فلور) سے لے کر اوپر تک مسجد ہی مسجد ہو، یہ عام مروج صورت ہے، جو بلا شبہ سب سے بہتر ہے۔

ب: نچلی منزل مسجد ہو اور اوپر کی منزل رہائشی، یا تجارتی مقاصد میں استعمال ہو۔

ج: نیچے کی منزل تجارتی، یا رہائشی مقاصد میں استعمال ہو اور اوپر کی منزل مسجد ہو۔

موخر الذکر ہر دو صورت میں دو صورتیں نکل سکتی ہیں۔

۱۔ تجارتی، یا رہائشی مقاصد کے لئے مخصوص کیا ہوا تحتانی، یا فوقانی حصہ مسجد پر وقف ہے یعنی اس کی آمدنی مسجد پر خرچ ہوگی، یا اس کا کچھ حصہ مسجد سے متعلق دیگر ضروریات کے لئے استعمال ہوگا۔

۲۔ تحتانی، یا فوقانی حصہ جو تجارتی، یا رہائشی مقاصد کے لئے بنایا گیا ہے وہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اس کی آمدنی سے وہ شخص مستفید ہوتا ہے، مسجد پر اس کی آمدنی وقف نہیں۔

پھر ان سبھی صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ تحتانی اور فوقانی منزلوں کے بارے میں یہ تفریق کہ ایک حصہ مسجد ہو اور دوسری منزل مسجد نہ ہو کر کسی اور مصرف میں استعمال کیا جائے۔

آیا بنائے مسجد کے وقت ہی یہ سب کچھ طے ہو گیا تھا، یا مسجد کی مسجدیت مکمل ہونے کے بعد ایسی تبدیلی چاہی جا رہی ہے، جو کہ مسجد ہو چکی ہے اس کی کسی ایک منزل، یا کسی ایک حصہ کی حیثیت بدل کر دوسرے مصرف میں لایا جائے۔

اگر مسجد کی مسجدیت مکمل ہونے کے بعد کسی قسم کی تبدیلی چاہی جائے، جس سے عین مسجد کسی مصرف میں استعمال ہو تو ایسا کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور اگر مسجد بوقت بنائے مسجد تحتانی، یا فوقانی منزل کو قرار دیا جائے اور فوقانی، یا تحتانی منزل کو مصالح مسجد کے لئے خاص کیا جائے، یا اس کی آمدنی کو مسجد کے اوپر وقف کر دیا جائے تو جس حصہ کو عین مسجد قرار دیا گیا ہے وہ مسجد ہو جائے گی اور تحتانی، یا فوقانی منزل کے عین مسجد نہیں ہونے بلکہ مصالح مسجد کے لئے مخصوص ہونے، یا مسجد پر وقف ہونے کی وجہ سے مسجد کی مسجدیت میں کوئی نقصان نہیں ہوگا، اور جو دکانیں مسجد کے لئے وقف کی نیت سے بنوائی گئی ہیں ان کو کرایہ پر دینا درست ہوگا، اس لئے کہ صورت مذکورہ میں مسجد تحتانی منزل میں ہو، یا فوقانی منزل میں، اس کے کسی حصہ پر بھی غیر اللہ کو ملکیت حاصل نہیں ہے اور حق عبد بالکلیہ منقطع ہو چکا ہے۔ ''درمختار'' سے بحوالہ ''بحر'' جو کچھ حضرت مفتی حبیب الرحمن صاحب نے نقل فرمایا ہے، اس عبارت کا مقصد بھی یہی ہے کہ مسجد ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے سفل اور علو سے حق عبد منقطع ہو جائے، اسی لئے آگے کی عبارت کا وہ حصہ جو مفتی صاحب نے اپنے فتویٰ میں نقل نہیں فرمایا اس میں صاحب ''بحر'' نے یہ صراحت کر دی ہے۔

''بخلاف ما إذا کان السرداب، والعلو موقوفا لمصالح المسجد، فهو کسرداب مسجد بیت المقدس هذا هو ظاهر الروایة، هنا روایات ضعیفة مذکورة فی الهدایه'' (شامی ۳/ ۲۷۰)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ عام حالات میں تو مسجد اسی حالت میں مسجد ہو سکتی ہے جب کہ اس کا سفل اور علو مسجد کے لئے خاص ہو، اس کے برخلاف اگر مسجد کی کوئی منزل عین مسجد تو نہیں بنائی جاتی لیکن مصالح مسجد کے لئے خاص کر دی جاتی ہے، تو اصل مقصد یعنی انقطاع حق عبد موجود ہے، اس لئے جسے مسجد قرار دیا گیا ہے مسجد شرعی کے حکم میں ہوگا۔

اسی عبارت کو وضاحت کے ساتھ صاحب ''اسعاف'' نے لکھا ہے، جس کا حوالہ خود مفتی صاحب دامت برکاتہم نے دیا ہے اس میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ اگر علو مصالح مسجد کے لئے مخصوص ہو، یا مسجد پر وقف ہو تو مسجد مسجد ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ الفاظ دو استعمال کئے گئے ہیں، علو (فوقانی منزل) کا مصالح مسجد کے لئے ہونا اور دوسری صورت مسجد پر وقف ہونا، پہلی صورت سے مراد مسجد سے متعلق ضروریات، چٹائی رکھنا، پانی گرم کرنا، ٹھنڈا کرنا وغیرہ دیگر مصارف ہیں۔ اور دوسری صورت مسجد پر وقف ہونے کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی آمدنی مسجد پر صرف کی جائے گی، یہی مطلب حضرت مولانا عبدالحی

فرنگی محلیؒ نے بھی سمجھا ہے۔

مفتی صاحب نے فتاوی عالمگیری کی جس عبارت کو نقل کیا ہے کہ ''منتظم مسجد کے لئے حد مسجد، یا فنائے مسجد میں دکان یا رہائش گاہ بنانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس سے مسجد کی حرمت ساقط ہوجائے گی''۔

اس عبارت کا تعلق عین مسجد سے ہے، ظاہر ہے کہ کوئی نہیں یہ کہہ سکتا ہے کہ عین مسجد چاہے وہ اندر کا حصہ ہو یا صحن ہو، اس کو ذریعہ آمدنی بنایا جائے یا رہائشگاہ۔

زیر بحث مسئلہ میں عین مسجد وہی ہے جسے بانی نے عین مسجد قرار دیا ہے، باقی منزلیں، یا تو مسجد کے مصالح کے لئے مخصوص کی گئی ہیں، یا اس کی آمدنی کے لئے وقف کی گئی ہیں، وہ عین مسجد ہے ہی نہیں، لہذا ایسی تمام عبارتوں کا محل وہی حصہ ہے جس کو عین مسجد قرار دیا گیا ہے۔

اور اگر تحتانی منزل کو مسجد قرار دیا گیا تو فوقانی منزل اور اگر فوقانی منزل کو مسجد قرار دیا گیا تو تحتانی منزل عین مسجد ہر گز نہیں، نہ فنائے مسجد ہے، لہذا ان کو کرایہ پر لگانے سے حرمت مسجد میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔[1]

حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی نے اس طرح کے شبہ کا جواب دیتے ہوئے خوب لکھا ہے:

''غالباً آپ نے مرجع ضمیر ''صار'' کا سرداب وعلو کو سمجھا ہے سو یہ مرجع نہیں ہے، اور اس کو مسجد نہیں کہہ رہے ہیں، بلکہ مرجع اس کا وہ مسجد ہے جس کے مصالح کے لئے سرداب وعلو بنی یا وقف کیا گیا، مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مسجد بنائی جائے اور اس کے سرداب، یا علو کو اپنا مملوک رکھا، مسجد کے متعلق نہیں کیا تو یہ مسجد بھی مسجد نہ ہوگی، یہ مسجد اس وقت مسجد ہوگی جب اس سرداب وعلو کو مصالح مسجد کے لئے بنادے، یا مسجد پر وقف کردے اور حاصل عبارت ''بحر'' کا یہ ہے کہ یہ جو فقہاء کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ مسجد اس وقت مسجد ہوگی کہ اس کا علو وسفل سب مسجد ہو، سو اس کلام سے یہ نہ سمجھا جائے کہ علو وسفل بھی مسجد ہی ہو، بلکہ اس اشتراط سے اصل مقصود یہ ہے کہ اس سے حق عبد منقطع ہوجاوے، خواہ مسجدیت کی وجہ سے، یا وقف علی مسجد کی وجہ سے، پس اشتراط مسجدیت تمثیلا ہے نہ کہ حصرا دراصل اشتراط انقطاع من العبد ہے، اور اگر تمثیلا نہ ہو تو تعطیلا ہے۔ واشتراک علت سے کہ وہ انقطاع حق عبد ہے، حکم معلول بھی عام ہوگا اور جہاں انقطاع نہ ہو مسجد نہ ہوگی۔ اور ''لینقطع الخ'' سے چونکہ اس عدم انقطاع کی صورت بھی مفہوم ہوتی تھی اس اعتبار سے آگے ''بخلاف'' کہہ رہے ہیں، اور یہ قول: ''لأنہ مسجد إلی عنان السماء وکذا إلی تحت الثری'' یہ اس صورت میں ہے جب پہلے سے اس کے نیچے ہے اب نہ بنایا ہو، پس تبعاً سب مسجد ہوجاوے گا اور جب اول ہی اس کے نیچے سرداب بنالیا ہو تو قصد سے وہ جزو مستثنی ہوجائے گا۔ ''وللقصد ترجیح علی التبع'' (۱۷/جمادی الاول ۱۳۳۴ھ، تتمہ اربعہ ص ۳۱، امداد الفتاوی ۲/۷۰۹، ۷۰۸)۔

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام زیلعیؒ کی وہ تحریر یہاں پر درج کردی جائے جس میں انہوں نے پوری طرح مسئلہ کی وضاحت کردی ہے:

''بخلاف مسجد بیت المقدس فإن السرداب فیه لیس بمملوك لأحد بل هو لمصالح المسجد حتی لو کان غیره مثله نقول بأنه صار مسجدا'' (تبیین الحقائق للزیلعی ۴/۳۳۰)۔

برخلاف مسجد بیت المقدس کے کہ اس میں تہ خانہ کسی شخص کی ذاتی ملک نہیں ہے، بلکہ وہ مسجد ہی کے مصالح کے لئے ہے، یہاں تک کہ اگر دوسری مسجد میں بھی اسی طرح تہ خانہ ہو تو ہم کہیں گے کہ وہ مسجد ہوگی۔

اور حرف آخر کے طور پر فقیہ ابو اللیث کا فیصلہ بھی ذکر کیا جاتا ہے جو امام شہاب الدین احمد شلبی نے تبیین الحقائق زیلعی کے حاشیہ پر درج کیا ہے۔

''فکل مسجد لم یکن کذلك بأن لایکون خالصا لله لم یجز، وأورد أبو اللیث هنا سوالا وجوابا فقال: فإن قیل: ألیس مسجد بیت المقدس تحته مجتمع الماء، والناس ینتفعون به، قیل: إذا کان تحته شئ ینتفع به عامة المسلمین یجوز، لأنه إذا انتفع به عامة المسلمین صار ذلك لله تعالی أیضا، وأما الذی اتخذ بیتا لنفسه لم یکن خالصا لله تعالی، فإن قیل: لو جعل تحته حانوتا و جعله وقفا علی المسجد، قیل: لایستحب ذلك، ولکنه لو جعل فی الابتداء هکذا صار مسجدا، وما تحته صار وقفا علیه، ویجوز المسجد والوقف الذی تحته، ولو أنه بنی المسجد أولا ثم أراد أن یجعل

---

[1] تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے مجموعۃ الفتاوی مولانا عبد الحئی فرنگی محلی ۱/۱۸۷ تا ۱۹۱، جو بطور ضمیمہ منسلک کیا جاتا ہے۔

تحته حانوتا لمسجد فهو مردود باطل وينبغي أن يرد إلى حاله إلى هنا لفظ الفقيه'' (حاشیہ الشلبی علی التبیین ۴/ ۳۰۰)

پس ہر وہ مسجد جو اس طرح نہ ہو، بایں طور کہ وہ خالصۃ اللہ تعالی کے لئے نہ ہو سو وہ مسجد نہیں ہوگی، فقیہ ابو اللیث نے اس جگہ سوال و جواب ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:

پس اگر یہ کہا جائے کہ کیا مسجد بیت المقدس کے نیچے واٹر ٹنکی ہے، جس سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مسجد کے نیچے کوئی ایسی چیز ہو جس سے عامۃ المسلمین فائدہ اٹھاتے ہوں تو یہ جائز ہوگا، کیونکہ عامۃ المسلمین کے اس سے فائدہ اٹھانے کی صورت میں وہ چیز خالصتا اللہ تعالی کے لئے ہوگی، البتہ اگر اس نے اپنا ذاتی مکان تعمیر کیا تو وہ خالصتا اللہ تعالی کے لئے نہ ہوگا، پس اگر یہ کہا جائے کہ مسجد کے نیچے دکان بنوائی جائے اور اسے مسجد پر وقف کر دیا جائے تو حکم شرعی کیا ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ اگر چہ یہ طریقہ پسندیدہ نہیں ہے، لیکن اگر بنائے مسجد کے وقت ہی ایسا کیا گیا تو وہ مسجد ہو جائے گی اور اس کے نیچے کی دکان اس پر وقف ہوگی اور مسجد اور اس کے نیچے کے حصہ کا وقف کرنا جائز ہو جائے گا، لیکن اگر اولا مسجد بنائی گئی پھر اس کے نیچے مسجد کے واسطے دکان تعمیر کرنے کا ارادہ کیا گیا تو باطل و مردود ہوگا، اور مناسب ہوگا کہ مسجد کو اس کے سابق حال پر لوٹا دیا جائے۔

(۳)

یہ ساری بحثیں اس صورت میں ہیں جب کہ نو تعمیر مسجد میں بوقت بناء کسی ایک منزل کو مسجد اور دوسری منزل کو مصالح مسجد یا اس کی ضروریات کے لئے وقف کر دیا جائے، یعنی اصل جائداد میں مسجد کے علاوہ کسی کی ملک نہ ہو اور حق عبد بالکلیہ منقطع ہو جائے تو فقہ حنفی میں ظاہر روایت یہی ہے کہ یہ مسجد مسجد ہو جائے گی، لیکن مسجدیت کی تکمیل کے بعد ایسی تبدیلی جائز نہیں ہے۔

اب مسئلہ زیر بحث یہ رہ جاتا ہے کہ حق عبد منقطع نہ ہو، بلکہ کوئی ایک منزل مسجد بنادی جائے اور باقی منزلوں کو واقف اپنی ذاتی ملکیت میں برقرار رکھے تو ظاہر الروایت کا تقاضہ یہی ہے کہ یہ صورت درست نہیں اور ایسی مسجد کو شرعی قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔

ظاہر الروایۃ سے ہٹ کر چند روایات ائمہ مذہب سے اور بھی مروی ہیں، چنانچہ حسن بن زیاد نے حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر نچلی منزل مسجد بنادی جائے اور اس کے اوپر رہائش گاہ تو مسجد ہوگی، وجہ اس کی یہ نقل کی ہے کہ مسجد کے مسجد ہونے کے لئے تابید اور پائیداری ہمیشگی ضروری ہے، اوپر کی منزل میں پائیداری نہیں ہے، نیچے کی منزل زمین ہے جس میں پائیداری ہے، لہذا اگر نیچے مسجد بنائی جائے اور اوپر واقف اپنی ذاتی ملک کو برقرار رکھے تو مسجد کی تابید اور پائیداری پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لئے وہ مسجد ہو جائے گی، صاحب ''ہدایہ'' کے الفاظ یہ ہیں:

''ولو كان السرداب لمصالح المسجد جاز كما في مسجد بيت المقدس، وروى الحسن عنه أنه قال: إذا جعل السفل مسجدا على ظهره مسكن فهو مسجد؛ لأن المسجد مما يتأبد، وذلك يتحقق في السفل دون العلو'' (ہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۲۳۴)۔

اور اگر تہ خانہ مصالح مسجد کے لئے ہو تو جائز ہوگا، جیسا کہ مسجد بیت المقدس میں ہے، اور حسن بن زیاد نے امام صاحب سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر نیچے کی منزل کو مسجد بنایا گیا اور اس کے اوپر رہائش گاہ تو وہ مسجد ہوگی اس لئے کہ مسجد تابید کا تقاضا کرتی ہے، اور تابید نیچے کی منزل میں متحقق ہوگی نہ کہ اوپر کی منزل میں۔

علامہ ابن الہمام نے ''فتح القدیر'' میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ اگر کسی شخص نے مسجد تعمیر کی اور اس کے نیچے تہ خانہ، یا اس کے اوپر رہائشی مکان رکھا اور مسجد کا دروازہ راستہ کی طرف کر دیا تو یہ مسجد، مسجد شرعی نہیں ہوگی، اس لئے کہ حق عبد اس سے متعلق ہے، لہذا وہ خالصتا اللہ تعالی کے لئے نہیں ہوئی، بخلاف اس کے کہ اگر تہ خانہ مصالح مسجد کے لئے رکھ دیا گیا تو جائز ہو جائے گا۔ اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے علامہ ابن الہمام تحریر فرماتے ہیں:

''اگر نچلی منزل مسجد ہو تو اوپر والوں کا بھی ایک درجہ حق نچلی منزل میں اس طرح برقرار رہتا ہے کہ وہ حضرت امام صاحب کے قول پر نچلی منزل کے مالک کو کیل لگانے، یا بعض دوسرے تصرفات سے منع کر سکتا ہے، اور اگر مسجد اوپر کی منزل پر ہوگی تو اصل زمین نچلی منزل کے مالک کی ہو جائے گی، برخلاف اس کے کہ اگر نچلی منزل، یا اوپر کی منزل مسجد کے لئے موقوف ہو تو یہ جائز ہے، اس لئے کہ اس میں کسی کی ملکیت نہیں، بلکہ وہ حصہ مصالح مسجد کی تکمیل کے لئے ہے، پس وہ مسجد بیت المقدس کے تہ خانہ کی طرح ہے، یہی ہے ظاہر مذہب، اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اگر نچلی منزل کو مسجد بنالیا جائے اوپر کی منزل کو چھوڑ کر تو

جائز ہے، اس لئے کہ اس مسجد کو پائیداری اور تابید حاصل ہے، بخلاف اس کے کہ اوپر کی منزل کو مسجد بنایا جائے۔

امام محمد بن حسن سے جو روایت منقول ہے وہ اس کے بالکل برعکس ہے، ان کا کہنا ہے کہ مسجد اوپر ہو سکتی ہے نیچے رہائش گاہ یا ذریعہ آمدنی کی دکانیں، اس لئے کہ اگر مسجد کے اوپر رہائش گاہ، یا دکانیں بنوائی جائیں گی تو مسجد کی عظمت کے خلاف ہوگا۔

''وعن محمد على عكس هٰذا؛لان المسجد معظم، وإذا كان فوقه مسكن أو مستغل يتعذر تعظيمه'' (ہدایہ مع فتح القدیر ۶/ ۲۳۴)۔

پس حاصل یہ ہے کہ عام حالات میں:

۱۔ ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اگر بوقت بنائے مسجد کسی ایک منزل کو مسجد اور دوسری منزل کو مسجد کے مصالح، یا اس کی آمدنی کے لئے وقف کر کے واقف اپنی ملک سے خارج کردے تو یہ مسجد مسجد شرعی ہو جائے گی۔

۲۔ اور اگر ایک منزل کو مسجد بنا کر دوسری منزل کو واقف اپنے ذاتی استعمال کے لئے رکھے تو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ یہ مسجد نہیں ہوگی۔

۳۔ حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق اگر نچلی منزل مسجد اور اوپر کی منزل اپنے ذاتی استعمال کے لئے رکھی جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست ہوگا۔

۴۔ امام محمد بن حسن سے ظاہر الروایہ کے خلاف یہ روایت ملتی ہے کہ اگر اوپر کی منزل مسجد بنائی جائے اور نیچے کی منزل اپنے ذاتی استعمال میں رکھی جائے تو درست ہوگا۔

اور عام حالات میں ظاہر الروایت پر عمل راقم الحروف کے نزدیک اقرب الی الفقہ، اوفق بالزمان اور قابل فتوی ہے جس پر عمل آسان ہے۔

یہ تمام اقوال و روایات عام حالات میں ہیں، مخصوص حالات میں ایک دوسرا قول بھی منقول ہے، یعنی جب حضرت امام ابو یوسفؒ بغداد میں آ کر آباد ہوئے، گھنی آبادی کے اس شہر میں اراضی کی قلت دیکھی، اسی طرح امام محمد بن حسنؒ ''ری'' میں جا کر قیام پذیر ہوئے اور ان نو آباد شہروں میں کثرت آبادی کی وجہ سے پیدا ہونے والی تنگی کو دیکھا تو ان دونوں حضرات نے رائے دی کہ چاہے اوپر مسجد ہو، یا نیچے اور دوسری منزلوں کو ذاتی استعمال میں لایا جائے تو بھی مسجد، مسجد شرعی ہو جائے گی، اس قول کا تعلق عام اور نارمل حالات سے نہیں ہے، بلکہ ضرورت اور حاجت کی صورت میں اس رائے کو ان دونوں بزرگوں نے اختیار کیا ہے:

''وعن أبي يوسف أنه جوز الوجهين حين قدم بغداد، وراى ضيق المنازل فكأنه اعتبر الضرورة، وعن محمد أنه حين دخل ''ری'' أجاز ذلك كله لما قلنا''۔

اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب وہ بغداد میں تشریف لائے اور مکانات کی تنگی کو دیکھا تو دونوں صورتوں کو جائز قرار دیا، گویا کہ انہوں نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے۔ اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ جب وہ ''ری'' میں قیام پذیر ہوئے تو ساری صورتوں کو جائز قرار دیا۔

صاحب ''عنایہ'' نے اس قول کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے:

''جوز في الوجهين يعني فيما إذا كان تحته سرداب، أو فوقه بيت، وعن محمد أنه أجاز ذلك كله اى ماتحته سرداب وفوقه بيت مستغل أو دكاكين'' (عنایہ علی ہامش الہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۳۵)۔

پس انہوں نے دونوں صورتوں کو جائز قرار دیا، یعنی اس صورت میں جب کہ مسجد کے نیچے تہ خانہ، یا اس کے اوپر گھر بنایا جائے اور امام محمد سے منقول ہے کہ انہوں نے سب صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، یعنی جب کہ اس کے نیچے تہ خانہ، یا اس کے اوپر ذریعہ آمدنی کے لئے مکان، یا دکانیں تعمیر ہوں۔

اور علامہ ابن الہمام صاحب ''فتح القدیر'' نے تحریر فرمایا ہے:

''وهذا تعليل صحيح، لأنه تعليل بالضرورة'' (ہدایہ مع الفتح ۶/ ۲۵)۔

ظاہر ہے کہ یہ صورت باب ضرورت و حاجت کی ہے جن پر مخصوص حالات میں غور کیا جاسکتا ہے۔

(فتوی حضرت مولانا عبد الحئی فرنگی محلی)

ضمیمہ

سوال:...... مسجد کے نیچے اس طرح کہ مسجد چھت پر اور نیچے خلا رکھ کے دکانیں بنوا کر مسجد پر وقف کر دینا جائز ہے، یا نہیں اور یہ جو فقہاء نے کہا ہے کہ مسجد کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا تحت وفوق مسجد ہی ہو، اس سے کیا مراد ہے؟

جواب:...... فقہاء کے قول ''شرط کونه مسجدا أن یکون سفله وعلوه مسجدا لینقطع حق العبد عنه'' کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تحت وفوق کا حقیقۃً بجمیع الوجوہ مسجد ہونا ضروری ہے، اس طور پر کہ جمیع احکام مسجد کے اس پر مرتب ہوں، جیسے حرمت دخول جنب وحائض وغیرہ، بلکہ غرض یہ ہے کہ تحت وفوق دونوں کا حقوق عباد واملاک سے منقطع ہونا ضروری ہے، اگر تحت، یا فوق کسی کی ملک میں رہے گا تو البتہ مسجدیت میں خلل ہوگا، پس اگر تحت وفوق مسجد کی متعلقات پر وقف کر دیئے جائیں تو حق العبدان سے منقطع ہو جائے گا اور مسجد کی مسجدیت میں خلل نہ واقع ہوگا، زیلعی ''کنز'' کی شرح میں لکھتے ہیں:

''ومن جعل مسجدا تحته سرداب وفوقه بیت، وجعل بابه إلی الطریق ومخرجه. أو اتخذ وسط داره مسجدا وأذن بالناس بالدخول فیه، یجوز له بیعه ویورث عنه، لأنه لم یخلص لله تعالی لبقاء حق العبد فیه، والمسجد لایکون الا خالصا لله لما تلونا، ومع بقاء حق العبد فی أسفله، أو أعلاه أو فی جوا نبه محیطا به لایتحقق الخلوص کله، أما إذا کان السفل مسجدا فلأن لصاحب العلو حقا فی السفل حتی لایکون لصاحب السفل أن یحدث فیه شیئا من غیر رضی صاحب العلو، وأما إذا جعل العلو مسجد ا فلأن أرض العلو ملك لصاحب السُفل. ولیس له من التصرفات من غیر رضی صاحب السفل کالبناء وغیره بخلاف مسجدبیت المقدس، فإن السرداب فیه لیس بمملوك لأحد بل هو لمصالح المسلمین حتی لو کان غیره مثله نقول بأنه مسجد، وأما إذا اتخذ وسط داره مسجدا فلأن ملکه محیط بجوانبه، فکان له حق المنع من الدخول، والمسجد من شرطه أن لایکون لأحد فیه حق المنع''۔

اور جس نے مسجد بنائی جس کے نیچے تہ خانہ اور اوپر گھر ہو اور اس کا دروازہ راستہ کی طرف رکھا، یا گھر کے بیچ میں مسجد بنائی اور لوگوں کو اس میں داخل ہونے کی اجازت دی تو اسے حق بیع حاصل ہے، اور وہ اس کی میراث ہوگی، اس لئے کہ حق عبد باقی ہونے کی وجہ سے وہ خدا کا خالص حق نہیں رہا اور مسجد صرف حق اللہ ہی ہوا کرتی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اور جب کہ اوپر نیچے، یا اطراف میں حق عبد اس کا احاطہ کئے ہوئے ہو تو خالص حق نہیں رہا، اگر سفل مسجد ہو تو اس لئے کہ ارض علو صاحب سفل کی ملک ہے، اور مالک علو کو بلا اجازت ملک سفل میں حق تصرف حاصل نہیں، بخلاف مسجد بیت المقدس کے کہ اس کا تہ خانہ کسی کی ملک نہیں ہے، بلکہ وہ مصالح مسلمین کے لئے ہے حتی کہ اگر ایسی ہی حالت کسی اور مسجد کی ہو تو ہم اسے مسجد کہیں گے اور اگر اپنے وسط مکان کو مسجد بنایا تو اس لئے کہ وہ اس کے جوانب کے احاطہ کا مالک ہے اسے حق ہے کہ وہ لوگوں کو داخل ہونے سے روک دے، اور مسجد کے لئے ضروری ہے کہ کسی کو حق منع حاصل نہ ہو۔

اور عینی کی ''شرح کنز'' میں ہے:

''فإن قلت: مسجد بیت المقدس تحته سرداب، قلت: السرداب فیه لیس بمملوك لاحد بل هو لمصالح المسجد حتی لو کان غیره مثله نقول بأنه مسجد''۔

اگر تم کہو کہ مسجد بیت المقدس کے نیچے تہ خانہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ تہ خانہ کسی کی ملک نہیں، بلکہ محض مصالح مسجد کے لئے ہے حتی کہ اگر ایسا کسی اور مسجد میں ہو تو وہ مسجد کہلائے گی۔

درمختار میں ہے:

''لو بنى بيتا فوقه للإمام لايضر، لأنه من المصالح، أما لو تمت المسجدية، ثم أراد البناء منع ولو قال: عنيت ذلك لم يصدق''۔

اگر مسجد کے اوپر امام کے لئے گھر بنایا تو کوئی حرج نہیں، کیوں کہ یہ مصالح مسجد ہے اور اگر مسجد بن چکنے کے بعد اس کا قصد کیا تو وہ روکا جائے گا گو وہ یہ بھی کہے کہ میں امام کے لئے بنانا چاہتا ہوں۔

اور ''ردالمحتار'' میں ہے:

''يؤخذ من التعليل أن محل عدم كونه مسجدا فيما إذا كان لم يكن وقفا على مصالح المسجد، وبه صرح فى ''الإسعاف'' فقال: وإذا كان السرداب أو العلو لمصالح المسجد أو كان وقفا عليه صار مسجدا''۔

اور تعلیل سے یہ بات اخذ کی جاتی ہے کہ وہ مسجد اس وقت نہ ہوگی جب مصالح مسجد پر وقف نہ ہو ''اسعاف'' میں اس کی صراحت کی ہے کہ جب تہ خانہ، یا اوپر کا حصہ مصالح مسجد کے لئے ہو، یا اس پر وقف ہو تو وہ مسجد ہو جائے گا۔

ان عبارتوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مسجد کے نیچے اگر خلا ہو، یا دکانیں ہوں اور وہ مسجد کے مصالح کے لئے وقف ہوں تو اس کی مسجدیت میں خلل نہ ہوگا، اور ''ردالمحتار'' کی عبارت اس کی موید ہے:

''بقى لو جعل الواقف تحته بيتا للخلاء هل يجوز كما فى مسجد محلة الشحم فى دمشق؟ لم اره صريحا، نعم سيأتى متنا فى كتاب الوقف أنه لو جعل تحته سردابا لمصالحه جاز''۔

رہا یہ کہ اگر وقف کرنے والا مسجد کے نیچے بیت الخلا بنائے تو یہ جائز ہے، یا نہیں، جیسا کہ دمشق کے محلہ ''شحم'' کی مسجد میں ہے تو میں نے اس کے متعلق کوئی صراحت نہیں پائی، ہاں ''کتاب الوقف'' میں یہ مسئلہ آئے گا کہ اگر مسجد کے نیچے مصالح مسجد کے لئے تہ خانہ بنایا تو جائز ہے۔

اور ''درمختار'' کی اس عبارت:

''ولايجوز أخذ الأجرة منه، ولا أن يجعل شئ منه مشتغلا ولا سكنى''۔

اور مسجد سے اجرت حاصل کرنا، یا اس کے کسی حصہ کو کام میں لانا، یا جائے سکونت بنانا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس عبارت کی غرض یہ ہے کہ نفس مسجد کے کسی قطعہ کو کرایہ پر دینا اور اسے مسکن بنانا درست نہیں ہے، چنانچہ ''منه'' کا کلمہ اس پر دلالت کرتا ہے اور یہ امر ''مانحن فيه'' سے علیحدہ ہے، کیونکہ ''مانحن فيه'' میں نفس مسجد کے کسی جز کو کرایہ پر دینا نہیں ہے بلکہ دکانیں زیر مسجد، مسجد سے خارج اسی کے مصالح کے واسطے بنائی گئی ہیں، پس ان کو کرایہ پر دینا بلا تردد درست ہوگا، کیونکہ واقف اور بانی مسجد نے ان کو مسجد سے خارج رکھا ہے، مگر چونکہ مسجد پر وقف کر دیا ہے، اس وجہ سے مسجد کی مسجدیت میں خلل نہ ہوگا اور یہ خیال کہ زیر مسجد خلا اسباب مسجد کے رکھنے کی نیت سے درست ہے اور کرایہ پر دینا درست نہیں ہے خیال خام ہے، کیونکہ ''اسعاف'' وغیرہ میں ہے:

''إذا كان السرداب، أو العلو لمصالح المسجد، أو كان وقفا عليه صار مسجدا''۔

جب تہ خانہ، یا اوپر کا حصہ مصالح مسجد کے لئے ہو، یا مسجد پر وقف ہو تو وہ مسجد ہو جائے گا۔

اور اس میں ''أو كان وقفا عليه'' کو لمصالح المسجد کے صورت پر بحرف ''او'' معطوف کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تہ خانہ اور بالاخانہ کا مصالح مسجد کے واسطے بنوایا جانا اور صورت ہے، اور ان دونوں کا مسجد پر وقف کیا جانا اور صورت ہے، اور دونوں صورتوں میں مسجد کی مسجدیت میں خلل نہ ہوگا، اسی بنا پر جب دکانیں مسجد کے نیچے وقف کی نیت سے بنوائی جائیں تو ان کو کرایہ پر دینا درست ہوگا، اور بسبب اس کے کہ وہ دکانیں ملک بنی آدم سے خارج ہوگئیں، ان سے علو کی مسجدیت میں خلل بھی نہ ہوگا، اگر یہ شبہ ہو کہ مسجد کے نیچے دکان بنانے سے اور اس میں کرایہ دار رکھنے سے مسجد کی حرمت میں خلل آتا ہے اور یہ ناجائز ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''قيّم المسجد لايجوز له أن يبنى حوانيت فى حد المسجد، أو فى فنائه، لأن المسجد إذا جعل حانوتا و مسكنا تسقط حرمته۔ وهذا لايجوز، والفناء تبع للمسجد، فيكون حكمه حكم المسجد كذا في محيط السرخسى''۔

متولی مسجد، مسجد، یا فنائے مسجد میں دکانیں نہیں بنا سکتا، کیونکہ جب مسجد بازار اور مسکن بنا دی جائے تو اس کی حرمت فنا ہوگئی اور مسجد کی حرمت کا فنا کرنا جائز نہیں ہے، اور فنائے مسجد مسجد کا تابع ہے، پس فناء مسجد کا حکم مسجد کا حکم ہوگا اور اسی طرح اور کتب معتبرہ میں بھی موجود ہے۔

''قیّم المسجد إذا أراد أن يبني حوانيت في حد المسجد، أو في فنائه لايجوز. أما المسجد فلأنه إذا جعل المسجد مسكنا تسقط حرمة المسجد، وأما الفضاء فلأنه تبع لمسجد''۔

متولی مسجد اگر حد مسجد میں دکانیں بنانے کا ارادہ کرے تو جائز نہیں ہے، مسجد تو اس وجہ سے کہ جب وہ مسکن بن جائے گی تو اس کی حرمت جاتی رہے گی اور فناء مسجد اس وجہ سے کہ وہ مسجد کے حکم میں ہے۔

اور ''حمادیہ'' میں ہے:

''لو قيّم المسجد أراد أن يبني حوانيت في حريم المسجد وفنائه، قال الفقيه أبو الليث: لايجوز أن يجعل شيئا من المسجد مسكنا و مشتغلا''۔

اگر مسجد کے متولی نے ارادہ کیا کہ حریم مسجد میں دکانیں بنائے تو فقیہ ابو اللیث نے کہا ہے کہ مسجد کے کسی حصہ کو مسکن یا جائے شغل بنانا جائز نہیں ہے۔

ایسا ہی فتاوی قاضی خاں وغیرہ میں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان عبارتوں سے ممانعت دکان بنانے کی نفس مسجد اور اس کے حریم اور فنا میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ ممانعت بنائے دکان کی زیر مسجد، یہ بات ظاہر ہے کہ زیر مسجد نہ تو حقیقۃً مسجد ہے خصوصاً جب کہ بانی مسجد نے اس کے نیچے خلا رکھا ہو اور اس کو وقف علی المسجد کیا ہو، کیونکہ وقف علی المسجد اور شئ ہے اور مسجد اور شئ ہے اور نہ فنائے مسجد ہے کہ جس کا حکم عزت و حرمت میں مثل مسجد کے ہو، کیونکہ فنائے مسجد کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ ''رد المحتار'' میں ہے:

''قوله كفناء مسجد هو المكان المتصل به ليس بينه و بينه طريق''۔

اور اگر ایسا ہی اعتبار عزت و حرمت کا کیا جائے اور اس پر عدم جواز کا فتوی دیا جائے تو لازم آتا ہے کہ اگر مسجد کے نیچے خلا نہ ہو، بلکہ متصل مسجد دکانیں بنائی جائیں تو وہ بھی ناجائز ہوں اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے، اور یہ گمان کہ اگر مسجد کے نیچے دکانیں بنانا اور کرایہ دار رکھنا جائز ہو تو لامحالہ وہاں بول و براز اور جماع کرنا بھی درست ہوگا۔ (حالانکہ یہ امور مسجد کے نیچے اور اوپر جائز نہیں) ''درمختار'' میں ہے:

''كره تحريما الوطئ فوقه والبول والتغوط لأنه مسجد إلى عنان السماء''۔

(مسجد کے اوپر جماع، یا پیشاب کرنا اور پاخانہ پھرنا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ مسجد آسمان تک ہے)۔

اور ''رد المحتار'' میں ہے:

''وكذا إلى تحت الثرى كما في البيري عن الاسبيجابي''۔

اور ایسا ہی تحت الثری تک، جیسا کہ ''بیری'' میں ''اسبیجابی'' سے نقل کیا ہے۔

باطل ہے اس وجہ سے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب زیر مسجد اور بالائے مسجد بانی مسجد نے کوئی مقام خارج از وقف علی المسجد نہ کیا ہو، ایسی ہی صورت میں فقہاء لکھتے ہیں کہ مسجد کا فوق آسمان تک اور تحت ثری تک سب مسجد کے حکم میں ہے، نہ کہ ہر صورت میں، عبارت سابقہ ''درمختار'' سے واضح ہے کہ مسجد کے اوپر اگر بانی مسجد نے کوئی مکان امام کے رہنے کے واسطے بنایا تو درست ہے، حالانکہ نفس مسجد کو مسکن بنانا بالاتفاق درست نہیں ہے، پس اگر یہ حکم کہ مسجد کا فوق اور تحت سب مسجد ہے ہر صورت میں ہوتا تو امام کے رہنے کے لئے بالاخانہ مسجد کے اوپر بنانا اور اس میں امام کا رہنا جائز نہ ہوتا۔

(مجموعہ الفتاوی مولانا عبد الحئی ۱/ ۱۸۷ تا ۱۹۱)۔

باب سوم

اسلام کا قانون نفقہ

پچھلے دنوں جب دفعہ ۱۲۵ (کریمنل پروسیجور کوڈ) میں زوجہ کی تعریف میں وسعت پیدا کرتے ہوئے مطلقہ عورتوں کو بھی "زوجہ" قرار دیتے ہوئے، سابق شوہر پر مطلقہ کا نفقہ قانونًا لازم قرار دیا گیا، اور پھر "شاہ بانو" مقدمہ میں سپریم کورٹ نے اپنے فیصلہ میں آیات قرآنی کی تعبیر کا حق سیکولر عدالتوں کے ججوں کو دیا، تو اس کے نتیجہ میں ایک زبردست بحران پیدا ہوا، اور پوری ملت اسلامیہ نے "آل انڈیا مسلم پرسنل لابورڈ" کے پلیٹ فارم پر متحد ہو کر اس رجحان کے خلاف تحریک چلائی، لیکن یہ تحریک احتجاجی کم اور تعمیری زیادہ تھی، حکومت ہند نے اسے تسلیم کرلیا کہ مسلمانوں پر "احوال شخصیہ" (Personal Law) کی حدود میں قانون شریعت اسلامی ہی نافذ ہوگا، چنانچہ یہ طے پایا کہ شریعت اسلامی نے مطلقہ عورتوں کو جو حقوق دیئے ہیں، انہیں ایک ایکٹ کی شکل دی جائے، اور مسلمانوں کے حق میں دفعہ ۱۲۵۔ (سی آر پی سی) کی جگہ یہ قانون نافذ ہو، چنانچہ "مسلمان مطلقہ عورتوں کے حقوق کے تحفظ کا قانون" پارلیمنٹ سے پاس کردیا گیا اور اسے نافذ بھی کردیا گیا۔ اپنی بعض خامیوں کے باوجود یہ ایکٹ اصولی طور پر شریعت کے مطابق ہے، اس ایکٹ کے ذریعہ وہ مطلقہ عورتیں جو خود اپنی کفالت نہیں کرسکتیں اور طلاق کی وجہ سے بے سہارا ہوگئی ہیں، ان کی کفالت کا نظم، اسلام کے عام قانون نفقات کے نفاذ کے ذریعہ کیا گیا ہے، جس میں خصوصًا خواتین کے لئے جو اپنی کفالت آپ کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہیں، والدین، اولاد اور دیگر قریبی رشتہ داروں پر ان کی کفالت کی ذمہ داری عائد کی گئی ہے، اس ایکٹ میں اس عام قانون کی تطبیق (Application) مطلقہ پر کی گئی ہے، اور عدت کے بعد جب تک مطلقہ دوسری شادی نہیں کرتی، اور خود اپنی کفالت بھی نہیں کرسکتی، اسے والدین، اولاد، بھائی اور درجہ بدرجہ دوسرے رشتہ داروں سے نفقہ دلانے کا انتظام کیا گیا۔

"مسلم پرسنل لابورڈ" کی قانونی کمیٹی میں ہمارے بعض رفقاء خصوصًا جناب یوسف حاتم مچھالہ ایڈوکیٹ بمبئی ہائی کورٹ اور جناب عبدالرحیم قریشی حیدرآبادی نے بار بار مجھ سے یہ اصرار کیا کہ اسلام کا یہ پورا نظام مرتب شکل میں سامنے آجانا ضروری ہے، میں نے خود بھی اس کی ضرورت محسوس کی، یہ پس منظر ہے جس میں یہ مقالہ مرتب کیا گیا ہے۔

اس مقالہ میں ایک حصہ تو تمہیدی ہے، جس میں نفقہ کی حقیقت، وجوب نفقہ کے اسباب، وجوب نفقہ کی شرائط وغیرہ پر بحث کی گئی۔ دوسرے حصہ میں زوجہ کے نفقہ کا تفصیلی قانون ذکر کیا گیا ہے، اور تیسرے حصہ میں رشتہ داروں پر نفقہ کی ذمہ داریوں کا قانون تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

قانون شرع کی اس ترتیب میں ائمہ اربعہ اور دیگر ائمہ مجتہدین کی آراء بھی پیش نظر رہی ہیں، اور اس باب میں نئے حالات نے جو مسائل پیدا کئے ہیں ان پر بھی بحث کی گئی ہے، مجھے اللہ کے فضل وکرم سے امید ہے کہ یہ مقالہ مفید ثابت ہوگا۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی اس خدمت کو قبول فرمائے اور ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین۔

اسلام کے قانونی نظام اور اس کی تعلیمات کا جائزہ لیا جائے تو مجموعی طور پر یہ تصور ابھرتا ہے کہ اسلام اس انفرادیت کو پسند نہیں کرتا جس میں فرد اپنے ذاتی مفادات کے لئے زندہ رہتا ہے، بلکہ اسلام ایسی اجتماعی زندگی پیدا کرنا چاہتا ہے جس میں ہر فرد پر دوسرے فرد کے تئیں کچھ فرائض اور حقوق عائد ہوتے ہوں، اور معاشرہ کا کوئی فرد بے سہارا اور لاوارث نہ رہے، بلکہ ہر ضرورت مند اور معاشرہ کا ہر وہ شخص جو خود اپنی کفالت کا اہل نہیں اور نہ اپنی روزی خود کما سکتا ہے اس کی ذمہ داری سماج کے کسی دوسرے فرد پر عائد کی گئی ہے۔ اور اگر شریعت کے قائم کردہ معیار کے مطابق کوئی شخص ایسا موجود نہیں ہو جس پر یہ ذمہ داری عائد کی جاسکتی ہو تو پھر ریاست (بیت المال) پر یہ ذمہ داری عائد ہوگی کہ اسلامی نقطۂ نظر سے قائم فلاحی ریاست (Welfare States) میں کوئی شخص بھوک سے نہیں مرسکتا

اور نہ کسی کو بے سہارا اور لاوارث چھوڑا جا سکتا ہے۔

اس سے قبل کہ فقہی احکام کی تفصیل بیان کی جائے کتاب وسنت کی ان ہدایات پر نظر ڈالی لی جائے جو اس مسئلہ کے بارے میں وارد ہیں، جس سے صحیح اسلامی رجحانات کی نشاندہی ہو جاتی ہے، اور فقہاء انہیں اصولی ہدایات کی تفصیل فقہ میں کرتے ہیں۔ ان آیات پر غور کریں جن میں والدین اور دیگر اہل قرابت کے حقوق بیان کئے گئے ہیں، والدین کے حقوق، ان کی نگہداشت اور ان کی رعایت کے بارے میں قرآن کا ارشاد ہے:

"قُلْ مَآ اَنْفَقْتُمْ مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ" (سورہ بقرہ: ۲۱۵)۔

(کہہ دو جو کچھ بھی مال خرچ کرو تو والدین، رشتہ داروں اور یتیموں اور غریبوں کے لئے خرچ کرو)۔

"وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا" (سورہ نساء: ۳۶)۔

(اللہ کی عبادت کرو، اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو، اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرو)۔

"قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا" (سورہ انعام: ۵۱)۔

(کہہ دو کہ آؤ میں بتاؤں جو تم پر تمہارے رب نے حرام کیا ہے، وہ یہ ہے کہ تم اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرنا)۔

"وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا" (سورہ اسراء: ۲۳)۔

(اور تیرے رب نے حکم دیا کہ تم اس کے علاوہ کسی اور کی عبادت نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ حسن سلوک کرنا)۔

"وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا" (سورہ عنکبوت: ۸)۔

(ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی ہدایت کی)۔

یتیموں کی سرپرستی اور ان کی کفالت اور مسکینوں کا خیال اسلامی نقطہ نظر سے بہت اہم ہے، ایسے لوگ جو یتیم کی نگہداشت نہیں کرتے، برے ہیں۔

"كَلَّا بَلْ لَّا تُكْرِمُوْنَ الْيَتِيْمَ، وَلَا تَحٰٓضُّوْنَ عَلٰى طَعَامِ الْمِسْكِيْنِ" (سورہ فجر: ۱۷)۔

(ہرگز ایسا نہیں بلکہ تم لوگ یتیم کی قدر نہیں کرتے ہو اور دوسروں کو بھی مسکین کو کھانا دینے کی ترغیب نہیں دیتے ہو)۔

"فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ" (سورہ ضحی: ۹)۔

(پس یتیم پر سختی نہ کرو)۔

"اَرَاَيْتَ الَّذِيْ يُكَذِّبُ بِالدِّيْنِ فَذٰلِكَ الَّذِيْ يَدُعُّ الْيَتِيْمَ وَلَا يَحُضُّ عَلٰى طَعَامِ الْمِسْكِيْنِ" (سورہ ماعون: ۱،۲)۔

(کیا آپ نے اس شخص کو دیکھا ہے جو روز جزا کو جھٹلاتا ہے، سو وہ، وہ شخص ہے جو یتیم کو دھکے دیتا ہے اور محتاج کو کھانا دینے کی ترغیب نہیں دیتا ہے)۔

"وَيُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا وَّيَتِيْمًا وَّاَسِيْرًا" (سورہ انسان: ۸)۔

(اور وہ لوگ خدا کی محبت سے غریب اور یتیم اور قیدی ہی کو کھانا کھلاتے ہیں)۔

"اَوْ اِطْعٰمٌ فِيْ يَوْمٍ ذِيْ مَسْغَبَةٍ، يَّتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ" (سورہ بلد: ۱۵)۔

(یا کھانا کھلانا فاقہ کے دن میں کسی رشتہ دار یتیم کو)۔

"لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَّذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى" (سورہ بقرہ: ۸۳)۔

(اللہ کے علاوہ کسی کی عبادت نہ کرنا، ماں باپ رشتہ داروں اور یتیموں کے ساتھ حسن سلوک کرنا)۔

"وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنَ" (سورہ بقرہ: ۱۷۷)۔

(اور دیا مال اللہ کی محبت میں، رشتہ داروں اور یتیموں اور غریبوں کو)۔

"وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" (سورہ بقرہ: ۲۳۳)۔

(اور جس کا بچہ ہے اس مرد پر ان عورتوں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق واجب ہے)۔

"وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ" (سورہ بقرۃ: ۲۳۳)۔ (اور وارثوں پر یہی لازم ہے)۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات ہیں، جن میں ماں، باپ، بیوی، بچوں، رشتہ داروں، یتیموں، اور سماج کے دوسرے غریب اور کمزور لوگوں کی کفالت کی ہدایت دوسرے صاحب استطاعت لوگوں کو دی گئی ہے۔

اسی طرح حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اس بارے میں واضح ہدایات موجود ہیں۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ہند بنت عتبہؓ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ابوسفیان بخیل آدمی ہیں، مجھے اتنا خرچ نہیں دیتے جو میرے اور میرے بچے کے لئے کافی ہو، الا یہ کہ میں ان کے علم کے بغیر ان کے مال میں سے لے لوں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اپنے اور بچوں کے لئے بقدر کفایت "معروف" کے مطابق لے لیا کرو (متفق علیہ)۔

غلاموں اور خادموں کا بھی حق ہے کہ ان کی ضروریات کی کفالت کی جائے اور ان کی طاقت سے زیادہ ان سے کام نہ لیا جائے۔ ارشاد فرمایا:

۱۔ غلام کا کھانا، کپڑا اس کا حق ہے، اور یہ کہ اس کی طاقت کے مطابق اس سے کام لیا جائے (ابوہریرۃ، مسلم)۔

۲۔ آدمی پر خود اپنی اور اپنے اہل وعیال کی ذمہ داری پہلے عائد ہوتی ہے۔ جابر بن سمرہؓ کی روایت میں فرمایا گیا: جب اللہ تم میں سے کسی کو مال دے تو اپنی ذات اور اہل خانہ سے شروع کرے (مسلم)۔

خادم جو آپ کا کھانا پکا کر لاتا ہے، اس کے بارے میں فرمایا گیا:

۳۔ جب تم میں سے کسی کے لئے اس کا خادم کھانا پکا کر لائے، اس خادم نے چولھے کی گرمی کھائی ہے اور دھواں پیا ہے۔ پس چاہئے کہ خادم کو اپنے ساتھ بٹھالے اور (اس کے ساتھ) کھائے، اگر کھانا تھوڑا ہے اور کم ہے تو کم سے کم ایک دو لقمہ اسے ضرور دے دے (مسلم عن ابی ہریرۃ)۔

۴۔ ایک صاحب آئے اور انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ: میرے پاس مال ہے، اور میرے والد کو میرے مال کی احتیاج ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تم اور تمہارا مال تمہارے والد کا ہے، اور بے شک تمہاری اولاد تمہاری نہایت پاکیزہ کمائی ہے تم اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ" ()۔

(ابوداؤد و ابن ماجہ، عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ۔)

۵۔ حضرت سعید بن العاصؓ نے روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بڑے بھائی کا حق اپنے چھوٹے بھائی پر ایسے ہی ہے جیسے والد کا حق اپنی اولاد پر

(بیھقی فی شعب الایمان۔)

۶۔ سراقہ ابن مالک فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کیا میں تم کو افضل ترین صدقہ نہ بتادوں؟ تمہاری وہ بیٹی جو (طلاق یا بیوگی کی وجہ سے) تمہاری طرف لوٹادی گئی ہے، اور تمہارے علاوہ اس کے لئے کوئی کمانے والا نہیں" (ابن ماجہ)۔

یہ اور اس طرح کی متعدد روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان اپنی ذات، اپنی بیوی، اپنے بچوں، رشتہ داروں، یتیموں، غرباء، مساکین، بلکہ بے زبان جانوروں تک کی کفالت اور ان کی دیکھ ریکھ کا ذمہ دار ہے۔

ان آیات اور احادیث سے اسلام کا عمومی مزاج اور سماج کے نظم وضبط اور باہمی تعلق کی تصویر واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے۔ اب ہم اسلام کے نظام نفقہ کی تفصیل کی طرف بڑھتے ہیں۔

نفقہ کی حقیقت لغت اور شرع میں:

"نَفَقَ" کا مادہ عربی زبان میں مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے، نَفَقَ الفرس، يَنْفِقُ، نفوقا، مرجانا۔ حدیث ابن عباسؓ میں ہے "والجزور نافقة" سامان کا گراں ہوجانا۔ بازار میں سامان کی طلب بڑھ جانا، "نفق ماله ودرهمه وطعامه نفقا و نفاقا ونفق، كلاهما" مال و درہم کا کم ہوجانا، یا فنا ہوجانا، آیت قرآنی: "خشية الإنفاق" میں یہی مفہوم مراد ہے۔ "وأنفق المال" خرچ کرنا۔ ارشاد باری تعالی ہے: "أَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ" (سورہ یسین: ۴۷) یعنی اللہ کی دی ہوئی روزی میں سے خرچ کرو، اور "نفقہ" وہ سب کچھ جو اپنے اور اپنے اہل وعیال پر خرچ کیا جائے (لسان العرب، ابن منظور ص ۴۵۰۷، ۴۵۰۸)۔

اس مفہوم میں اس لفظ کا استعمال مختلف صیغوں میں قرآن کریم میں ۷۲ آیات میں کیا گیا ہے۔ نفقہ عرف میں صرف "طعام" (کھانا) کے معنی میں

استعمال ہوتا ہے، اسی لئے نفقہ کے ساتھ کسوہ اور سکنی (پوشاک اور رہائش) کا مستقلاً ذکر کیا جاتا ہے، اور شرعاً اس لفظ کا اطلاق غذا پوشاک اور رہائش (طعام، کسوہ اور سکنی) تینوں کے مجموعہ پر ہوتا ہے (درمختار ۳/ ۵۷۲، طبع دار الفکر ۱۳۹۹ھ، بحر الرائق بحوالہ امام محمد ۴/ ۱۷۳)۔

لفظ نفقہ اسم عین ہے، یا اسم مشتق۔ علامہ ابن نجیم کی رائے یہ ہے کہ یہ اسم مشتق نہیں، بلکہ یہ اسم ہے اس شی کا جسے آدمی اپنے اہل وعیال پر خرچ کرتا ہے۔ (بحر الرائق ۳/ ۱۷۳)

علامہ ابن عابدین شامی کی رائے یہ ہے کہ یہ لفظ مشتق غیر مطرد ہے، یعنی مشتق منہ کے مفہوم کی رعایت اصل نام رکھنے میں ملحوظ ہے لیکن وہ معنی مصدری، اس لفظ مشتق کے مفہوم میں داخل نہیں، جیسے لفظ ''قارورۃ'' ٹھہراؤ کی جگہ'' پانی کا ٹھہراؤ تالاب میں بھی ہوتا ہے، لیکن اسے ''قارورہ'' نہیں کہا جاسکتا۔ اصل ماخذ ''قرار'' کی رعایت لفظ'' قارورۃ'' میں ضرور ہے، لیکن اصل ماخذ'' قارورہ'' میں داخل نہیں ہے اور شامی کی رائے میں لفظ نفقہ اسم عین ہے (ردالمحتار ۳/ ۵۷۲)۔

نفقہ کی اصطلاحی تعریف:

فقہاء نے نفقہ کی تعریف مختلف الفاظ میں کی ہے، بحوالہ ''فتح القدیر'' شامی نے ان الفاظ میں تعریف کی ہے: ''وفی الشرع، الإدرار علی شئ بما فیه بقاءہ'' (ردالمحتار ۲/ ۵۷۲)۔ (یعنی کسی بھی چیز پر وہ کچھ خرچ کرنا جو اس کی بقاء کے لئے ضروری ہو)۔

اور بعض فقہاء نے کہا کہ ''نفقہ'' کھانا، کپڑا، اور مکان جیسی وہ چیزیں ہیں جن پر کسی شی کی بقاء موقوف ہو (القہستانی ۱/ ۳۴۸)۔

صاحب ''بحر الرائق'' علامہ ابن نجیمؒ نے لکھا ہے:

''وأما فی الشریعة: فذکر فی الخلاصة، قال هشام: سالت محمدا عن النفقة، قال: النفقة هی الطعام والکسوة والسکنی'' (بحر الرائق ۲/ ۱۷۳)۔

نفقہ اصطلاح شرع میں تو خلاصہ میں مذکور ہے کہ ہشام نے کہا کہ میں نے امام محمدؒ سے نفقہ کے بارے میں پوچھا انہوں نے کہا کہ نفقہ طعام، کسوہ اور سکنی ہے۔

تینوں تعریفات پر غور کریں تو دوسری اور تیسری تعریف صرف انسان اور حیوان کے ساتھ خاص قرار پاتی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ہی غذا اور رہائش کے محتاج ہیں، لباس کبھی سردی سے بچنے کے لئے جانوروں کے لئے بھی ضروری ہوجاتا ہے۔ پہلی تعریف عام اور جامع ہے، اسلامی نقطہ نظر سے جیسے اپنی ذات اور اہل وعیال کی ضروریات زندگی کا نظم کرنا ضروری ہے، اسی طرح حدیث نبوی کی روشنی میں یہ پوری طرح ثابت ہے کہ جانوروں کی کفالت اور ان کی ضروریات کو پورا کرنا بھی ضروری ہے۔ بلکہ ہر شخص پر بھی یہ فرض ہے کہ وہ اپنی غیر ذی روح املاک کو بھی ضائع ہونے سے بچائے اور انہیں (Maintain) کرتا رہے، جیسے مکان، کار اور دیگر استعمالی اشیاء کہ ان کے مفید اور کارآمد باقی رکھنے پر حسب موقع خرچ کرتے رہنا بھی نفقہ کی عمومی تعریف میں داخل ہے۔ لہذا نفقہ دراصل ''وہ خرچ ہے جو کسی بھی شی کو مفید اور کارآمد رکھنے کے لئے، یا زندگی کی بقاء کے لئے ضروری امور پر خرچ کیا جائے''۔ اس طرح مکان کی مرمت، باغ کی نگہداشت، سواری کو کارآمد رکھنے کے لئے اخراجات، اپنے جانوروں کی پرورش اور ان کی ضروریات پر خرچ، یا پھر اپنی ذات اور اپنے اہل وعیال پر خرچ، یہ سبھی کچھ شرعاً نفقہ کے مفہوم میں داخل ہیں۔

وجوب نفقہ کے اسباب:

ایک شخص پر دوسرے شخص کا نفقہ، اور اس کی ضروریات کی کفالت، کب اور کیوں واجب ہوگی، اس سلسلہ میں فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ وجوب نفقہ کے اسباب تین ہیں۔ زوجیت، ملک، اور قرابت (درمختار، المغنی) یعنی رشتۂ زوجیت کی وجہ سے بیوی کا نان ونفقہ اس کے شوہر پر، اور ملکیت کی وجہ سے غلام کا نفقہ مالک پر، اور قرابت ورشتہ داری کی وجہ سے اولاد کا نفقہ والدین پر، والدین کا نفقہ اولاد پر اور ایک رشتہ دار کا نفقہ دوسرے رشتہ دار پر واجب ہے۔ کون سا رشتہ اس باب میں معتبر ہے اور کون سا نہیں، اس کی تفصیل آئندہ آئے گی، انشاء اللہ۔ اس طرح نفقہ کی بحث تین حصوں میں تقسیم ہوجاتی ہے۔ نفقہ بربناء عقد زوجیت، نفقہ بربنائے قرابت اور نفقہ بربناء ملکیت۔ ہماری بحث کا موضوع اس مقالہ میں نفقہ زوجیت اور نفقہ قرابت ہے۔

نفقہ زوجیت:...... شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہونے کے دلائل:

شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہے اس کی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

"لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ" (سورہ طلاق: ۷)۔

(جو کشادگی والا ہے اسے چاہئے کہ اپنی کشادگی سے خرچ کرے۔ اور جس کی روزی نپی تلی (تنگ) ہے تو خرچ کرے جیسا دیا اسے اللہ نے)۔

اور دوسری آیت: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" (سورہ بقرہ: ۲۳۳)۔

(جس کے ذریعہ عورتوں کا نفقہ ان کے شوہروں پر واجب قرار دیا گیا)۔

سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس پر دلیل ہے۔ حضرت جابرؓ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے سامنے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا:

''اتقوا الله فی النساء فإنهن عوان عندكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف'' (رواہ مسلم و ابوداؤد)۔

(عورتوں کے معاملہ میں اللہ سے ڈرتے رہا کرو کہ وہ تمہاری پابند ہیں، تم نے ان کو اللہ کی امانت کے ساتھ لیا ہے، اور ایک بول کے ذریعہ تم نے انہیں اپنے لئے حلال کیا ہے، اور ان کے لئے تم پر واجب ہے ان کی روزی اور ان کا کپڑا دستور کے مطابق)۔

اسی طرح بعض اور روایتیں ہیں جن کا ذکر پہلے آچکا ہے، علاوہ ازیں اس مسئلہ پر امت کا اجماع ہے، اور اس لئے کہ:

نفقہ جزاء احتباس (پابندی کا بدلہ) ہے اور جو کسی دوسرے کے حق اور مفاد مقصود کے لئے پابند اور محبوس ہو، اس کا نفقہ اس شخص پر عائد ہوتا ہے۔ اصل اس کی قاضی، عامل صدقات، مفتی، والی اور وہ مضارب ہے جو مال مضاربت کے ساتھ سفر کر رہا ہے، اور فوج میں جو اہل اسلام کی طرف سے مدافعت میں مشغول ہیں (بحر الرائق ۴/ ۱۷۳)۔

یعنی جس طرح قاضی، مفتی، والی، فوج اور اس طرح کے دوسرے لوگ جو عوام کے مفاد کی خاطر محبوس اور پابند ہیں، ان کے لئے اپنی روزی کمانے کا موقعہ نہیں ہے، ایسے سبھی لوگوں کے لئے اصولی طور پر تسلیم شدہ ہے کہ ان کی ضروریات کی کفالت بیت المال سے کی جائے گی، اسی طرح بیویاں جو اپنے شوہر کے حقوق، اور ان کے مفاد کی خاطر پابند کر دی گئی ہیں، ان کا نفقہ ان کے شوہر پر واجب ہوگا۔

عدت کا نفقہ:

عدت کی چند صورتیں ہیں: طلاق کی عدت، شوہر کی موت کی وجہ سے عدت، نکاح فاسد میں تفریق کی وجہ سے عدت اور وطی بالشبہ کی وجہ سے عدت۔

طلاق کی دو صورتیں ہیں: ایک تو وہ طلاق جس کے بعد عدت کے دوران شوہر کو رجعت کا حق رہتا ہے، یعنی وہ زبان سے کہہ کر، یا جنسی تعلق قائم کرکے عملاً بیوی کو اپنی زوجیت میں واپس لے سکتا ہے۔ یہ طلاق رجعی (Revocable) کہی جاتی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ طلاق سے رشتہ نکاح بالکل منقطع ہو جاتا ہے، اور دوران عدت بھی شوہر کو کوئی تعلق بیوی سے قائم رکھنا جائز نہیں ہوتا، اسے طلاق بائن کہتے ہیں۔ طلاق بائن کی بھی دو صورتیں ہیں: ایک وہ جس میں دوبارہ نکاح زوجین کے مابین، عدت کے اندر، یا عدت کے بعد جائز ہے، دوسری صورت وہ ہے جس میں شوہر تینوں ہی طلاقیں خرچ کر ڈالتا ہے، یہ طلاق بائن مغلظہ ہے، جس میں دوبارہ نکاح اس وقت تک درست نہیں جب تک وہ عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کرلے اور دوسرا مرد اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم کرنے کے بعد اسے طلاق نہ دیدے، جسے عرف میں حلالہ کہا جاتا ہے۔

پہلی صورت: یعنی طلاق رجعی میں عدت گذرنے تک تو عورت زوجیت میں برقرار رہتی ہی ہے، اس لئے وہ عدت گذرنے تک بیوی کی طرح نفقہ پاتی رہے گی، یہاں تک کہ مرد اسے اپنی زوجیت میں برقرار رکھنے، یا علیحدہ کرنے کا فیصلہ کرلے اس طرح کہ عدت گذر جائے اور وہ اسے واپس نہ لے۔

"فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ" (سورہ طلاق: ۲)۔

(پھر جب یہ (مطلقہ رجعیہ) اپنی مدت (عدت کی انتہا) کو پہنچ جائیں تو تم انہیں معروف کے ساتھ روک لو، یا انہیں معروف کے ساتھ چھوڑ دو)۔

رہا مسئلہ اس عورت کا جس کو طلاق بائن، یا طلاق بائن مغلظہ دی گئی ہے تو صحیح یہ ہے کہ اس کو بھی عدت گذرنے تک نفقہ دینا طلاق دینے والے شوہر پر واجب ہے کہ عدت آثار نکاح میں سے ہے اور عدت تک عورت پابند رہتی ہے دوسرا نکاح نہیں کر سکتی (شرح ادب القاضی: ۴/ ۲۷۲)۔

واضح رہے کہ مطلقہ رجعیہ کا نفقہ شوہر پر واجب ہونا اجماعی حکم ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، اسی طرح مطلقہ اگر حاملہ ہو تو وضع حمل تک اس کا نفقہ شوہر پر

باتفاق ائمہ واجب ہے، قرآن میں اس مسئلہ کی صراحت ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

"وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (سورہ طلاق: ۶)۔

(اور اگر حمل والیاں ہوں تو انہیں نفقہ دو، یہاں تک کہ وہ بچہ جنیں)۔

وہ عورت جو شوہر کی موت کی وجہ سے عدت گذار رہی ہو، اور اسی طرح وہ عورت جو نکاح فاسد کی وجہ سے عدت گذار رہی ہو، یا وطی بالشبہ کی وجہ سے، توان عورتوں کے لئے باتفاق علماء نفقہ واجب نہیں ہے۔ البتہ عدت وفات میں اگر مرحوم شوہر کا اپنا مکان ہو، یا کرایہ کا جس کا پیشگی کرایہ وہ ادا کر چکا ہو، تو اس صورت میں سکنی، یعنی رہائش کا حق امام مالکؒ کے نزدیک اسے حاصل ہوگا۔

والدین اور اہل قرابت کے نفقہ کا وجوب:

قرآن کریم میں والدین کے ساتھ حسن سلوک، ان کی نگہداشت، رشتہ داروں کے حسن سلوک پر امتیاز ورد دیا گیا ہے اور حدیث رسول میں اس بارے میں اتنی تاکید کی گئی ہے جسے سامنے رکھنے کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ والدین کا نفقہ اولاد پر اور اولاد کا نفقہ والدین پر، نیز محتاج قرابت داروں کا نفقہ، دوسرے خوشحال رشتہ داروں پر واجب ہے، بعض ان آیات اور احادیث کا تذکرہ تمہید میں آچکا ہے، اس لئے اس کو دہرانے کی ضرورت نہیں۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے:

ابن المنذر نے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسے والدین جو محتاج ہوں اور ان کے لئے کوئی ذریعہ آمدنی نہ ہو، اور نہ مال، تو ان کا نفقہ اولاد کے مال میں واجب ہے، اور تمام وہ اہل علم جن کے اقوال محفوظ ہیں، اس پر متفق ہیں کہ آدمی پر اس کے ان نابالغ بچوں کا نفقہ واجب ہے جن کے پاس ذاتی مال نہ ہو۔ (المغنی لابن قدامہ ۷ / ۵۸۳)۔

رہا یہ مسئلہ کہ کس قسم کی قرابت نفقہ کے وجوب کا سبب بن سکتی ہے؟ اس پر ہم آئندہ بحث کریں گے۔ انشاء اللہ۔

زوجہ اور رشتہ داروں کے نفقہ میں اصول کفایت کی رعایت:

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ایک کا نفقہ دوسرے پر واجب کیا جانا، دراصل اس اجتماعی ضرورت (Social Need) کی تکمیل اور اس سماجی مسئلہ کا حل ہے جو وسائل معاش سے کسی فرد کی محرومی، یا اہل خاندان اور سماج کے کسی طبقہ کی خدمت میں مشغولیت کی وجہ سے اپنے لئے تلاش معاش کے مواقع مفقود ہونے کے باعث پیدا ہوتا ہے، ورنہ اصل یہ ہے کہ سماج کے ہر فرد کو اپنی ذمہ داری خود اٹھانی چاہئے لیکن جب سماجی اور اجتماعی ضرورت کے پیش نظر بعض خاص حالات میں ایک شخص کی کفالت دوسرے شخص پر عائد کی جارہی ہے، تو ضروری ہے کہ اس کی رعایت کی جائے کہ یہ ذمہ داری "ضرورت" کی حد تک محدود رہے، لہذا اس پر سبھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ نفقہ بیوی کا ہو، یا رشتہ داروں کا، وہ بقدر کفایت واجب ہوگا، اور قدر کفایت سے مراد ہے ہر شہر، ملک، زمانہ اور معیار رہائش کے عرف کو سامنے رکھ کر اوسط معیار کا نفقہ، جس میں نہ فضول خرچی ہو اور نہ بے جا تنگی، جس میں ہر دو جانب کے حالات کی رعایت کی گئی ہو۔ امام سرخسیؒ نے لکھا ہے:

"لأن النفقة مشروعة للكفاية فإنما يفرض بمقدار مايعلم أنه تقع به الكفاية، ويعتبر المعروف في ذلك، وهو فوق التقصير، ودون الإسراف؛ لأنه مأمور بالنظر من الجانبين، وذلك في المعروف" (المبسوط للسرخسی ۳/ ۱۸۱)۔

اس لئے کہ نفقہ "کفایت" (ضرورت پورا کرنے کے لئے) شرع میں معتبر ہے، پس نفقہ کی اتنی مقدار مقرر کی جائے گی جس کے بارے میں یقین ہو کہ اس سے ضرورت پوری ہو جائے گی اور اس بارے میں عرف اور زمانہ کے دستور کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی تنگی سے زیادہ اور فضول خرچی سے کم، اس لئے یہاں جانبین کی رعایت ضروری ہے، اور یہ رعایت "معروف" کو معیار بنانے میں ہی ہے۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے: "نفقہ کی مقدار "کفایت" کے پیش نظر مقرر کی جائے گی، اور جس کے لئے نفقہ واجب ہے اس کے فرق سے نفقہ کی مقدار میں بھی فرق پڑے گا" (المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۶۴)۔

وجوب نفقہ کے باب میں اصول کفایت کے اعتبار کا ذکر مختلف فقہاء نے کیا ہے (دیکھئے: البدائع والصنائع للکاسانی ۴/ ۳۶، ۳۸، المہذب ۲/ ۱۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۸، الفروع لابن مفلح ۵/ ۵۷۷، المجموع شرح المہذب للنووی ۱۸/ ۲۴۹)۔

اداء نفقہ کے دو طریقے:

نفقہ کی ادائیگی کے دو طریقے ہو سکتے ہیں: ایک طریقہ تمکین ہے، اور دوسرا تملیک۔

تمکین سے مراد یہ ہے کہ جس پر نفقہ واجب ہے، وہ اس شخص کو اپنے ساتھ رکھے جس کا نفقہ اس کے ذمہ عائد ہوتا ہے۔ اور کھانا، کپڑا، بستر، رہائش کا کمرہ اور دیگر ضروریات مشترک طور پر پوری ہوتی ہوں، بیوی تو عام طور پر شوہر کے ساتھ رہتی ہے، ماں باپ اور اولاد بھی عام طور پر ایک ساتھ رہتے ہیں، دوسرے رشتہ دار علی العموم علیحدہ رہتے ہیں، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بے سہارا رشتہ داروں کو لوگ اپنے ساتھ رکھ لیتے ہیں، اور ان کی ضروریات کی کفالت کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ علیحدہ سے نقد رقم، یا سامان، غذا، لباس وغیرہ حوالہ کر دینے کے بجائے سبھی لوگ ساتھ رہائش رکھتے ہیں جو گھر میں پکتا ہے سب کھاتے ہیں اور جو دیگر ضروریات ہوتی ہیں وہ پوری کی جاتی ہیں، یہ صورت تمکین اور اباحت کی ہے۔

دوسری صورت تملیک سے مراد وہ صورت ہے جس میں مستحق نفقہ کو نقد، یا ضرورت کی اشیاء حوالہ کر دی جاتی ہیں، اس طرح کہ وہ شخص اس نقد، یا سامان کو جس طرح مناسب سمجھے مصرف میں لائے۔

اگر شوہر مالدار ہے اس کا دستر خوان وسیع ہے، بیوی کے لئے موقع ہے کہ وہ بے تکلف اپنی غذائی ضرورتیں پوری کرے، ایسی صورت میں عورت کو یہ حق نہیں رہتا کہ وہ نفقہ مقرر کرنے کا مطالبہ کرے۔ اور اگر شوہر کی صورت حال ایسی نہ ہو تو عورت کو اختیار ہے، چاہے وہ شوہر کے اہل خاندان کے ساتھ اجمالی خاندان کی طرح کھانا پینا ساتھ رکھے، یا علیحدہ اپنا نفقہ مقرر کئے جانے کا مطالبہ کرے۔ اگر عورت ایسا مطالبہ کرے تو جو نفقہ اسے دیا جائے گا وہ اس کی مالک ہوگی۔ اور اس میں وہ اپنی منشاء کے مطابق ہر طرح کا تصرف کرنے کی حق دار ہوگی (البحر الرائق ۴؍ ۱۷۴)۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر عدالت کو اطمینان ہو کہ بیوی اپنے حقوق نفقہ شوہر کے ساتھ رہ کر حاصل کر رہی ہے اور محض ضد اور سرکشی ہے کہ وہ علیحدہ نفقہ کے تقرر کا مطالبہ کرتی ہے تو عدالت نفقہ کی ڈگری عورت کو نہیں دے گی۔ ہاں! اگر شوہر کی طرف سے کوتاہی سامنے آجائے تو اس صورت میں نفقہ کا تعین عدالت کی طرف سے کر دیا جائے گا۔

''والذی یدل کلامه علیه أنه إذا ظهر للقاضی تعنتها بأی طریق من الطرق، لایفرض'' (منحة الخالق ۴؍ ۱۷۴)۔

(ذخیرہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے جس طرح بھی قاضی کے سامنے عورت کی ضد اور اس کا تعنت ظاہر ہو جائے تو قاضی اس کے لئے نفقہ مقرر نہیں کرے گا)۔

واضح رہے کہ وہ نقد، یا سامان جو مرد بیوی کو اپنی رضامندی سے بطور نفقہ دے دے، یا قاضی کے فیصلہ سے جو نقد، یا سامان اس کے نفقہ کے لئے متعین ہو جائے عورت اس کی مالک ہو جاتی ہے۔

''فیفید أنها تملك النفقة بفرض القاضی أو بدفع شئ بالرضا'' (بحر الرائق ۴؍ ۱۷۴)۔

''قنیہ'' کی عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قاضی کی طرف سے نفقہ کے تعین، یا شوہر کی طرف سے بیوی کو کوئی چیز اپنی رضا سے دے دینا، عورت کو اس نفقہ کا مالک بنا دیتا ہے۔

اس لئے جب عورت نفقہ کی مالک ہو گئی تو اسے اختیار ہے کہ اس میں سے خود کھائے، کسی اور کو کھلائے، یا صدقہ کر دے (بحر الرائق ۴؍ ۱۷۴)۔

اسی طرح اگر شوہر بیوی کو ماہانہ، ہفتہ واری، یا روزانہ مقرر رقم، یا اناج نفقہ کے لئے دیتا ہے، یا قاضی نے اس کے لئے کوئی خاص مقدار متعین کر دی ہے، تو عورت اس مدت میں پورا خرچ کر لے، یا کچھ بچا لے، اسے اس کا اختیار ہے اور فاضل رقم جو اس نے تکلیف اٹھا کر، یا دوسرے ذرائع سے اپنی ضروریات پوری کر کے بچا لیا ہے، وہ اس کی ذاتی ملک ہے، شوہر کو اس پر کوئی حق حاصل نہیں ہے (بحر الرائق ۴؍ ۱۷۳)۔

اسی طرح ایک مسئلہ یہ بھی نکلتا ہے کہ مقررہ نفقہ کو عورت مقررہ مدت کے اندر اندر اپنی فضول خرچی کے باعث صرف کر ڈالتی ہے اور مدت باقی ہے تو اسے باقی مدت کے لئے مزید نفقہ کے مطالبہ کا حق نہیں (بحر الرائق ۴؍ ۱۷۳)۔

نفقہ میں کیا داخل ہے اور کیا نہیں؟

اسلام کے قانون نفقہ کو سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ نفقہ کا دائرہ اور اس کے حدود کیا ہیں؟ اور بطور نفقہ کن کن ضروریات کی کفالت اور ان کے لئے

نقد، یا سامان کی فراہمی ضروری ہے، اس سلسلہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسانی زندگی کی ضروریات کو پورا کرنا ضروری ہے، جسے بنیادی طور پر تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

ا۔غذائی ضروریات، ۲۔ پوشاک، ۳۔ رہائش۔

ویسے اس سلسلہ میں اور بھی بعض ضروریات ہیں جن کا تذکرہ تفصیل کے ساتھ آئندہ صفحات میں کیا جائے گا۔

۱-غذائی ضروریات:

نفقہ کے ذیل میں سبھی غذائی ضروریات داخل ہیں۔ روٹی، چاول، سالن، پانی اور دیگر ضروری اشیاء، جیسے جس زمانہ اور جس علاقہ میں رائج ہوں، اور کھانا پکا ہوا تیار بھی دیا جاسکتا ہے، لیکن اگر کچا اناج دیا جائے اور جس کو نفقہ دیا جارہا ہے وہ خود اپنا کھانا پکا سکے تب تو اسے وہ تمام ضروری سامان دیا جانا ضروری ہوگا جو کھانا کی تیاری کے لئے ضروری ہوں، یا علیحدہ سے اتنی رقم دینی ہوگی کہ اس سے وہ کھانے کی تیاری کا نظم کرسکے، آٹے کی پسائی دھان ہو تو اس سے چاول نکلوانے کی اجرت، کھانا پکانے کے لئے ضروری سامان، چولھا، ایندھن وغیرہ پانی کا نظم، پانی رکھنے اور پینے کا برتن وغیرہ (درمختار ۳/ ۵۷۹، طبع دارالفکر ۱۹۷۹ء)۔ الا یہ کہ عورت ایسے ماحول میں زندگی گذارتی رہی ہو جس میں وہ خود آٹا پیس لیتی ہے، یا دھان کوٹ کر چاول نکال لیتی ہے تو ایسی صورت میں ایسے کام وہ خود انجام دے گی اور ان کاموں کی اجرت لینا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا، کہ دیانۃً بیوی پر اندرون خانہ کی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، اور مرد پر باہر کی۔ علامہ حصکفی نے لکھا ہے:

"بیوی اگر آٹا پیسنے اور روٹی پکانے سے انکار کرے اور عورت ایسے ماحول سے تعلق رکھتی ہے جہاں اس طرح کا کام گھر کی عورتیں انجام نہیں دیتیں، یا عورت بیمار اور کسی وجہ سے معذور ہو تو شوہر پر واجب ہے کہ اس کے لئے پکا پکایا تیار کھانا فراہم کرے، اور اگر ایسا نہیں، یعنی عورت اس طرح کے کام خود کرسکتی ہے تو شوہر پر تیار کھانا فراہم کرنا ضروری نہیں ہے، اور عورت کے لئے ان کاموں پر اجرت لینا دیانۃً جائز نہیں ہے اگر چہ وہ شریفہ ہو، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کے درمیان کاموں کی تقسیم اس طرح کردی تھی کہ باہر کے کام سیدنا علیؓ کے ذمہ تھے اور اندر کے کام سیدہ فاطمہؓ زہرا کے، حالانکہ وہ ساری ہی عورتوں کی سردار ہیں" (درمختار مع ردالمحتار ۳/ ۵۷۹)۔

لیکن عورت اپنی اس اخلاقی ذمہ داری پر قانوناً مجبور نہیں کی جاسکتی۔ "بدائع" کے حوالہ سے شامی نے لکھا ہے کہ: "ولكنها لا تجبر عليه إن أبت" (ردالمحتار ۳/ ۵۷۹، بدائع)۔ لیکن اگر عورت انکار کردے تو اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

واضح رہے کہ اصل حکم کا مدار اس پر ہے کہ عورت ایسا کام اپنے ہاتھ سے کرنے کی عادی ہے، یا نہیں، خاندانی شرافت ونجابت سے اس کا تعلق نہیں۔ شامی نے لکھا ہے:

"ظاہر ہے کہ باب نفقہ میں عورت کی حالت کا اعتبار غربت وامارت کے بارے میں تو ہے، شرافت وعدم شرافت میں نہیں، اس لئے کہ بہت سی شریف عورتیں اپنی غربت کے باعث اپنے گھریلو کام خود کرتی ہیں، رہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اہل وعیال کا معاملہ، تو ان کے یہاں دنیا کے بارے میں بہت زیادہ بے رغبتی تھی، اس پر اہل وسعت کو قیاس نہیں کیا جاسکتا (ردالمحتار ۲/ ۵۷۹)۔

اگر عورت خود کھانا نہیں پکاسکتی اور شوہر پکا ہوا کھانا مہیا نہیں کرتا تو اسے غذائی خام اشیاء کے ساتھ ساتھ کسی کھانا پکانے والے کا نظم بھی کرنا ہوگا۔

"قوله فعليه أن يأتيها بطعام مهيا" أو يأتيها بمن يكفيها عمل الطبخ والخبز" (ردالمحتار ۲/ ۵۷۹)۔

شوہر کی ذمہ داری ہے کہ پکا ہوا کھانا فراہم کرے، یا اس کے لئے ایسے شخص کا انتظام کرے جو کھانا اور روٹی پکانے کی ضرورت کو پورا کرسکے۔

انسانی غذا کی ضرورت کے ذیل میں جہاں پکانے کا سامان چولھا، ایندھن وغیرہ داخل ہے، وہیں کھانا پکانے کے برتن، کھانا کھانے کے لئے ظروف، پانی اور پانی پینے کے لئے جگ، گلاس، صابن وغیرہ، پانی محفوظ رکھنے کے لئے بالٹی وغیرہ۔ اور معیار رہائش کے اعتبار سے مختلف سامان اور ضروری برتن، کراکری یہاں تک کہ بعض خاص حالات میں فریج وغیرہ جو ضروریات زندگی میں داخل ہوگئے ہیں، بھی شامل تسلیم کئے جائیں گے، ایک عنوان "ضروریات" کے تحت مختلف حالات اور مختلف زمانوں اور شہروں میں مختلف معیار کی رعایت کرتے ہوئے بہت سی چیزیں داخل ہوں گی، جسے قاضی کو مقدمہ کی خاص نوعیت اور عرف کو سامنے رکھ کر طے کرنا ہوگا۔

چائے، کافی، پان وغیرہ کی حیثیت عام طور پر فواکہ کی ہے۔ اور واجب نفقہ میں فواکہ داخل نہیں ہیں، شامی نے لکھا ہے:

"تنبیه قد علم ممّا ذکرأنه لایلزمه لها القهوة، والدخان، وإن تضررت بترکهما، لأن ذلك إن کان من قبیل الدواء اومن قبیل التفکه، فکل من الدواء والتفکه لایلزمه کما علمت" (شامی)۔

مذکورہ بحث سے معلوم ہوگیا کہ قہوہ اور تمباکو (سگریٹ، بیڑی، حقہ) شوہر پر بیوی کے لئے فراہم کرنا واجب نہیں ہے، اگر چہ عورت کو ان چیزوں کو چھوڑنے سے نقصان پہونچے، اس لئے کہ یہ چیزیں از قبیل علاج ہیں، یا فواکہ اور ہر دو شوہر پر لازم نہیں۔

شامی کا یہ استدلال اس مسئلہ کی بنیاد پر ہے کہ دوا علاج شوہر کے ذمہ نہیں ہے، لیکن آگے آپ اس سلسلہ میں پڑھیں گے کہ موجودہ دور میں دوائیں ضروریات میں سے ہیں، اس لئے پان، چائے وغیرہ کی عادتیں جو بعض دفعہ بیماریوں کی طرح آدمی کو لگ جاتی ہیں، اور ان کے چھوڑنے سے سخت اذیت محسوس کی جاتی ہے، قابل غور ہے کہ جائز حدود میں ان اخراجات کی کفالت شوہر کے ذمہ عائد ہوگی، یا نہیں، خاص کر اگر شوہر کے یہاں آکر وہ ان چیزوں کی عادی ہوگئی ہو۔

پوشاک (کسوہ):

لباس کے سلسلہ میں شرع کے اصولوں کو سامنے رکھا جائے تو اسلامی لباس کی چند خصوصیات سامنے آتی ہیں، ایک تو یہ کہ لباس انسانی ضرورت ہے وہ گرمی، سردی سے جسم انسانی کی حفاظت کرتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: "تَقِيكُمُ الْحَرَّ" (سورہ نحل: ۸۱)۔

مختلف ملک، مختلف موسم اور جغرافیائی حالات، افراد کی قوت برداشت، اور ان کے کام اور مشاغل کی نوعیت کے اعتبار سے جسمانی صحت کو برقرار رکھنے اور موسمی مضر اثرات سے اس کی حفاظت کے لئے مختلف قسم کے لباس مروج ہیں، جن میں سماج کے مختلف طبقات کے رہائشی معیار اور معاشرتی حالات کے اعتبار سے فرق پڑتا رہتا ہے، اسی طرح صنفی فرق کے اعتبار سے مردوں کے لئے علیحدہ، عورتوں کے لئے علیحدہ اور بچوں کے لئے کچھ اور لباس رائج ہیں۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ لباس کا مقصد ستر عورت بھی ہے، یعنی مرد و عورت کے لئے جسم کا جتنا حصہ شریعت نے چھپانا ضروری قرار دیا ہے، لباس کا مقصد ان حصوں کو چھپانا بھی ہے، اس لئے لباس ساتر ہونا چاہئے، قرآن میں ارشاد ہے:

"لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا" (سورہ اعراف: ۲۶)۔ "وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" (سورہ نور: ۳۱)۔

آیت مذکورہ سے ہی یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ لباس ذریعہ آرائش بھی ہے۔ مردوں کے لئے ان کے لائق اور عورتوں کے لئے ان کے مناسب زینت و آرائش بھی لباس کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

اسلامی نقطہ نظر سے لباس میں چند اور باتوں کی رعایت بھی ضروری ہے، ایک تو یہ ہے کہ لباس میں کبر و غرور کا اظہار نہیں ہونا چاہئے، حضور اقدس ﷺ نے ایسے لباس سے منع فرمایا ہے (حدیث سالم عن ابیه رواه ابو داؤد والنسائی وابن ماجه، مشکوۃ کتاب اللباس)۔

اسی طرح لباس ایسا نہیں ہونا چاہئے جس سے مرد و عورت میں مشابہت پیدا ہو، یعنی مرد ایسا لباس نہ استعمال کریں جو خاص طور پر عورتوں کے استعمال میں رہتا ہے، اور عورتیں ایسے لباس استعمال نہ کریں جو مردوں کے لئے مخصوص ہیں۔

اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ لباس کسی بھی قوم و ملت کا شعار ہوتا ہے، اور بعض لباس کسی مذہبی رشتہ کی وجہ سے، یا تہذیبی ورثہ ہونے کی وجہ سے کسی خاص قوم اور ملت کا شعار ہو جاتے ہیں، اور کسی مسلمان کے لئے غیر مسلم قوموں کے ساتھ تشبہ اور ان کے شعار اختیار کرنا درست نہیں ہے۔ ارشاد فرمایا گیا:

"من تشبه بقوم فهو منهم" (مشکوۃ بروایة احمد و ابو داؤد۔ باب اللباس)۔

اس لئے لباس میں اس کی رعایت بھی ضروری ہے کہ لباس میں غیر قوموں کی مشابہت نہ ہو اور ان کا مذہبی شعار اختیار نہ کیا جائے۔

پس کسوہ (لباس) بھی نفقہ کے ذیل میں داخل ہے اور جس کا نفقہ واجب ہے اس کی غذائی ضرورتوں کے ساتھ حسب ضرورت اس کے لئے لباس بھی فراہم کرنا ضروری ہے، اور لباس ایسا اور اتنا دینا ہوگا جو ملکی اور موسمی حالات کے اعتبار سے معروف اور مروج ہو، جو سردی، گرمی اور دیگر موسمی حالات سے جسم کو پہونچنے والے ضرر سے حفاظت کر سکیں اور حکم شرع کے مطابق ساتر اور پردہ پوش ہوں، اور عورت کی شان کے مطابق، نیز اپنی استطاعت کے مطابق، لباس میں زینت و

آرائش کا لحاظ بھی رکھنا چاہئے۔

لیکن عورت ایسے لباس کا مطالبہ نہیں کرسکتی جو احکام شرع کے مطابق ساتر اور پردہ پوش نہ ہوں، اور اسی طرح مرد کو یہ حق نہیں کہ وہ عورت کو ایسا لباس پہننے پر مجبور کرے جن کا پہننا از روئے شرع عورت کے لئے جائز نہ ہو۔

اس سلسلہ میں اس امر کا لحاظ کرنا ضروری ہے کہ ہر ملک اور ہر علاقہ کا عرف اور دستور مختلف ہوتا ہے، پس ہوسکتا ہے کہ کوئی خاص لباس کسی ملک میں رائج ہو اور دوسرے ملک میں کوئی اور، یا بعض ایسا لباس بھی ہوسکتا ہے جو کسی علاقہ میں صرف غیر مسلم استعمال کرتے ہوں، اس لئے ان کی شناخت سمجھا جاتا ہو، لیکن دوسرے علاقہ میں اس کا استعمال مسلمانوں اور غیر مسلموں، دونوں میں ہوتا ہو، ایسی صورت میں وہ غیر مسلم کی شناخت نہیں، اس لئے مختلف علاقوں اور تہذیبی و ثقافتی فرق کی وجہ سے لباس کا حکم بدلتا رہے گا۔ لباس کے ذیل میں ہی سردیوں کے موسم کے لئے لحاف، کمبل، نیز ضروری بستر وغیرہ داخل ہے۔

۳- رہائش:

"نفقہ کے عموم میں رہائش (Residence) کا انتظام بھی شامل ہے اور ارشاد ربانی ہے:

"اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ" (سورہ طلاق: ۶)۔

یعنی حسب صلاحیت بیوی کی رہائش کا انتظام کرنا بھی تمہاری ذمہ داری ہے۔ اور عورتوں کے ساتھ معاشرت بالمعروف کا حکم دیا گیا ہے اور دستور کا تقاضا بھی یہی ہے کہ عورت کو چھت کا سایہ حاصل ہو، تاکہ وہ اپنی ذات اپنی عزت اور اپنے سامان کو محفوظ رکھ سکے۔

جو مکان رہائش کے لئے دیا جائے ضروری نہیں کہ وہ شوہر کی ملک ہو وہ مکان کرایہ پر بھی لے سکتا ہے اور کسی سے عاریۃً بھی لے سکتا ہے۔

(فتح القدیر ۲/ ۳۴۴، درمختار ۲/ ۹۱۲، ۹۱۴، المغنی ۷/ ۵۶۹، مغنی المحتاج ۳/ ۴۳)

رہائشی سہولتوں کا معیار زوجین کے حالات اور شوہر کی مالی حالت کو دیکھتے ہوئے طے کیا جائے گا، اور اس کا خیال رکھا جائے گا کہ:

الف۔ عورت کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اپنی سوتن، یا شوہر کے دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ رہائش اختیار کرے، اس لئے کسی بھی خاتون کو مستقل اور علیحدہ رہائش (Sepret Residence) ملنا چاہئے۔

اس سلسلہ میں یہ امر پیش نظر رہے کہ کبھی کوئی مکان ایک ہی کمرہ کا ہوتا ہے اور کبھی ایک مکان میں چند کمرے ہوتے ہیں، پس عام بات تو یہ ہے کہ زوجہ کو بنیادی طور پر اپنے لئے علیحدہ کمرہ کے مطالبہ کا حق ہے جس میں وہ تالا لگا سکے اور اپنے سامان کی حفاظت کرسکے اور جب چاہے تخلیہ کرسکے

(فلكل من زوجته مطالبة ببيت من دار على حدة) (درمختار ۲/ ۶۰۱)۔

اگر ایک وسیع مکان میں چند کمرے ہوں اور ایک کمرہ بیوی کے لئے مخصوص کردے، دوسرے کمروں میں اپنے والدین دوسرے رشتہ داروں، یا دوسری بیوی کو رکھے تو عام حالات میں اس میں کوئی حرج نہیں، خصوصاً اگر مرافق بیت (Other Facilities) مشترک نہ ہوں، مثلاً بیت الخلاء، غسل خانہ اور باورچی خانہ علیحدہ علیحدہ ہو۔ اور اگر ضروریات مشترک بھی ہوں تو بھی زوجہ کو علیحدہ سے رہائش کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا، الایہ کہ ثابت ہوجائے کہ شوہر کے دیگر رشتہ دار جو اس مکان میں رہائش پذیر ہیں، عورت کو ضرر پہنچاتے ہیں، اس صورت میں علیحدہ کمرہ نہیں بلکہ علیحدہ مکان کا مطالبہ جائز ہوگا۔

اس مسئلہ کی ایک اور صورت ہے، کلکتہ، ممبئی وغیرہ شہروں میں جہاں لوگ باڑی اور کھولی میں رہنے کے عادی ہیں اور وہاں ایک ہی مکان میں چند کمرے ہوتے ہیں، بیت الخلا، غسل خانہ اور بعض اوقات باورچی خانہ بھی مشترک ہوتا ہے اور مختلف ایک دوسرے سے اجنبی خاندان ایک مکان کے علیحدہ علیحدہ کمروں میں رہتے ہیں صدر دروازہ ایک ہوتا ہے جس سے سبھی آمدورفت رکھتے ہیں اور اپنے اپنے کمروں میں رہائش رکھتے ہیں، ان حالات کو اگر زوجین باہمی رضامندی سے گوارا کرتے ہیں تب تو کوئی مسئلہ ہی نہیں پیدا ہوتا، البتہ اگر عورت ایسے مکان میں رہنے سے انکار کرے تو کیا حکم ہوگا؟ اس بارے میں شامی نے اچھی بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"حاصل یہ ہے کہ مشہور اور متون فقہ کی مطلق عبارتوں سے متبادر یہی ہے کہ زوجہ کے لئے مکان کا ایک کمرہ جس میں تالا لگایا جاسکتا ہو کافی ہے، چاہے اس گھر کے دوسرے کمرے میں اس کی سوتن، یا شوہر کے دوسرے رشتہ دار رہتے ہوں۔ اور صاحب "بحر" نے جو کچھ "خانیہ" کی عبارت سے سمجھا ہے اور مصنف نے

بھی اپنی شرح میں اسے پسند کیا ہے، یہ ہے کہ اگر اس مکان میں رہنے والے شوہر کے رشتہ دار اسے ایذا پہونچاتے ہیں تو یہ صورت حق رہائش کے پورا کرنے میں کافی نہیں سمجھی جائے گی۔ اور "ملتقط" ابوالقاسم، اور "تجنیس" استروشنی سے جو کچھ ہم نے نقل کیا ہے، اس کی بنیاد پر یہ کہنا چاہئے کہ: لوگوں کے مختلف حالات کی بنیاد پر اس کا حکم مختلف ہوگا، پس ایک مالدار شریف خاتون کے لئے علیحدہ مکان ضروری ہوگا اور متوسط الحال کے لئے ایک مکان کا ایک کمرہ کافی ہوگا، اس کا مفہوم یہ نکلتا ہے کہ اگر عورت غریب گھرانہ کی ہے تو اس کے لئے ایک کمرہ کافی ہے، اگر چہ اس کے ساتھ اس مکان میں شوہر کے رشتہ دار، یا اس کی سوتن رہتی ہو، جیسا کہ اکثر اعراب اور دیہاتوں، نیز شہر میں رہنے والے غریبوں میں جو جھگیوں اور جھونپڑوں میں رہتے ہیں، اور یہ تفصیل اس اصول کے موافق ہے کہ رہائش میں زوجین کے حالات کا اعتبار کیا جائے گا، اس لئے کہ ارشاد باری ہے:

"اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ" (عورت کو سکونت دو جہاں تم سکونت رکھتے ہو، اپنی استطاعت کے بموجب)۔

آج کے ہمارے زمانہ میں اس تفصیل پر اعتماد کیا جانا چاہئے۔ اس لئے کہ طعام وکسوہ زمان اور مکان کے فرق سے بدلتے رہتے ہیں۔ اور ہمارے شام کے شہروں میں کسی ایک مکان کے ایک کمرہ میں اس طرح کہ دوسرے کمروں میں دوسرے لوگ رہتے ہوں سکونت اشراف کے اوسط درجہ کے لوگوں میں بھی پسندیدہ نہیں، الا یہ کہ مکان موروثی ہو جس کے دوسرے کمروں میں اور بھائی لوگ رہتے ہیں، پس ایسے مکان میں چند بھائیوں کی رہائش ہوتی ہے، اس طرح کہ مرافق بیت (بیت الخلاء، باورچی خانہ، پانی وغیرہ) مشترک ہوتے ہیں۔ اور اجانب کے ساتھ ایک مکان کے ایک کمرہ میں رہائش باعث عار سمجھا جاتا ہے۔ پس ایسے حالات میں مستقل مکان کے ضروری ہونے کا فتوی دیا جانا چاہئے۔ البتہ اپنے میکہ کے مکان کی طرح بڑے اور وسیع مکان کا مطالبہ نہیں کرسکتی"

(مؤطا امام مالک کتاب الاستیذان)۔

خلاصہ یہ ہے کہ رہائش کے معیار کے بارے میں بھی عرف کی رعایت کی جائے گی اور فریقین کے حالات کو نگاہ میں رکھنا ہوگا، رہائش کے انتظام کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل اصولوں کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔

۱۔ رہائش کے لئے ایسا مکان فراہم کرنا ہوگا، جہاں زوجہ، یا جس کا بھی نفقہ واجب ہو اپنے دینی اور دنیوی مصالح کو اچھے طور پر انجام دے سکے۔

۲۔ رہائش کے لئے ایسے محلہ، یا آبادی کا انتخاب کیا جانا چاہئے، جہاں اچھے پڑوسی مل سکیں اور عزت وآبرو کے تحفظ اور کسی بھی ظلم وایذا رسانی سے تحفظ حاصل ہوسکے۔ واضح رہے کہ اگر عورت کو شوہر کی طرف سے ظلم وزیادتی کی شکایت ہو اور وہ کسی محفوظ جگہ کا مطالبہ کرے جہاں کے رہنے والے اہل محلہ کی وجہ سے شوہر کے ظلم کو روکا جاسکتا ہو اور شوہر کے برتاؤ پر نظر رکھی جاسکتی ہے، تو ایسا حکم قاضی کو دینا چاہئے۔ "بحر الرائق" میں ہے:

"شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کو جہاں مناسب سمجھے رکھے، لیکن صالح پڑوسیوں کے درمیان، اور اگر عورت یہ شکایت کرے کہ شوہر مجھے مارتا ہے، اور تکلیف پہنچاتا ہے، اس لئے اس کو حکم دیجئے کہ وہ مجھے اچھے لوگوں کے درمیان رکھے، پس اگر قاضی کو اس کا علم ہوجائے تو اسے چاہئے کہ شوہر کو زجر وتنبیہ کرے اور ایسی حرکت سے منع کرے، ورنہ اس کے پڑوسیوں سے شوہر کے برتاؤ کے بارے میں تحقیقات کرے، اگر وہ لوگ عورت کی شکایت کی تصدیق کریں تو شوہر کو قاضی عورت پر زیادتی سے منع کرے، اور عورت کو اس غیر محفوظ مقام پر نہ چھوڑے، اور اگر پڑوسی قابل اعتماد نہ ہوں، یا مرد کی جانب داری کریں تو قاضی شوہر کو حکم دے کہ وہ اپنی زوجہ کو اچھے پڑوسیوں کے درمیان رکھے"

۳۔ رہائش کے لئے ایسا مکان فراہم کیا جائے، جس میں باہر سے بے پردگی کا اندیشہ نہ ہو، اور اگر ایک مکان میں خاندان کے چند افراد چند کمروں میں رہتے ہوں تو ضروری ہے کہ خواب گاہ ایسی ہو جس میں باہر سے نہ دیکھا جاسکتا ہو اور جس میں ضروری اوقات میں تنہائی میسر آسکتی ہو۔

اسی لئے اللہ تعالی نے نابالغ لڑکوں کو بھی نماز فجر سے پہلے، دوپہر کے آرام کے وقت اور عشا کے بعد گھر میں داخل ہونے کے لئے اجازت لے کر جانے کا حکم دیا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو اپنی ماں سے ملنے جانے کی صورت میں بھی اطلاع دے کر جانے کا حکم دیا اور فرمایا:

"اس سے اجازت لے کر جاؤ۔ کیا تم اپنی ماں کو ننگا دیکھنا پسند کروگے، اس نے کہا نہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پس اسے باخبر کرکے داخل ہوا کرو"۔

(مؤطا امام مالک کتاب الاستیذان۔)

۴۔ مکان میں ضروری سہولیات، بیت الخلاء، پانی وغیرہ کا نظم موجود ہونا چاہئے (درمختار ۴/۶۰۰)۔

۵۔ اگر ایسے مکان میں رہائش ہو جہاں بالکل تنہائی ہو اور خطرہ ہو کہ یہ تنہائی عورت کے لئے نفسیاتی مرض کا سبب بن جائے گی تو ضروری ہوگا کہ اس کے لئے ایسی عورت کا نظم کیا جائے جو اس کی مونس بن سکے۔ اور اس کی وحشت کو دور کر سکے (منحۃ الخالق علی البحر الرائق ۴/ ۱۹۵، نیز رد المحتار ۳/ ۶۰۲)۔

۴- فرنیچر اور دوسرے گھریلو سامان:

ہر زمانہ، ملک، علاقہ اور مختلف برادریوں کی اپنے اپنے معیار رہائش اور عرف و دستور کو سامنے رکھتے ہوئے ضروری فرنیچر اور دیگر گھریلو ضروریات کا فراہم کرنا بھی ضروری ہے، جو شب و روز، سردی، گرمی اور مختلف موسمی حالات کو سامنے رکھتے ہوئے بستر، لحاف، چادر، چارپائی، مسہری، چٹائی، مطبخ کی ضروریات، کھانے پینے کے برتن اور دوسری ضروری اشیاء کا نظم مرد پر اپنی استطاعت کے مطابق کرنا ضروری ہوگا ()۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: درمختار اور رد المحتار ۳/ ۵۷۹ طبع دار الفکر ۱۹۷۹ء، نیز جوہرہ نیرہ ۲/ ۱۰۹ طبع استنبول، بحر الرائق ۴/ ۱۷۷)

۵- خادم اور خادمہ:

اگر شوہر صاحب استطاعت ہو تو باہر کی ضروریات، خریداری، سودا سلف، پانی اور ایندھن وغیرہ کی فراہمی کے لئے کوئی خادم فراہم کرے ورنہ خود ان ضروریات کو انجام دے، اور اگر عورت خود داخلی امور، یعنی کھانا پکانے، کپڑا دھونے اور دیگر امور انجام دینے کے لائق نہیں ہو تو خادمہ کا انتظام بھی صاحب استطاعت شوہر کے ذمہ ہے، اور اس خادم اور خادمہ کے اخراجات اور نفقہ کی ذمہ داری شوہر پر ہوگی (درمختار ۳/ ۵۸۸، رد المحتار ۳/ ۵۸۸، ۵۸۹)۔

اسی طرح اگر بیوی بیمار ہو اور گھر میں اس کی مناسب تیمارداری کرنے والا کوئی نہ ہو تو تیمارداری کے لئے کسی نرس کا انتظام شوہر کے ذمہ ہے۔ شامی میں ہے:

''إذا مرضت وجب عليه إخدامها، ولو كانت أمة، وبه صرح الشافعية، وهو مقتضى قواعد مذهبنا... بخلاف المريضة إذا لم تجد من يمرضها۔ فيكون من تمام الكفاية الواجبة على الزوج'' (ردالمحتار ۳/ ۵۸۱)۔

جب عورت بیمار ہو تو شوہر پر واجب ہے اس کے لئے خدمت گذار فراہم کرنا، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے اور یہی ہمارے مذہب کے قواعد کا تقاضا ہے..... بخلاف مریضہ کے جب کہ اس کے پاس کوئی تیماردار نہ ہو، پس شوہر پر واجب کفایت (ضروریات کی فراہمی) کی تکمیل کا ایک حصہ تیمارداری کے لئے خدمت گذار کا فراہم کرنا بھی ہے۔

اگر بچے زیادہ ہوں اور انتظام خانہ داری کی انجام دہی اور بچوں کی نگہداشت اور پرورش کے لئے ایک خادم کافی نہ ہو تو ایک سے زیادہ خدام فراہم کرنا صاحب استطاعت شوہر کی ذمہ داری ہوگی (ردالمحتار ۳/ ۵۸۹)۔

۶- بیماری اور علاج:

اگر بیوی بیمار ہو جائے تو اس کے علاج کا خرچ کون دے۔ ڈاکٹر کی فیس، دواؤں کی قیمت، جانچ کی اجرت وغیرہ وغیرہ؟ عام طور پر فقہاء ان اخراجات کو شوہر پر واجب قرار نہیں دیتے (در مختار ورد المحتار ۳/ ۶۱۲، المغنی ۷/ ۲۰۱، المجموع شرح المہذب للنووی ۱۸/ ۲۵۳)۔

اور اس سلسلہ میں استدلال کا دورخ ہے۔ ایک تو یہ کہ اصل کی حفاظت اس شخص کے ذمہ نہیں ہے جو صرف انتفاع کا حق دار ہے، جیسے مکان کی مرمت مالک کی ذمہ داری ہے نہ کہ کرایہ دار کی، دوسرا رخ یہ ہے کہ دوا علاج زیادہ سے زیادہ مباح ہے، اور محض ایک مباح کو شوہر پر لازم کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔

ہماری رائے میں فقہاء کی یہ رائے ان کے زمانہ کے عرف پر مبنی ہے۔ اور ازدواجی تعلقات کو خالص کاروباری انداز (Commercial Approch) کے ساتھ سوچنا صحیح نہیں ہے۔ آج کے زمانہ میں دوا علاج محض ایک امر مباح نہیں بلکہ ناگزیر ضرورت ہے، نہ زمانہ قدیم کی طرح آج صحت کا معیار باقی ہے، اور نہ انسانی قویٰ اور ان کی قوت برداشت ایسی ہے کہ وہ مرض کے حملوں کو برداشت کر سکیں اور فطری طور پر خود بخود تندرست ہو جائیں، آج بہت سے امراض ایسے ہیں جن میں اگر علاج نہیں کرایا جائے تو بظاہر موت کا غالب اندیشہ ہے، ایک بیمار عورت کے لئے عمدہ سے عمدہ غذا، اچھے سے اچھے کپڑے اور بہترین سجا ہوا مکان بیکار ہے، پس روٹی تو دی جائے لیکن ہیضہ میں مبتلا، یا بخار میں بھنتی ہوئی، ٹی بی کے مرض میں کھانستی اور خون تھوکتی عورت کا علاج نہیں کرایا جائے، یہ ایک مذاق ہے۔

کتاب وسنت میں نفقہ وسکنی کا ذکر ہے۔ نفقہ کی تعریف جو علامہ ابن ہمام نے ''فتح القدیر'' میں لکھا ہے، اور جو پہلے ذکر کی جا چکی ہے، وہ ہے:

''وفی الشرع الادرار علی الشئ بمافیہ بقائہ'' (یعنی شرعاً نفقہ کسی بھی چیز پر وہ کچھ خرچ کرنا ہے جس میں اس کی بقاء مضمر ہو)۔

پس آج کون کہہ سکتا ہے کہ غذا میں تو انسان کی بقاء ہے، لیکن دوا علاج اس کی بقاء کے لئے ضروری نہیں ہے، اس لئے ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ نے جس نفقہ کا حکم دیا ہے وہ ان تمام چیزوں کو شامل ہے، جس میں عورت کی بقاء مضمر ہو، اور فقہاء متقدمین کا روٹی، کپڑے اور مکان کو نفقہ کے ذیل میں شمار کرنا بطور مثال ہے، یا اہم اور معروف چیزوں کا ذکر کرنا ہے نہ کہ حصر اور محدود کر دینا کہ اس کے علاوہ کوئی اور چیز اس میں داخل نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ''معاشرت بالمعروف'' کا حکم دیا ہے (فتح القدیر ۴؍۹۳، مطبع مصطفی البابی الحلبی، مصر)۔ اور کسی طرح اسے معقول اور مناسب برتاؤ نہیں کہا جاسکتا کہ کھانا، کپڑا تو دیا جائے، لیکن سسکتی عورت کو دکھ اور کرب میں مبتلا رکھا جائے اور اس کا علاج نہیں کرایا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

''وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ'' (سورہ بقرہ: ۲۳۱)۔

(اور بیویوں کو ضرر رسانی کے لئے روک نہ رکھو کہ تم ان پر زیادتی کرو۔ اور جو ایسا کرے گا خود اپنے اوپر ظلم کرے گا)۔

اور سورہ طلاق میں فرمایا گیا: ''أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ'' (سورہ طلاق: ۶)۔

(ان کو گھر دو رہنے کے واسطے جہاں تم آپ رہو اپنے مقدور کے موافق اور ایذا نہ دو تا کہ تنگ کرو ان کو)۔

ہر دو آیتوں میں یہ صاف اشارہ موجود ہے کہ بیویوں کے ساتھ ایسا کوئی برتاؤ نہیں کیا جائے جس میں ان کے لئے ضرر ہو۔ اور ان کو تنگ نہیں کیا جائے۔ اسی لئے امام ابوحنیفہؒ نے اسی آیت سے سکنی کے ساتھ ساتھ نفقہ کے وجوب پر استدلال کیا ہے کہ رہائش کے لئے مکان تو دیا جائے لیکن کھانا کپڑا نہیں تو اس سے زیادہ ضرر اور کیا ہو سکتا ہے؟ پس اس حقیر کے نزدیک بیمار بیوی کا علاج نہیں کرانا بہت بڑا ضرر ہے، جسے دور کیا جانا چاہئے۔

آخری اور اہم بات یہ ہے کہ نفقہ کا تعین عرف کی روشنی میں کیا جانا چاہئے، اس وقت کے عرف میں دوا علاج اور حفظان صحت کی تدبیریں انسان کی بنیادی ضرورتوں میں شمار ہوتی ہیں، دوسری طرف پورا معاشرہ بیوی کے علاج معالجہ اور اس کے دوا دارو کو مرد کی ضروری ذمہ داری تصور کرتا ہے، اور یہ عرف کسی نص سے معارض نہیں، بلکہ ''معاشرت بالمعروف'' اور ضرر رسانی سے پرہیز کے منصوص حکم کے عین مطابق ہے، ان حالات میں ''نفقہ'' کے شمول میں بیوی کے علاج معالجہ کی ذمہ داری بھی شامل ہے۔ لہٰذا اگر بیوی بیمار ہو تو اپنی استطاعت کے مطابق ضروری علاج و معالجہ شوہر کی ذمہ داری ہوگی۔ البتہ علاج و معالجہ کی مختلف معیار ہیں کسی کو ہومیوپیتھک کی گولی سے، کسی کو حکیم صاحب کے معجون سے، اور کسی کو لندن اور امریکہ کے علاج سے فائدہ ہوتا ہے۔ اخراجات علاج کے بہت زیادہ ہیں، پس جیسے نفقہ کی دوسری مدات میں شوہر کی استطاعت اور اوسط معیار کی رعایت کی جاتی ہے، اسی طرح علاج معالجہ شوہر اپنی مالی صلاحیت کے مطابق اوسط معیار پر کرانے کا مکلف ہے۔

زچگی کے اخراجات:

حالت حمل میں حمل کی نگہداشت اور پھر وقت ولادت کے بعد کچھ عرصہ تک عورت دوا، معالجہ اور بعض اوقات مستقل طبی نگہداشت (Medical Care) کی محتاج ہوتی ہے، یہ سارے اخراجات، ضرورت کے مطابق اور اپنی استطاعت کے مطابق، اوسط معیار پر شوہر کے ذمہ واجب ہوں گے۔ صاحب ''بحر'' علامہ ابن نجیم نے لکھا ہے کہ قابلہ (دائی جنائی) کی اجرت زوجین میں سے اس پر ہوگی جو اسے اجرت پر رکھے، اور اگر خود بخود کوئی آجائے تو دونوں رائے ہو سکتی ہے۔ شوہر پر، اس لئے کہ یہ جماع کا نتیجہ اور اس سے متعلق خرچ ہے، یا کہا جائے کہ عورت پر، کہ یہ ایک طرح کی بیماری ہے (بحر الرائق ۴؍۱۹۲، درمختار ۳؍۵۷۹)، لیکن ظاہر ہے کہ ولادت کے مراحل میں عورت کی اپنی جان اور بچہ کی جان خطرہ میں ہوتی ہے۔ اور اولاد کے علاج کے اخراجات شوہر کے ذمہ ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور جیسا کہ سابق میں لکھا گیا ہے کہ عورت کا علاج بھی شوہر کی ذمہ داری ہے، اس حالت میں عرف کی رعایت کرتے ہوئے طبی نگہداشت کے لئے ڈاکٹر، نرس، دائی کو جو بھی بلائے اس کے اخراجات کی ذمہ داری شوہر پر ہوگی۔ شامی نے لکھا ہے کہ دائی جنائی کا نفع زیادہ تر بچے کو پہونچتا ہے، اس لئے اس کی اجرت باپ پر ہونی چاہئے (ردالمحتار ۳؍۵۸۰)۔

تجہیز و تکفین کا خرچ:

نفقہ کے ذیل میں ہی تجہیز و تکفین اور دفن کے اخراجات کا مسئلہ بھی قابل غور ہے، اس سلسلہ میں یہ امر قابل لحاظ ہے کہ جن لوگوں کا نفقہ واجب ہوتا ہے، ان

کی دو قسمیں ہیں، کچھ تو وہ لوگ جن کا نفقہ دوسروں پر اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ وہ خود اپنی کفالت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہوں، جیسے اعزاء واقربا اگر خود مالدار ہوں تو ان کا نفقہ دوسروں پر واجب نہیں ہوتا۔ دوسرے وہ لوگ ہیں جن کا نفقہ بہر حال واجب ہے، چاہے وہ خود مالدار ہی کیوں نہ ہوں، جیسے بیوی کہ اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، چاہے وہ خود مالدار ہو۔

اسی طرح وہ شخص جس پر نفقہ کی ذمہ داری ہے، مثلاً شوہر کہ بیوی کا نفقہ بہر حال اس کے ذمہ واجب ہے، چاہے وہ مالدار ہو یا غریب، لیکن دیگر اقرباء کا نفقہ کسی شخص پر اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ وہ خود مالدار و صاحب صلاحیت ہو۔

مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں:

۱۔ رشتہ داروں میں سے کوئی ایسا شخص مرجائے جو مفلس ہے اور وہ اتنا مال چھوڑ کر نہیں مرا ہے جو اس کی تجہیز و تکفین اور دفن کے اخراجات پورا کرنے کے لائق ہو، ایسی صورت میں اس کے کفن دفن کے اخراجات کی ذمہ داری اس شخص پر عائد ہوگی، جس پر اس کی زندگی میں نفقہ کی ذمہ داری شرعاً عائد ہوتی تھی، اور اگر ایسے لوگ چند ہوں تو ہر ایک پر بقدر حصہ میراث یہ اخراجات عائد ہوں گے۔

''(وکفن من لا مال له علی من تجب علیه نفقته) فإن تعدد وا فعلی قدر میراثهم'' (درمختار ۲/ ۸۱۰، الجنائز)۔

(یعنی ایسے میت کے کفن کے اخراجات جس کے پاس مال نہیں، اس شخص پر عائد ہوں گے جس پر اس کا نفقہ واجب تھا، پس اگر ایسے لوگ متعدد ہوں تو ان سب پر بقدر میراث واجب ہوگا)۔

امام مالکؒ کا مسلک ہے کہ قرابت کی وجہ سے جن لوگوں کا نفقہ واجب ہے ان کے اخراجات تجہیز و تکفین اسی شخص کی ذمہ داری ہے، جس پر ان کا نفقہ حیات میں واجب تھا۔ چنانچہ ''شرح مختصر الشیخ خلیل الدردیر'' میں لکھا ہے:

''(وهو) ای الکفن وما معه من مؤن التجهیز واجب (علی المنفق) علی المیت (بقرابة) من ابن أو أب'' (شرح مختصر الشیخ خلیل للدردیر ۱/ ۱۲۹)۔

(یعنی کفن دفن سے متعلق اخراجات واجب ہیں اس شخص پر جو بوجہ قرابت اس کے نفقہ کا ذمہ دار ہے، جیسے بیٹا، باپ)۔

فقہاء شافعیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر میت مال چھوڑ کر نہیں مرا تو اس کے کفن دفن کی ذمہ داری اس شخص پر ہوگی جس کے ذمہ اس کی کفالت واجب تھی۔ قاضی بیضاوی نے لکھا ہے:

''یکفن من ماله ثم یؤخذ ممن یمونه'' (غایة القصوی فی درایة الفتوی للبیضاوی ۱/ ۳۶۱)۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر میت کے پاس مال نہیں جو اس کی تجہیز و تکفین کے اخراجات پورا کرنے کے لائق ہو تو وہ لوگ جن پر اس کا نفقہ قرابت کی وجہ سے عائد ہوتا موت کے بعد کفن دفن کے اخراجات بھی انہیں پر عائد ہوں گے۔

بیوی کا مسئلہ:

بیوی کے مسئلہ پر فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے، اس مسئلہ کی بھی دو صورتیں ہیں:

اس خاتون کا انتقال اس حال میں ہوا ہے کہ اس کے پاس ذاتی مال اتنا ہے جو تجہیز و تکفین کے اخراجات کے لئے کافی ہے۔ یا وہ اتنا مال چھوڑ کر نہیں مری ہے۔

بہر دو صورت، یا تو اس کا شوہر اتنا مال رکھتا ہے کہ وہ ان اخراجات کا تحمل کرسکتا ہے، یا وہ خود غریب ہے۔

اس بارے میں امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ بیوی کی تجہیز و تکفین کی ذمہ داری شوہر پر کسی صورت میں عائد نہیں ہوگی، چاہے وہ مال چھوڑ کر مری ہو، یا فقر و افلاس میں، اس لئے کہ موت کے ساتھ ہی زوجیت کا رشتہ ختم ہوجاتا ہے۔

''(لا زوجة) ولو فقیرة لإنقطاع العصمة بالموت'' (شرح مختصر الشیخ خلیل للدردیر ۱/ ۱۲۹)۔

امام مالکؒ سے ایک روایت میں شوہر پر یہ اخراجات واجب قرار دیئے گئے ہیں (دیکھئے: الروض المربع شرح زاد المستقنع و حاشیة الروض المربع ۱/ ۳۴۷)۔

امام محمدؒ کی رائے بھی یہی ہے:

''وأما عند محمد فلایلزمه لإنقطاع الزوجية بالموت'' (ردالمحتار ۱/ ۸۱)۔

امام احمد بن حنبل اور شعبی کی رائے بھی یہی ہے کہ موت کے بعد شوہر کی حیثیت اجنبی کی ہوجاتی ہے، لہذا اس پر یہ اخراجات واجب نہیں ہوں گے۔[۱]

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ موت کی وجہ سے عصمت نکاح منقطع نہیں ہوتی، اس لئے شوہر کی ذمہ داری باقی رہتی ہے، لیکن شوہر پر یہ اخراجات ان کے نزدیک اسی صورت میں واجب ہوں گے جب کہ عورت نے مال نہیں چھوڑا ہو۔

''یکفن من ماله، ثم یؤخذ ممن یمونه حتی الزوج، فإن حکم الزوجية باق'' (غاية القصوى للبيضاوى ۱/ ۳۶۱)

فقہاء حنفیہ میں سے امام ابو یوسفؒ کی رائے کے بیان میں کچھ اختلاف پایا جاتا ہے۔ ''محیط، تجنیس، واقعات اور شرح مجمع'' میں یہ لکھا گیا ہے کہ:

''اگر عورت کے پاس مال نہ ہو تو اس صورت میں یہ اخراجات شوہر کے ذمہ ہوں گے'' (بحر الرائق ۲/ ۱۷۷)۔

اور شارح ''مجمع'' نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ:

''شوہر پر اسی حالت میں اخراجات واجب ہوں گے جب وہ خود مالدار ہو'' (بحر الرائق ۲/ ۱۷۷)۔

لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کی وہ تعبیر جو ''فتاوی قاضی خاں، خلاصہ اور ظہیریہ'' میں کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ''یہ اخراجات بہر حال شوہر کے ذمہ واجب ہوں گے اگر چہ عورت مال چھوڑ کر مری ہو اور یہی قول مفتی بہ ہے'' (خلاصۃ الفتاوی ۱/ ۲۲۰ نیز دیکھئے: العقود فی تنقیح الفتاوی الحامدیۃ ۱/ ۸)۔

صاحب ''بحر الرائق'' امام ابو یوسفؒ کے قول کی اسی تعبیر کو راجح قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''والظاهر ترجيح ما في الفتاوى الخانية؛ لأنه ككسوتها، والكسوة واجبة عليه غنية كانت أو فقيرة۔ غنيا كان أو فقيرا وصححه الو لوا لجي في فتاواه من النفقات'' (بحر الرائق ۲/ ۱۷۷)۔

اور ظاہر یہی ہے کہ ''فتاوی خانیہ'' کی تعبیر کو راجح قرار دیا جائے اس لئے کہ کفن کی حیثیت کسوہ (پوشاک) کی ہے اور بیوی کا کسوہ شوہر پر واجب ہے چاہے بیوی غنی ہو، یا فقیر، اور چاہے شوہر مالدار ہو، یا غریب، اور اس قول کو ''ولوالجی'' نے اپنے فتاوی کے ''باب النفقات'' میں صحیح قرار دیا ہے۔

اور امام طاہر بن عبد الرشید بخاری نے لکھا ہے:

''وعند أبي يوسف يجب الكفن على الزوج، وإن تركت مالا وعليه الفتوى''۔

امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں ایک بیان تو یہ ہے کہ اس مسئلہ پر ان کا کوئی قول منقول نہیں ہے۔

''في البحر عن المجتبى: أنه لا رواية عن أبي حنيفة''۔[۲]

لیکن دوسری روایت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ کی ہے۔

''لكن ذكر في شرح المنية عن شرح السراجية لمصنفها: أن قول أبي حنيفة كقول أبي يوسف'' (ردالمحتار ۱/ ۸۱۰، بنايه على الهداية لبدر الدين العيني ۲/ ۹۷۸)۔

یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اس رائے پر متفق ہیں کہ اخراجات کفن دفن کی ذمہ داری شوہر پر عائد ہوتی ہے، چاہے عورت مالدار ہی کیوں نہ ہو، اور یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ وہ صورت اس حکم سے مستثنی کی جانی چاہئے جس میں مرنے والی عورت مالدار ہو اور شوہر مفلس کہ ان اخراجات کا متحمل نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں شوہر پر اخراجات واجب نہیں ہوں گے۔

''فظاهره أنه إذا لم يكن له مال لا يلزمه كفنها اتفاقا'' (منحة الخالق ۲/ ۱۷۸)۔

---

[۱] وقال احمد: الزوج كالأجنبي، وهو قول الشعبي۔ البنايه للعيني ۲/ ۸۷، مشہور حنبلی فقیہ امام شمس الدین المقدسی ابو عبد اللہ محمد بن مفلح نے لکھا ہے کہ ایک قول حنابلہ کا یہ بھی ہے کہ یہ اخراجات شوہر پر واجب ہوں گے۔ ولا يلزمه كفن امرأته، نص عليه۔ وقيل بلى، وحكى رواية۔ الفروع لابن المفلح: ۲/ ۲۲۳۔

[۲] بحر الرائق ۲/ ۱۷۸، ردالمحتار میں ولوالجی کے فتاوی کی جو عبارت نقل کی ہے اس میں یہ شرط ہے کہ عورت کے پاس مال نہ ہو۔ ۱/ ۸۱۰۔

یعنی ظاہر یہی ہے کہ اگر شوہر کے پاس مال نہیں تو باتفاق آراء اس پر کفن کی ذمہ داری عائد نہیں ہونی چاہئے۔

واضح رہے کہ تجہیز و تکفین کا معیار وہی ہوگا جو مطابق سنت ہو، حسب صلاحیت کفن مسنون، یا کفن کفایہ واجب ہوگا۔ وہ رسوم جو معاشرہ میں رائج ہیں قل، فاتحہ اور قرآن خوانی وغیرہ کے اخراجات کی ادائیگی لازم نہیں ہے۔ شامی لکھتے ہیں:

''أن الواجب علیه تکفینها، وتجهیزها الشرعیان من کفن السنة، أو الکفایة، وحنوط، وأجرة غسل وحمل ودفن دون ما ابتدع فی زماننا من مهللین وقراء مغنین و طعام ثلثة أیام ونحوذلك'' (ردالمحتار ۱/ ۸۱۰، نیز دیکھئے فتاوی خیریہ، ورق ۱۲، جلد اول، مخطوطہ)۔

اس پر واجب بیوی کی تجہیز و تکفین مطابق شرع ہے، یعنی کفن سنت، یا کفن کفایہ، اور خوشبو، غسل کی اجرت (اگر دینی پڑے) جنازہ کو قبرستان تک لے جانے کی اجرت اور دفن کے اخراجات، نہ کہ وہ چیزیں جو آج ہمارے زمانہ میں ایجاد کرلی گئی ہیں، مثلاً: کلمہ خوانی، قرآن خوانی اور تین دن تک کھانا کھلانے کے اخراجات وغیرہ۔

کن حالات میں بیوی کا نفقہ واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں؟

اصل یہ ہے کہ نفقہ کے وجوب کا سبب عقد صحیح ہے، یعنی زفاف (رخصتی اور میاں بیوی کے درمیان خلوت) وجوب نفقہ کے لئے ضروری نہیں ہے، پس اگر نکاح ہی صحیح نہ ہوا ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا، مثلاً: اگر کسی شخص کا نکاح اس کی رضاعی بہن سے ہوگیا تو یہ نکاح صحیح نہیں ہے۔ اس لئے اس میں نفقہ واجب نہیں ہوگا، اور اگر کسی نے نفقہ ادا کیا، لیکن عدالت کے حکم سے نہیں، اپنی مرضی سے، اور بعد کو ظاہر ہوا کہ اس کی منکوحہ اس کی رضاعی بہن ہے اور یہ نکاح صحیح نہیں تھا، تو ایسی صورت میں یہ ادا کیا ہوا نفقہ تبرع سمجھا جائے گا، اور اس کے واپس لینے کا حق شوہر کو نہیں ہوگا، ہاں اگر عورت نے نفقہ کا مقدمہ قاضی کی عدالت میں کیا اور قاضی نے نفقہ مقرر کردیا تو یہ نفقہ جو بحکم قاضی ادا کیا گیا نکاح کے فاسد ثابت ہونے کے بعد مرد کو اس نفقہ کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہوگا۔

''(فتجب للزوجة) بنکاح صحیح فلو بان فساده، أو بطلانه رجع بما أخذته من النفقة'' (درمختار ۲/ ۸۸۶)۔

وفی الهندیة عن الذخیرة: ولو کان النکاح صحیحا من حیث الظاهر ففرض لها القاضی النفقة وأخذتها شهرا. ثم ظهر فساد النکاح، بأن شهدوا أنها أخته رضاعا، وفرق بینهما رجع علیها بما أخذت ولو أنفقها بلا فرض القاضی لم یرجع بشیء'' (درمختار ۲/ ۸۸۶)۔

''ہندیہ'' میں بحوالہ ''ذخیرہ'' لکھا ہے کہ اگر نکاح بظاہر صحیح ہو، پس قاضی نے نفقہ مقرر کردیا اور عورت نے ایک ماہ کا نفقہ وصول بھی کرلیا، پھر نکاح کا فاسد ہونا ظاہر ہوا، اس طرح کہ شہادت گذری کہ وہ عورت اس مرد کی رضاعی بہن ہے، اور اس بنیاد پر دونوں کے درمیان تفریق کردی گئی تو مرد کو حق ہے کہ وہ عورت سے وہ نفقہ واپس لے لے جو اس نے اس دوران وصول کیا ہے، اور اگر بغیر فیصلہ قاضی نفقہ دیا ہو تو کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا۔

یہ بات کہ وجوب نفقہ کا سبب اصلاً نکاح صحیح ہے، زفاف اور خلوت ضروری نہیں، اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ نکاح ہوتے ہی نفقہ واجب ہوگا چاہے شوہر نے بیوی کی رخصتی کرائی ہو، یا نہیں، البتہ اس میں ایک شرط کی رعایت ضروری ہوگی کہ عورت کی طرف سے تسلیم نفس (اپنی حوالگی اور شوہر کے مطالبہ پر اس کے یہاں جاکر رہنے) سے بلا عذر معقول انکار نہ ہو، علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے:

''وقوله: إذا سلمت نفسها فی منزله لیس شرطا لازما فی ظاهر الروایة. بل من حین العقد الصحیح، وإن لم تنتقل إلی منزل الزوج، إذا لم یطلب الزوج انتقالها، فإن طلبه فامتنعت لحق لها، کمهرها، لاتسقط النفقة أیضا. وإن کان لغیر حق حینئذ لانفقة لها لنشوزها. وقال بعض المتاخرین: لانفقة لها حتی تزف إلی منزل الزوج، وهو روایة عن أبی یوسف، واختارها القدوری، ولیس الفتوی علیه. وقول الأقطع الشیخ أبی نصر فی شرحه ''أن تسلیمها نفسها شرط بالاجماع'' منظور فیه۔ ثم قرره علی وجه یرفع الخلاف، وهو أنه إذا لم ینقلها إلی بیته ولم تمتنع هی تجب النفقة؛ لأنها سلمت نفسها، ولکنه رضی ببطلان حقه حیث ترك النقلة فلایسقط حقها'' (فتح القدیر ۴/ ۳۷۹، طبع مصطفی البابی مصر)۔

خلاصہ اس عبارت کا یہ ہے کہ:

قدوری نے وجوب نفقہ کے لئے جو یہ شرط لگائی ہے کہ "عورت شوہر کے گھر جا کر اپنے کو شوہر کے حوالہ کردے" تو یہ شرط "ظاہر الروایۃ" میں وجوب نفقہ کے لئے ضروری نہیں، بلکہ عقد نکاح کے بعد سے نفقہ واجب ہوجائے گا، اگرچہ عورت کی رخصتی شوہر کے گھر نہیں ہوئی ہو، بعض متاخرین نے نفقہ کے وجوب کے لئے رخصتی اور زفاف کی شرط لگائی ہے، اور امام ابویوسفؒ سے بھی ایسا قول منقول ہے جسے قدوری نے اختیار کیا ہے، لیکن اس قول پر فتوی نہیں ہے، اور قطعی بات یہ ہے کہ شیخ ابونصر کا یہ کہنا ہے کہ "تسلیم نفس کی شرط اجماعی ہے" اس میں نظر ہے۔ ہر دو روایتوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی کو اپنے گھر رخصت نہیں کرایا اور عورت کو رخصت ہوکر جانے سے انکار نہیں تو اس کا نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے تسلیم نفس موجود ہے، لیکن شوہر خود ہی اپنے حق کو ضائع کررہا ہے کہ وہ اسے رخصت کرا کر نہیں لے جارہا ہے، اس لئے عورت کا حق ساقط نہیں ہوگا۔[1]

علامہ ابن ہمام کی مندرجہ بالا صراحتوں کی روشنی میں مسئلہ کی تصویر یہ بنتی ہے کہ:

نکاح کے بعد شوہر نے بیوی کی رخصتی چاہی یا نہیں؟

اگر شوہر نے رخصتی چاہی تو بیوی نے انکار کیا یا نہیں؟

اگر انکار کیا تو یہ انکار اپنے کسی حق کی وجہ سے ہے، یا بلا عذر معقول؟

پس اگر رخصتی کا مطالبہ ہی منجانب زوج نہیں ہوا تو نفقہ واجب ہوگا، اگرچہ عورت اپنے میکہ میں ہو، اگر رخصتی کا مطالبہ ہوا لیکن عورت نے اپنے کسی حق کی وجہ سے، مثلاً: مہر معجّل کی ادائیگی، یا شوہر کی طرف سے ایذا رسانی وغیرہ کی وجہ سے رخصت ہوکر جانے سے انکار کیا تو اس صورت میں بھی عورت اپنے میکہ میں رہتے ہوئے بھی نفقہ کی مستحق ہوگی۔

لیکن اگر عورت نے ناحق رخصت ہوکر جانے سے انکار کیا تو وہ ناشزہ ٹھہری اور عقد نکاح کے نتیجہ میں اپنی ذمہ داری سے گریز کررہی ہے، اس لئے وہ مستحق نفقہ نہیں ہوگی۔

"خلاصۃ الفتاوی" میں امام طاہر بن عبد الرشید بخاری نے "محیط" سے نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی رائے مفتی بہ ہے، وہ لکھتے ہیں:

"اگر عورت نے نفقہ کا مطالبہ کیا، حالانکہ وہ اب تک اپنے میکہ میں ہے، تو اسے اس کا حق ہے بشرطیکہ شوہر نے اس کی رخصتی کا مطالبہ نہیں کیا ہو۔ اور اسی پر فتوی ہے، اور اسی طرح اگر شوہر نے رخصتی کا مطالبہ کیا ہو اور عورت نے انکار نہیں کیا ہو اور اسی طرح اگر عورت نے انکار کیا تاکہ وہ اپنا مہر وصول کرسکے (تو اس کا نفقہ واجب ہوگا)، البتہ اگر عورت رخصت ہوکر جانے سے انکار کرے، حالانکہ وہ اپنا مہر وصول پاچکی ہے تو نفقہ واجب نہیں ہوگا" (خلاصۃ الفتاوی ۲/۵۶)۔

(۲)

اور چونکہ نفقہ نکاح صحیح کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اس لئے عورت خود مالدار ہو، یا فقیر، مسلمان ہو، یا غیر مسلم اگر نکاح صحیح کے ذریعہ اس کی زوجیت میں آئی ہے تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا۔

فتجب نفقتهن عليهم مسلمات أولا، ولو غنيات (فتح القدير لابن همام ۴/۳۷۹)۔

---

[1] دیکھئے: غاية القصوى فى دراية الفتوى للبيضاوى ۲/۸۷۱، نیز تکملہ ثانیہ المجموع شرح المهذب ۱۸/۲۳۶، ۲۳۵ نیز نهاية المحتاج شرح المنهاج شهاب الدين الرملى ۷/۱۹۱، فقہاء حنابلہ کا بھی عام قول یہی ہے کہ تمکین و تسلیم ضروری ہے، لیکن اس کے علاوہ بھی اقوال منقول ہیں)۔ ۱۔ تسلیم نفس ضروری ہے، ۲۔ الا یہ کہ شوہر نابالغ ہو، ۳۔ نفس عقد نکاح ہو اور عورت کی طرف سے انکار موجود نہ ہو تو نفقہ واجب ہوگا، جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے، ۴۔ نابالغہ کا نفقہ واجب ہوگا (دیکھئے حنابلہ کے اقوال کی تفصیل کے لئے: الفروع لابن مفلح ۵/۵۸۴۔ اور: الانصاف للمرداوی ۹/۳۷۶)، اور: فقہاء مالکیہ کا قول بھی اسی طرح کا ہے، (شرح مختصر خلیل ۱/۴۱۳)۔
آج جو حالات ہیں کہ عورت تسلیم نفس کے لئے مستعد ہے، وہ تیار ہے کہ رخصت ہوکر زوج کے یہاں جائے، لیکن شوہر برسہا برس تک بیوی کو رخصت نہیں کراتا، اور عورت ضرر کا شکار رہتی ہے، ان حالات میں فقہ حنفی کا مفتی بہ قول ہی معمول بہ ہونا چاہئے تاکہ ظلم کا دفعیہ ہوسکے۔ امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ تسلیم و تمکین موجب نفقہ ہے، نفس عقد نہیں۔ اسی اصول پر ان کے یہاں مختلف احکام کی تفریع کی گئی ہے۔

پس بیوی کا نفقہ شوہروں پر واجب ہے، چاہے وہ مسلمان ہوں، یا نہیں اور اگر چہ وہ عورتیں خود مالدار ہوں۔

(۳)

بلوغ اور عدم بلوغ کے اعتبار سے مسئلہ کی چار صورتیں:

۱۔ میاں بیوی دونوں ہی بالغ ہیں تو مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق شوہر پر بیوی کا نفقہ واجب ہوگا، الا یہ کہ باوجود مطالبہ رخصتی عورت شوہر کے یہاں جانے سے بلا عذر معقول انکار کرے۔

۲۔ دونوں ہی نابالغ ہوں، صغیرہ نابالغہ کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔[۱] اگر لڑکی نابالغ ہونے کے باوجود قابل وطی ہے تو اس کا نفقہ واجب ہوگا[۲]، جمہور فقہاء اور امام شافعی کا قول مختار یہی ہے کہ نابالغہ کا نفقہ واجب نہیں ہوگا[۳]۔

۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ شوہر بالغ اور بیوی نابالغہ تو اگر وہ لائق وطی ہے تو اس کا نفقہ واجب ہوگا، ورنہ نہیں۔[۴]

۴۔ اگر بیوی بالغ ہے، لیکن شوہر نابالغ ہو تو بیوی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا۔

''وإن كان الزوج صغيرا لا يقدر على الوطى وهي كبيرة، فلها النفقة من ماله'' (هدايه مع فتح القدير ۴/ ۳۸۵)۔
اور اگر شوہر نابالغ ہو جو وطی کی قدرت نہیں رکھتا، اور بیوی بالغ ہے تو اس کا نفقہ شوہر کے مال میں واجب ہوگا۔

(۴)

اگر بیوی بیمار ہو تو اس کا نفقہ بیماری کی حالت میں واجب ہوگا یا نہیں؟

بیماری کی چند صورتیں ہیں:

رخصت کے وقت ہی بیوی بیمار تھی اور بیماری کی حالت میں ہی شوہر کے گھر گئی اور دوسری صورت یہ ہے کہ شوہر کے گھر تندرست گئی اور وہاں جا کر بیمار ہوگئی۔

پھر یہ کہ بیماری ایسی ہے جس کی وجہ سے وہ جنسی تعلق قائم کئے جانے کے لائق نہیں، یا ایسا نہیں ہے، ان سبھی صورتوں میں راجح قول یہی ہے کہ نفقہ واجب ہوگا، امام خصاف نے لکھا ہے:

''(قلت: فما تقول إن مرضت مرأة الرجل؟ قال: نفقتها عليه)، لأنه بمحل الانتفاء بها وهو الاستئناس بالنظر إليها'' (شرح الصدر الشهيد على كتاب النفقات للامام الخصاف: ص۴۶، طبع مطبع عزيزيه حيدرآباد)۔

میں نے کہا ''آپ اس شخص کی زوجہ کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو بیمار ہوگئی ہو؟ فرمایا اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے، اس لئے کہ اس سے انتفاع ممکن ہے، اسے دیکھ کر (بات کر کے) شوہر انس حاصل کر سکتا ہے۔

اور صدر الشہید نے ''شرح ادب القاضی'' میں اس مسئلہ کی تفصیل کرتے ہوئے لکھا ہے:

اور اگر کسی شخص کی بیوی بیمار ہو جائے، ایسی بیماری جس میں اس کے ساتھ جنسی تعلق قائم نہیں کیا جا سکتا تو ایسی حالت میں بھی اس عورت کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اور یہ استحسان ہے، قیاس یہ ہے کہ اسے نفقہ نہ ملے، وجہ قیاس یہ ہے کہ استحقاق نفقہ کا سبب جو استفادہ ہے اس میں خلل واقع ہو گیا ہے، استحسان کی دو وجوہ ہیں: ایک تو یہ کہ حالت صحت میں نفقہ دینا اور حالت مرض میں (جب کہ وہ زیادہ ضرورت مند ہوتی ہے) نفقہ روک دینا مروت کے نقطہ نظر سے مستحسن نہیں ہوگا۔ دوسرے یہ کہ عورت سے انتفاع (باوجود جنسی تعلق قائم نہیں ہونے کے) موجود ہے، اس کی خوبصورتی، اس کو مس کرنا، اس کے ساتھ انس والفت، اس کے

---

[۱] فلا تجب في الصغيرين، فتح القدير ۴/ ۳۸۵، كمالو كانا صغيرين، در مختار ۲/ ۸۸۸۔

[۲] والمطيقة للوطى تجب نفقتها صغيرا كان الزوج أو كبيرا، بحر الرائق ۴/ ۱۸۰۔

[۳] والأظهر أنها تجب للكبيرة اى لمن يمكن وطؤها وإن لم تبلغ، كما هو ظاهر على صغير لا يمكن وطؤه إذا عرضت عليه وليه، نهاية المحتاج ۷/ ۱۹۸۔

[۴] ولو تزوج طفل بطفلة فالصحيح لا نفقة لعدم الموجب، الفروع لابن مفلح ۵/ ۵۸۴۔ نيز ديكھئے: شرح مختصر خليل ۱/ ۱۳۴، بحر الرائق ۴/ ۱۸۰۔

گھر کی حفاظت ونگرانی وغیرہ اب بھی موجود ہے، اور وہ صورت جب کہ عورت بیماری کی حالت میں ہی رخصت ہوکر گئی ہے اس کا ذکر (صراحتہ) اس کتاب میں مذکور نہیں، اور اس صورت میں بھی مذکورہ بالا دونوں وجوہ سے عورت کا نفقہ شوہر پر واجب ہونا چاہئے۔[۱]

امام ابو یوسفؒ دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہیں، لیکن دلیل استحسان قوی ہے، اس لئے اسی پر عمل ہونا چاہئے، فقہاء شافعیہ بھی عورت کے ایسے مرض کو جس کی وجہ سے جنسی تعلق قائم کرنا موجب ضرر ہو، عذر قرار دیتے ہیں اور وجوب نفقہ کے قائل ہیں (المغنی ۷/ ۶۰۳) امام احمد بن حنبل بھی اس پر متفق ہیں۔

بیوی اگر ناشزہ ہو:

بیوی اگر ناشزہ ہو، یعنی شوہر کے جائز حقوق ادا کرنے سے انکار کردے تو ایسی عورت نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی، امام سرخسیؒ نے لکھا ہے:

''جب عورت اپنے شوہر (کے گھر) سے غائب ہوجائے، یا اس کے ساتھ اس کے گھر جانے سے انکار کردے، یا جس شہر اور بستی میں بھی وہ لے جانا چاہے، وہاں جانے سے منکر ہوجائے، حالانکہ اسے اس کا مہر (معجّل) ادا کرچکا ہو، تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ ناشزہ ہے، اور ناشزہ کے لئے نفقہ نہیں ہے، اللہ تعالی نے ناشزہ کے بارے میں حکم فرمایا ہے کہ وہ حق صحبت (ساتھ رہنے) کی مستحق نہیں رہتی ''وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ'' (نساء: ۳۴) (اور انہیں چھوڑ دو خواب گاہوں میں)۔ پس یہ اس کی دلیل ہے کہ وہ ''نفقہ'' سے بدرجہ اولی محروم ہوجائے گی، اور اس لئے کہ وہ نفقہ کی مستحق ہوتی ہے، جب وہ اپنے کو شوہر کے حوالہ کردیتی ہے اور اس کے مصالح کے لئے اپنے کو فارغ کرلیتی ہے۔ پس اگر وہ اس ذمہ داری سے گریز کرے تو ظالم قرار پائے گی اور جس وجہ سے وہ نفقہ کی حق دار تھی وہ وجہ ہی نہیں پائی جاتی تو وہ مستحق نفقہ نہیں ہوگی۔[۲]

امام احمد بن حنبلؒ کا قول بھی یہی ہے ([۳])، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور دیگر ائمہ کی بھی یہی رائے ہے۔

اگر عورت شوہر کے گھر سے چلی جائے جس میں اس نے رکھا تھا اس کی اجازت کے بغیر، یا شہر چھوڑ کر دوسرے شہر چلی جائے تو وہ ناشزہ ہے اور اس کی وجہ سے اس کا نفقہ ساقط ہوگیا اور یہی قول جملہ علماء کا ہے، سوائے حکیم بن عینیہ کے جو اس حال میں بھی نفقہ کے وجوب کے قائل ہیں[۴]۔ لیکن حکیم بن عینیہ کا یہ قول شاذ ہے، اور جمہور کی رائے کے خلاف ہے، علامہ ابن رشد نے لکھا ہے:

''وأما الناشزة فالجمهور على أنها لاتجب لها نفقة۔ وشذ قوم، فقالوا: تجب لها النفقة''۔

(یعنی جمہور کی رائے یہی ہے کہ ناشزہ کے لئے نفقہ نہیں ہے، کچھ لوگوں نے اس کے خلاف شاذ رائے اختیار کی ہے کہ وہ بھی نفقہ کی مستحق ہوگی)۔

واضح رہے کہ اگر کوئی عورت بلا عذر معقول شوہر کے گھر جانے سے انکار کردے، یا شوہر کے گھر سے چلی جائے اور اس وجہ سے وہ ناشزہ قرار پاجائے، لیکن اگر اس کے بعد وہ شوہر کے گھر جانے کو آمادہ ہوجائے، یا پھر اپنے شوہر کے گھر واپس چلی جائے تو اب وہ ناشزہ قرار نہیں پائے گی، بلکہ اب اس کا حق نفقہ پھر لوٹ آئے گا۔ اور جب سے وہ شوہر کے گھر لوٹ آئی ہے اس وقت سے وہ نفقہ کی مستحق ہوجائے گی، اگرچہ اسے سابق مدت، یعنی نشوز کے زمانہ کا نفقہ نہیں ملے گا۔ ''ہدایہ'' میں ہے:

''اگر عورت ناشزہ ہوجائے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے، جب تک وہ شوہر کے گھر لوٹ نہ آئے، اس لئے کہ رشتۂ ازدواج کی وجہ سے آنے والی پابندی کو خود عورت نے ختم کردیا ہے، لیکن جب وہ لوٹ آئے گی تو پھر وہ نفقہ کی مستحق ہوجائے گی'' (ہدایہ مع فتح القدیر ۴/ ۱۹۶)۔

اس مسئلہ کی تفصیل کرتے ہوئے علامہ ابن ہمام نے ''فتح القدیر شرح ہدایہ'' میں لکھا ہے کہ نشوز جس کی وجہ سے نفقہ ساقط ہوجاتا ہے شامل ہے ان تمام

---

[۱] شرح الصدر الشهيد عمر بن عبد العزيز ابن مازه على ادب القضاء للخصاف، باب نفقة المرأة طبع عراق تحقيق محی هلا الرحان۔

[۲] المبسوط للسرخسی ۵/ ۱۸۶۔ نیز دیکھئے: فتح القدير ۴/ ۱۹۶، مطبعة الميمنية، مصر، الاختيار لتعليل المختار لعبد الله ابن محمود الموصلی الحنفی ۴/ ۵، مطبعة دار المعرفة بيروت، بحر الرائق لابن نجيم ۴/ ۱۷۹، مطبعة الماجديه كوئٹه، فتاوى النوازل للفقيه ابى الليث السمرقندى/ ص ۱۴۹، طبع مير محمد كتب خانه كراچی۔

[۳] الفروع لابن مفلح ۵/ ۵۸۵ مطبعة عالم الكتب۔ نيز الانصاف للمرداوی ۹/ ۳۸۰، دار احياء التراث العربی بيروت۔

[۴] المجموع شرح المهذب (تكمله ثانيه) ۱۸/ ۲۴۲ مطبوعه دار الفكر، غاية القصوى فى دراية الفتوى البيضاوى ۲/ ۸۷، بداية المجتهد لابن رشد ۲/ ۶۳، طبع دار الكتب الاسلاميه

صورتوں کو جن میں عورت شوہر کے گھر آنے پر راضی نہ ہو۔

الف: چاہے وہ شوہر کے گھر سے نکل کر واپس آنے کو تیار نہ ہو۔

ب: یا مہر معجل پالینے کے باوجود عورت ابتداء شوہر کے گھر جانے سے انکار کردے۔

ج: یا اگر میاں بیوی جس گھر میں رہتے ہوں، وہ بیوی کی ملک ہو، اور پھر بیوی قبل اس کے کہ اپنے شوہر سے کہے کہ اسے وہ اپنے گھر لے جائے، یا اس کے لئے کوئی کرایہ کا مکان حاصل کرے شوہر کو اپنے مملوکہ گھر میں آنے سے روک دے۔

۲۔ اور اگر عورت اپنے ذاتی مکان سے آمدنی حاصل کرنا چاہے، یا کوئی اور مصرف لینا چاہے اور شوہر سے کہے کہ وہ اسے اپنے گھر رخصت کرا کر لے جائے، یا اس کے لئے رہائش کا کوئی نظم کرے اور اس کے بعد شوہر کو اپنے ذاتی مکان میں آنے سے منع کردے تو وہ مستحق نفقہ رہے گی۔

۳۔ اس طرح اگر بیوی شوہر کے مقبوضہ مکان میں اس لئے جانے سے انکار کردے کہ وہ مکان غصب کیا ہے تو بھی وہ نفقہ کی مستحق ہوگی (کہ یہ عذر معقول ہے)

۴۔ اسی طرح اگر بیوی کے وطن سے جو مثلاً: ''نسف'' ہے اور شوہر ''سمرقند'' میں رہتا ہے بیوی کو لانے کے لئے شوہر کسی غیر محرم کو بھیج دے اور بیوی اس غیر محرم کے ساتھ سفر کرنے سے انکار کردے تو بھی عورت کا حق نفقہ ساقط نہیں ہوگا (فتح القدیر ۴/۱۹۶)۔

اسی ذیل میں ایک اہم مسئلہ نگاہ میں رہنا ضروری ہے، وہ یہ کہ اکثر ایسا ہوتا رہتا ہے کہ نکاح کے بعد رخصتی سے پہلے، یا پہلی دوسری رخصتی کے بعد زوجین، یا ان کے اولیاء کے درمیان کوئی جھگڑا پیدا ہوجاتا ہے، بہت چھوٹی چھوٹی باتوں پر پیدا ہوجانے والے اس جھگڑے کے نتیجہ میں جانبین میں ضد پیدا ہوجاتی ہے۔ اب لڑکی والے رخصت کرنے پر راضی ہوجائیں، یا خود لڑکی بھی شوہر کے گھر جانے پر راضی ہوجائے تو جھگڑا یہ ہوتا ہے کہ لڑکی خود آجائے، اکثر شوہر کی طرف سے یہ اصرار ہوتا ہے کہ وہ خود آئے، نہ میں لانے جاؤں گا اور نہ کسی کو لانے بھیجوں گا۔ اس مسئلہ کو وقار کا معاملہ بنا کر اچھی خاصی زندگیاں تباہ ہوجاتی ہیں، اس حقیر کی رائے میں عرف دستور اور معاشرہ میں رائج طور طریقہ ایسے معاملات میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے، موجودہ عرف میں لڑکی کا خود چلا جانا، یا اس کے ماں باپ کا سسرال پہنچا دینا، خاص کر جب کہ باہمی اختلاف کا حجاب بھی درمیان میں پیدا ہو چکا ہے، عورت کے لئے موجب عار ہے۔ اور پھر سسرال جا کر اسے ساس نند اور محلہ کی عورتوں کی طرف سے طرح طرح کے طعن و تشنیع کا سامنا بھی کرنا پڑے گا، اور دستور و رواج بھی یہی ہے کہ شوہر عزت اور اکرام کے ساتھ اپنی بیوی کو اپنے گھر رخصت کرا کر لائے، اس لئے اگر کسی وجہ سے ابتداءً رخصت ہو کر جانے سے انکار بیوی کی طرف سے ہوگیا، یا بعد کو باہمی چپقلش کی وجہ سے رخصتی رک گئی ہو اور بعد ازاں عورت ہنسی خوشی رخصت ہو کر جانے کو آمادہ ہو تو ایسی صورت میں شوہر کا فرض ہے کہ وہ زوجہ کو رخصت کرا کر خود لائے، لہذا اگر واضح طور پر یہ ثابت ہوجائے کہ عورت نے شوہر کے گھر رہنے کی رضامندی دے دی ہے اور مرد خواہ مخواہ اسے اپنی عزت کا مسئلہ بنا کر اسے رخصت کرا کر نہیں لاتا ہے بلکہ اصرار کرتا ہے کہ عورت عرف و رواج کے خلاف خود شوہر کے گھر چلی آئے اور اس کی وجہ سے رخصتی رکی رہتی ہے تو اس حقیر کی رائے میں عورت ناشزہ نہیں ہے اور اس مدت میں وہ مستحق نفقہ ہوگی۔

شوہر کے ساتھ سفر سے انکار:

شوہر کے ساتھ سفر سے انکار کا حق عورت کو حاصل ہے، یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء حنفیہ کے یہاں دو قول ملتے ہیں، ''ظاہر الروایہ'' تو یہی ہے کہ شوہر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو ساتھ لے کر سفر کرے، اس لئے کہ اگر بیوی شوہر کے ساتھ اپنے شہر سے باہر جانے سے انکار کرے تو وہ ناشزہ قرار پائے گی۔ علامہ ابن نجیم اس صورت کو نشوز قرار دیتے ہیں۔

''إذا طلب أن يسافر بها من بلدها وامتنعت فإنه لا نفقة لها على ظاهر الرواية من أن له السفر بها''۔

(البحر الرائق لابن نجیم المصری ۴/۱۷۹، مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۴۸۹)

شوہر بیوی کو اس کے شہر سے باہر لے جانا چاہے اور عورت اس سے انکار کردے، ایسی صورت میں ''ظاہر الروایہ'' کی بنیاد پر اسے نفقہ نہیں ملے گا کہ شوہر کو عورت کو سفر میں لے جانے کا حق ہے۔

لیکن متاخرین کی رائے اس سے مختلف ہے، وہ اپنے عہد کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت نہیں دیتے کہ شوہر بیوی کو اپنے وطن سے

باہر سفر کرنے پر مجبور کرے، اس لئے ایسی صورت میں عورت کا انکار "نشوز" نہیں اور وہ مستحق نفقہ رہتی ہے۔

"وأما على المفتى به، فإنها لا تكون ناشزة" (البحر الرائق لابن نجيم المصری ۴/ ۱۷۹، مجمع الأنهر شرح ملتقی الابحر: ۴۸۹)۔

اور قول مفتی بہ کی بنیاد پر یہ عورت ناشزہ نہیں ہوگی۔

قاضی خانؒ نے مہر کے باب میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ عورت کو اپنے نفس کو روک لینے کا حق کب حاصل ہے؟ لکھا ہے کہ:

"اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک شہر سے دوسرے شہر اس کی رضا کے بغیر منتقل کرنا چاہے اور اس نے مہر ادا نہیں کیا ہے تو اسے اس کا اختیار نہیں، ہاں اداء مہر کے بعد "ظاہر الروایہ" کے مطابق اسے اس کا حق ہے۔

اور اسے اس کا حق ہے کہ اپنی بیوی کو شہر سے دیہات اور دیہات سے شہر، یا ایک گاؤں سے دوسرے گاؤں منتقل کرے۔

ابو القاسم الصفار کا قول یہ ہے کہ شوہر کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنی زوجہ کو ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرے، اگر چہ وہ مہر ادا کر چکا ہو، اسی قول کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ زمانہ بگڑ چکا ہے۔ عورت کے لئے مسافرت میں جس ضرر کا اندیشہ ہے وہ اپنے اہل خاندان و تعلق کے ساتھ رہنے میں نہیں ہے"۔

(فتاوی قاضی خاں ۱/ ۱۷۶، مطبع نولکشور)

امام عبد اللہ بن محمود بن مودود الموصلی نے "المختار للفتوی" اور اس کی شرح "تعلیل المختار" میں لکھا ہے کہ مفتی بہ قول یہی ہے کہ عورت کو منتقل کرنے کا اسے حق نہیں ہے (الاختیار لتعلیل المختار ۳/ ۱۰۹، دار المعرفۃ بیروت۔)

شہر سے دیہات اور دیہات سے شہر لانا لے جانا، مسافت سفر کے اندر یہاں وہاں لے جانا، بہر حال شوہر کو اس کا حق ہے۔

"وأما الثانی فإن نقلها من مصر إلى قرية، أو من قرية إلى مصر، أو من قرية إلى قرية، فظاهر ماذكره المصنف فی الكافی أن له ذلك اتفاقا، لأنه لا تتحقق الغربة فيه. وعلله ابو القاسم الصفار بأنه تبوئة وليس بسفر" (بحر الرائق ۴/ ۱۷۹)

یعنی اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس بارے میں ابو القاسم الصفار بھی متفق ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ حقیقۃً سفر ہے ہی نہیں، بعض فقہاء نے اس اختلاف کو حالات اور زمانہ کی تبدیلی پر محمول کیا ہے، علامہ ابن عابدین شامی نے "تنقیح الفتاوی الحامدیہ" میں لکھا ہے کہ:

"مہر کی ادائیگی کے بعد شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ بیوی کو جہاں چاہے لے جائے۔ یہ "ظاہر الروایہ" ہے (العقود الدریہ فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ ۱/ ۲۳)۔

اور "جامع الفصولین" میں ہے کہ فتوی اسی پر ہے، لیکن "بحر" میں ہے کہ فقیہ ابو القاسم الصفار اور فقیہ ابو اللیث نے یہ کہا ہے کہ فساد زمان کی وجہ سے عورت کی رضامندی کے بغیر شوہر کو سفر میں لے جانے کا حق نہیں ہے، اور "مختار" میں ہے کہ فتوی اسی پر ہے، اور "محیط" میں ہے کہ یہی قول مختار ہے۔ اور "ولوالجیہ" میں ہے کہ قول "ظاہر الروایہ" ان حضرات کے زمانہ میں تھا، اب ہمارے زمانہ میں تو ایسا نہیں، صاحب "مجمع" نے اپنی شرح میں کہا ہے کہ "اسی پر فتوی ہے" پھر "بحر" میں ہے کہ افتاء میں اختلاف ہے، اور بہتر یہی ہے کہ بغیر تفصیل کے انہیں دونوں فقیہوں کے قول پر فتوی دیا جائے۔ اور اسے ہمارے اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے اور اسی پر ہمارے زمانے کے قضاۃ کا عمل ہے، جیسا کہ "انفع الوسائل" میں ہے"۔

اور "رد المحتار" میں علامہ شامی نے لکھا ہے:

"فجعله من باب اختلاف الحكم باختلاف العصر، والزمان، كما قالوا فی مسئلة الاستيجار على الطاعات"۔

یعنی اس مسئلہ کو اس قبیل سے قرار دیا گیا جس میں عصر و زمان کی تبدیلی سے حکم میں تبدیلی ہوتی ہے، جیسا کہ عبادتوں پر اجرت لینے کا مسئلہ ہے۔

بہر حال "ظاہر الروایہ" اور متاخرین فقہاء کے مابین اختلاف، مختلف علماء کے فتاوی میں اختلاف، اور اس مسئلہ کے مختلف زمانہ اور حالات، عرف اور طور طریقہ پر مبنی ہونے کی وجہ سے بنیادی امر یہ قرار پاتا ہے کہ قاضی اور مفتی کو مصالح شرعی پر نظر رکھنا چاہئے اور ہر مقدمہ اور ہر قضیہ کو اس کے خاص پس منظر میں دیکھنا چاہئے، معمولی سفر اور دیہات آنا جانا عام حالات میں باعث ضرر نہیں، اور دور دراز کی منتقلی عام حالات میں عورت کو فتنہ میں ڈال سکتی ہے، فساد کا اندیشہ ہے وہ کسی بھی پشت پناہی سے محروم ہو کر مرد کے ظلم کا نشانہ بھی ہو سکتی ہے، لیکن ان عام حالات سے قطع نظر کبھی اس کے برعکس ایسا بھی ہوتا ہے کہ شہر کے ایک محلہ سے دوسرے محلہ میں شوہر عورت کو ضرر پہونچانے کی نیت سے لے جا سکتا ہے، اور کبھی دور دراز لے جاتا ہے، اس لئے کہ اس کی تجارت یا

ملازمت اور مشغولیت دوسرے شہر میں ہے اور حکم الٰہی "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ" (طلاق:٦) کی روشنی میں اسے بیوی کو اپنے ساتھ رکھنا چاہئے کہ یہی حسن معاشرت کا تقاضہ بھی ہے، ایسی حالت میں قول متاخرین پر عورت کو اپنے نفس کو روکنا کیسے جائز ہوگا؟۔ لہٰذا اسے مفتی اور قاضی کے اختیار پر چھوڑنا چاہئے کہ جہاں عورت کے لئے ضرر کا اندیشہ ہو اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا، چاہے سفر قریب کا ہی کیوں نہ ہو، اور جہاں مقصود ضرر رسانی نہیں ہے اسے اس سفر میں شوہر کا ساتھ دینا ہوگا۔

ادھر ایسے کئی واقعات پیش آئے ہیں کہ کبھی عرب ممالک کے لوگ آ کر ہندوستان میں کم عمر لڑکیوں سے نکاح کر لیتے ہیں اور پھر وہاں لے جا کر ان کے ساتھ دوسرا برتاؤ کیا جاتا ہے، بعض اوقات ایجنٹس کے ذریعہ نکاح ہوتا ہے اور لڑکیاں مال تجارت بنا دی جاتی ہیں۔ اتر پردیش کے بعض علاقوں سے گروپ کے گروپ آ کر فاقہ کش مسلمانوں کی بیٹیاں بیاہ کر لے جاتے ہیں اور پھر انہیں فروخت کرتے ہیں، ایسے متعدد واقعات خود راقم الحروف کے سامنے پیش آئے ہیں، ان حالات میں ایسی شادیوں میں اگر لڑکیاں شوہر کے ساتھ ان دور دراز علاقوں میں جانے سے انکار کر دیں تو اس انکار کو جائز تسلیم کیا جانا چاہئے۔ اور "ظاہر الروایہ" پر عمل نہیں کیا جائے گا، لیکن ایسا بھی واقعہ پیش آیا ہے کہ ایک ڈاکٹر مشرق وسطیٰ میں ملازمت کرتا ہے، بیوی بچوں کو لے جانا چاہتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کا مقصد حسن معاشرت ہے نہ کہ اضرار، لیکن عورت انکار کر دیتی ہے۔ تو ظاہر ہے کہ یہ انکار اس کا بجا نہیں اور اس صورت میں ابو القاسم الصفار اور فقیہ ابو اللیث کے قول پر عمل صحیح نہیں ہوگا، بلکہ یہاں قرین مصلحت "ظاہر الروایہ" پر عمل ہے، پس آیت قرآن کے دو پہلو ہیں یعنی "میاں بیوی کی رہائش ایک ساتھ ہونا" جو اصل مطلوب ہے اور "عورت کو ضرر اور تنگی سے بچانا" جو دفع مضرت ہے۔

"اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ" (سورہ طلاق : ٦)۔

(گھر دو ان کو رہنے کو جہاں تم آپ رہو، اپنے مقدور کے موافق، اور ایذا نہ چاہو ان کی تاکہ تنگ کرو ان کو)۔

یعنی جلب منفعت اور دفع مضرت کے یہ ہر دو پہلو قاضی اور مفتی کے سامنے رہنے چاہئیں شامی نے اس موقعہ پر بہت نفیس بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

"وفی الفصول: یفتی مایقع عنده من المصلحة" (درمختار)۔

فصول میں ہے کہ مفتی پیش آمدہ صورت میں مصلحت کے مطابق فیصلہ دے۔

"فصول" میں قاضی کے قول کو اختیار کیا، پس اس کے نزدیک ضرر رسانی، یا عدم اضرار کو سامنے رکھ کر جو مصلحت ہو اس کے مطابق فتوی دے۔ اس لئے کہ مفتی کے نزدیک جو مصلحت ثابت ہو اس کی روشنی میں فتوی دیگا۔ صاحب "فصول" کے اس قول سے صراحۃً یہ بات ثابت ہے کہ فقیہ (ابو اللیث) یا قاضی خاں میں سے کسی کے قول کو انہوں نے کلی طور پر قبول نہیں کیا، بلکہ اس کو مفتی کی رائے پر مفوض کیا جس سے اس خاص واقعہ کے بارے میں حکم معلوم کیا جائے، اور کلی طور پر ان دونوں اقوال میں سے کسی ایک قول پر فتوی دینا مناسب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ بسا اوقات شوہر قابل بھروسہ نہیں ہوتا اور وہ اس عورت کو اس کے اہل سے دور اس لئے لے جانا چاہتا ہے کہ اسے ایذا پہونچائے، یا اس کی دولت پر قبضہ کرے، بلکہ بعض لوگوں نے نقل کیا ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو لے کر گیا اور یہ دعوی کر دیا کہ وہ اس کی باندی ہے اور اسے فروخت کر دیا، پس مفتی کو جس شخص کے بارے میں ایسا کچھ معلوم ہو اس کو "ظاہر الروایہ" کے مطابق فتوی دینا حلال نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ امامؒ ایسی صورت میں جواز کے قائل نہیں ہو سکتے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک باہر کا رہنے والا شخص ایک اجنبی خاتون سے نکاح کرتا ہے اور عورت کے رہائشی مقام پر اس کے لئے روزی کا ذریعہ نہیں ہے، پس وہ اسے اپنے شہر، یا دوسری جگہ لے جانا چاہتا ہے، تو ایسی صورت میں "ظاہر الروایہ" سے عدول کیسے درست ہوگا، درانحالیکہ (متاخرین کے) قول میں جس ضرر کا حوالہ دیا گیا ہے وہ یہاں موجود نہیں ہے، بلکہ یہاں تو بے جا طور پر مرد کو ضرر پہونچے گا نہ کہ عورت کو، پس ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ جن متاخرین علماء نے "ظاہر الروایہ" کے خلاف فتوی دیا ہے وہ بھی اس صورت میں (عورت کے انکار کو) جائز نہیں قرار دے سکتے۔

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص اپنی بیوی کو لے کر حج کے ارادہ سے گیا اور مکہ میں کچھ مدت تک ٹھہر گیا، پھر حج کیا اس کے بعد اس کی بیوی نے اس کے ساتھ شہر جانے سے انکار کر دیا تو کیا یہ کوئی کہہ سکتا ہے کہ شوہر اسے ساتھ لے کر نہ جائے اور اسے تنہا چھوڑ دے جو جی میں آئے سو کرے؟۔

پس یہ متعین ہو گیا کہ معاملہ مفتی کے حوالہ ہوگا (ردالمحتار علی الدر المختار ۳/۱۴۷)۔

عورت اور سفر حج:

ایک خاتون حج کا سفر کرتی ہے تو اس کی چند صورتیں ہیں، یہ حج فرض ہے یا نفل، پھر یہ سفر شوہر کے یہاں رخصت ہو کر جانے سے پہلے ہے، یا اس کے بعد، حج کا سفر کسی محرم کے ساتھ، یا بغیر محرم، حج کے سفر میں شوہر ساتھ ہے، یا دوسرا کوئی محرم۔

۱۔ اگر حج نفل ہو تو اس خاتون کا نفقہ اس کے شوہر پر بہر حال واجب نہیں، الا یہ کہ شوہر خود اسے اپنے ساتھ لے جائے (مجمع الانہر ۱/ ۴۹۰)۔

۲۔ اور اگر حج فرض ادا کر رہی ہے اور رخصتی سے پہلے اپنے باپ، بھائی، یا چچا وغیرہ کے ساتھ جا رہی ہے تو اس صورت میں بھی اس کا نفقہ اس کے شوہر پر واجب نہیں ہوگا (مجمع الانہر ۱/ ۴۹۰)۔

۳۔ اور اگر دوسرے محرم کے ساتھ، لیکن رخصتی کے بعد حج فرض کے لئے جا رہی ہے تو امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا کہ وہ شوہر کے حق میں پابند نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اس کا نفقہ واجب ہوگا، اس لئے کہ عورت نے جب اپنے کو شوہر کے حوالہ کر دیا تو اس پر پابندی آ ہی جاتی ہے۔ اور حج فرض کے لئے نکلنا عذر شرعی کی وجہ سے ہے، جس کی بہر حال عورت کو اجازت ہے، اس لئے وہ نفقہ سے محروم نہیں قرار دی جاسکتی، خاص کر جب کہ وہ محرم کے ساتھ جا رہی ہے تو وہ کسی گناہ کا ارتکاب نہیں کر رہی ہے (الاختیار لتعلیل المختار ۴/ ۵)۔

اور اگر غیر محرم کے ساتھ سفر کرے تو اسے نفقہ نہیں ملے گا کہ اس کا یہ سفر گناہ کا باعث ہے۔ اور اگر عورت شوہر کے ساتھ سفر حج کو جاتی ہے، حج فرض ہو، یا نفل تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا۔

''بالاتفاق۔ ولو حجت معه فرضا، أو نفلا، فلها نفقة الحضر بالاتفاق'' (مجمع الانہر ۱/ ۴۹۰)۔

فقہاء شافعیہ کے نزدیک اگر بغیر اذن سفر حج یا عمرہ کیا تو اگر چہ حج فرض ہی کیوں نہ ہو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک حج کا وجوب فوری نہیں، بلکہ علی التراخی (یعنی عمر میں جب موقع مل جائے) ہے اور شوہر کے حقوق کی ادائیگی فوری طور پر واجب ہے، لہٰذا شوہر کی رضا کے بغیر عورت کا حج کے لئے جانا اس کے حق واجب کو ساقط کرنا ہے، اس لئے اس کا نفقہ بھی ساقط ہو جائے گا، ہاں اگر شوہر کی اجازت سے اس کے ساتھ حج کو جائے تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا (المجموع شرح المهذب التكملة الثانية ۱۸ / ۲۴۳ دار الفكر)۔

اور اگر عورت شوہر کی اجازت سے حج کو جائے، لیکن شوہر کے بغیر، تو اس بارے میں ان کے نزدیک وہی تفصیل ہے جو سفر میں ہے، جس کی وضاحت ''تکملۃ المجموع'' میں اس طرح کی ہے:

''اگر عورت شوہر کی اجازت کے بغیر سفر کرے تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائے گا، اور اگر تنہا سفر کرے پس اگر شوہر کے کسی کام سے سفر کرے تو اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، اور اگر اپنے ذاتی کام کے لئے سفر کرے تو امام شافعی نے ''باب النفقات'' میں یہ کہا ہے کہ اس کو نفقہ ملے گا۔ اور ''کتاب النکاح'' میں کہا ہے کہ اس کو نفقہ نہیں ملے گا''۔

اب شوافع کے درمیان امام شافعیؒ کے ان متضاد اقوال کی توجیہ میں اختلاف ہے، ابو اسحاق کہتے ہیں کہ دونوں قول دو حالات کے لئے ہیں، پہلا قول اس صورت کے لئے ہے جب کہ شوہر ساتھ ہو اور دوسرا قول اس صورت کے لئے ہے جب شوہر سفر میں ساتھ نہ ہو۔ دوسرے علماء شوافع اسے دو علیحدہ قول تسلیم کرتے ہیں (تكملة ثانيه للمجموع شرح المهذب ۱۸ / ۲۴۳)۔

حنابلہ حج فرض میں اس کے قائل ہیں کہ عورت مستحق نفقہ ہوگی، اور حج نفل میں کہتے ہیں کہ اسے نفقہ نہیں ملے گا (الانصاف للمرداوی ۹/ ۳۸۱، الفروع لابن مفلح ۵/ ۵۸۰، عالم الکتب۔) مالکیہ بھی حج فرض کی ادائیگی، یا شوہر کی اجازت سے سفر کی صورت میں اس کے قائل ہیں کہ نفقہ ساقط نہیں ہوگا۔

(الكافی فی فقه اهل المدينة المالكی لابی عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد الله النهری القرطبی /ص ۲۵۵، دار الكتب العلميه بيروت۔)

ملازمت کرنے والی خواتین کا نفقہ:

یہاں دو علیحدہ علیحدہ مسئلے ہیں، ایک کو دوسرے کے ساتھ خلط نہیں کیا جانا چاہئے، پہلا مسئلہ تو یہ ہے کہ کن کاموں کے لئے عورتوں کا اپنے گھر سے نکلنا جائز ہے، اور کن کے لئے نہیں؟۔ پھر یہ کہ شوہر کے منع کرنے کے باوجود کن مشاغل کو جاری رکھ سکتی ہے اور کن کو نہیں؟ اسی ذیل میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ کوئی

خاتون اگر باہر نکلتی ہے تو اسے کن آداب کی رعایت کے ساتھ باہر نکلنا جائز ہے؟

دوسرا مسئلہ اس سے بالکل علیحدہ ہے کہ عورت کے گھریلو، یا بیرونی مشاغل کی وجہ سے اس کا نفقہ کن حالات میں شوہر پر واجب ہوگا اور کن حالات میں نہیں؟ فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی خاتون کوئی ملازمت کرے، یا صنعت وحرفت میں اپنے کو مشغول رکھے دن کو مشغول رہے اور رات کو گھر میں حاضر رہے، یا رات کی ڈیوٹی کرتی ہو اور دن میں گھر میں رہتی ہے، ان سب صورتوں میں تسلیم اور شوہر کو اپنی سپردگی کامل نہیں ہے، اس لئے اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر عورت کا ان پیشوں میں مشغول رہنا، مثلاً: کسی اسکول میں استاذ ہو، کسی اسپتال میں نرس ہو، یا ڈاکٹر ہو وغیرہ، اس صورت میں اس خاتون کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔ ہاں! اگر شوہر کی رضا سے وہ ان کاموں میں مشغول ہو تو اس ناقص سپردگی کو شوہر نے خود قبول کرلیا ہے، اس لئے عورت کا نفقہ اس پر واجب رہے گا، اس ذیل میں یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہئے کہ اگر ایک بار عورت کو شوہر نے اجازت دے دی تو یہ اجازت دائمی نہیں ہوگی، یعنی وہ بعد کو اس سے روک بھی سکتا ہے۔ اور اگر اس کے منع کرنے کے باوجود بیوی ملازمت میں مشغول رہے تو مستحق نفقہ نہیں رہے گی۔ اگر کسی شخص نے یہ جان کر بھی کہ اس کی ہونے والی بیوی کہیں ملازمت کرتی ہے، اس کے ساتھ نکاح کیا تو سمجھا جائے گا کہ وہ اس کے ملازمت کرنے پر راضی ہے، اور اس کا حق نفقہ برقرار رہے گا، پھر اگر وہ اسے شادی کے بعد روک دے تو منع کرنے کے بعد کی مدت میں بصورت عدم تعمیل وہ مستحق نفقہ نہیں ہوگی، اس سے پہلے کی مدت میں اسے نفقہ ملے گا۔

اس ذیل میں ایک صورت یہ بھی آتی ہے کہ عورت کوئی ایسا کام کرتی ہے جس کے لئے اسے گھر سے باہر نہیں جانا پڑتا ہے گھر میں ہی وہ سوت کاتنے، کپڑا بننے، بیڑی بنانے، یا کسی اور صنعت میں مشغول رہتی ہے، جس سے شوہر سے متعلق ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں کمی نہیں واقع ہوتی ہے، یعنی تسلیم وخود سپردگی میں کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا، تو ایسی صورت میں وہ مستحق نفقہ ہوگی، اگرچہ بعض علماء اس صورت میں سقوط نفقہ کے قائل ہیں۔

جہاں تک گھر سے باہر نکلنے کا سوال ہے تو اس سلسلہ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فروض کفایہ کے لئے عورت باہر نکل سکتی ہے۔ اس کے لئے شوہر کی اجازت ضروری نہیں، اگرچہ صاحب ''بحر'' کو اس سے اختلاف ہے اور بہرصورت زینت وآرائش اور بے پردگی کے ساتھ نکلنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ علامہ ابن ہمام نے لکھا ہے:

''فی مجموع النوازل: فإن كانت قابلة أو غسّالة أو كان لها حق على آخر أو لآخر عليها حق۔ تخرج بالإذن وبغير الإذن'' (فتح القدیر لابن ہمام ۲۰۸/۴۔ نیز رد المحتار ۵۷۷/۳۔ ۵۷۸)۔

''مجمع النوازل'' میں ہے: اگر عورت دائی جنائی ہے، یا جنازہ کو غسل دینے والی ہے، یا اس کا دوسروں پر حق ہے۔ (جسے وصول کرنے کے لئے نکلنا چاہتی ہے) تو ان صورتوں میں وہ اجازت کے ساتھ اور بغیر اجازت نکل سکتی ہے۔

اس کے بعد تفصیل کے ساتھ بعض اور صورتوں، مثلاً: احکام دین کا علم حاصل کرنے کے لئے نکلنے پر بحث کی گئی ہے۔ آگے لکھتے ہیں:

''وحيث أبحنالها الخروج، فإنما يباح بشرط عدم الزينة وتغيير الهيئة إلى ما لا يكون داعية إلى نظر الرجال والاستمالة۔ قال الله تعالى: ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى'' (فتح القدیر لابن ہمام ۲۰۸/۴۔ نیز رد المحتار ۵۷۷/۳۔ ۵۷۸)۔

''اور جہاں ہم نے خواتین کو باہر نکلنے کی اجازت دی ہے اس کے ساتھ یہ شرط ہے کہ وہ بن سنور کر ایسی ہیئت اختیار کر کے نہ نکلیں جن میں مردوں کی طرف سے ان کی طرف نظر اور میلان کا داعیہ پیدا ہو کہ ارشاد باری ہے: ''جاہلیت اولی کی طرح خواتین بن سنور کر نہ نکلیں''۔

بیوی اگر پاگل ہو، یا جنسی تعلق کے لائق نہ ہو:

وہ عورت جو پاگل ہوگئی ہو، اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس کے جنون کی بنیاد پر شوہر اسے نفقہ سے محروم نہیں کرسکتا۔ علامہ عالم بن العلاء الانصاری الاندرپتی (دہلوی) متوفی ۷۸۶ھ نے ''فتاوی تاتارخانیہ'' میں لکھا ہے کہ:

عورت کا ایسا عضوی نقص جس کی وجہ سے وہ جنسی تعلق قائم کرنے کے لائق نہیں رہے، مثلاً: رتق اور قرن کی بیماری، عورت مجنونہ پاگل ہو، کسی ایسے حادثہ کا شکار ہوگئی ہو جس کی وجہ سے وہ جنسی تعلق کے لائق نہیں رہی۔ یا بوڑھی ہوگئی اور عمر کی زیادتی کی وجہ سے جنسی تعلق کے لائق نہیں رہی۔

ان سبھی صورتوں میں اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، چاہے یہ سب کچھ شوہر کے یہاں رخصت ہوکر جانے سے پہلے ہو، بشرطیکہ وہ ناحق طور پر شوہر سے

اپنے کو بے تعلق نہیں رکھ رہی ہو۔

''والمرأة إذا كانت رتقاء، أو قرناء، أو صارت مجنونة، أو أصابها بلاء يمنع من الجماع، أو كبرت حتى لا يمكن وطؤها بحكم كبرها كان لها النفقة، سواء أصابها هذه العوارض بعد ما انتقلت إلى بيت الزوج، أو قبل ذلك إذا لم تكن مانعة نفسها من الزوج بغير حق'' (فتاوی تاتار خانیہ ۱۸۵/۴، طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد)۔

صاحب ''تاتار خانیہ'' نے رتقاء اور اس مریض خاتون کے بارے میں جس سے جنسی تعلق قائم نہیں ہو سکتا، امام ابو یوسف کا قول ''ذخیرہ'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ جب تک ایسی خاتون کو شوہر اپنے گھر سے رخصت نہیں کراتا، اس پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہوتا، لیکن فقہ حنفی میں ''ظاہر الروایہ'' وہی ہے جو اوپر ذکر کیا گیا۔

امام خصاف رازی نے ''کتاب النفقات'' اور صدر الشہید نے اس کی شرح میں لکھا ہے کہ اگر عورت عضوی نقص کی بنا پر قابل جماع نہیں رہی تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، اس لئے کہ مکمل جنسی تعلق نہیں، لیکن جزوی انتفاع کی گنجائش اب بھی باقی ہے۔

(کتاب النفقات للخصاف مع شرحہ للصدر الشہید، ۴۶، ۴۵)۔

''شرح ادب القاضی'' میں صدر الشہید نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگرچہ زوجہ قابل جماع نہ ہو، زوج پر اس کا نفقہ واجب ہوگا۔ لکھا ہے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نفقہ اس صورت میں واجب نہ ہو، اس لئے کہ استحقاق نفقہ کا سبب (جنسی استفادہ) مقصود ہے، اور ''استحسان'' کی دو وجہیں ذکر کی ہیں، ایک سبب جواز دواجی تعلقات اور باہمی حقوق کو طے کرنے میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے، وہ یہ کہ:

''أنه لا يستحسن في المروءة أن ينفق عليها في حالة الصحة، ويمتنع من الإنفاق في حالة المرض'' (شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۲۴۷/۴، ۲۴۸)۔

(ازدواجی رشتہ میں) باہمی مروت کی رو سے یہ بات ناپسندیدہ ہے کہ صحت کی حالت میں شوہر بیوی کو نفقہ دے اور جب وہ بیمار پڑ جائے تو اسے نفقہ سے محروم رکھے۔

اور علامہ شامی نے معتوہ کے ذیل میں ''تاتار خانیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر بیوی پاگل ہو تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہے (رد المحتار ۵۷۴/۳ طبع دار الفکر)۔

فقہاء شافعیہ کی رائے بھی یہی ہے کہ ایسی بیماری جس کی وجہ سے جنسی تعلق قائم نہیں کیا جاسکے، عذر ہے، اس صورت میں بیوی ناشزہ (نافرمان) نہیں قرار دی جائے گی اور اس کا نفقہ واجب ہوگا۔

''(أو مرض) يضر معه الوطء عذر في النشوز عن الوطء''[1]

مالکیہ بھی امراض کو عذر تسلیم نہیں کرتے ہیں جن کی وجہ سے نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔

''ولا تسقط نفقة المرءة عن زوجها بشئ غير النشوز لا من مرض ولا حيض ولا نفاس'' (الكافي في فقه اهل المدينة المالكي لابن عبد الله: ص ۲۵۵)۔

اور حنابلہ کی رائے میں بھی مجنونہ کا نفقہ شوہر پر واجب رہے گا۔

''ولا يسقط فرضه عمن زوجته صغيرة، أو مجنونة، إلا بتسليم ولي، أو بإذنه'' (کتاب الفروع لابن مفلح ۵۸۲/۵)۔

بیوی اگر قید میں ہو:

اگر کسی وجہ سے زوجہ جیل چلی جائے تو اس کا نفقہ شوہر پر واجب ہوگا، یا نہیں؟۔ فقہاء کے جوابات پر نگاہ ڈالنے سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اولا تو عام طور

---

[1] القليوبي و عميره ۷۸/۴، اور ''المجموع شرح المهذب للنووي'' میں ہے: وإن سلمت وهي مريضة، أو رتقاء، أو نحيفة لا يمكن وطؤها أو الزوج مريض، أو مجبوب، أو جسيم لا يقدر على الوطء وجبت النفقة، لأنه وجد التمكين من الاستمتاع، وما تعذر فهو بسبب لا تنسب فيه إلى التفريط۔ المجموع ۲۳۶/۱۸، نیز ۲۴۰/۱۸۔

پر جیل کی سزا اس صورت میں دی جاتی تھی جب کہ کوئی شخص دوسرے کا واجب دین کی ادائیگی سے باوجود استطاعت گریز کرتا تھا اور اس کے نفقہ کی ذمہ داری مدعی پر ہوتی تھی، پھر بعض حالات میں شوہر جیل میں ہوتو بیوی کو اپنے پاس بلا سکتا تھا، یا بیوی جیل میں ہوتو شوہر کو اس سے ملنے کا موقعہ دیا جاتا تھا، اب حالات بدل چکے ہیں، قید کی سزا مختلف جرائم میں دی جاتی ہیں، اور قیدی کی ضروریات کو پورا کرنا حکومت کے ذمہ ہوتا ہے۔

بہرحال فقہاء حنفیہ سے صاحب ''تاتارخانیہ'' نے اس مسئلہ کا تفصیلی حکم بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اگر کسی دین کے مقدمہ میں عورت شوہر کے گھر رخصت ہوکر جانے سے پہلے سے جیل کی سزا بھگت رہی ہو، ایسی صورت میں اگر جیل کے اندر میاں بیوی کے درمیان خلوت کی گنجائش ہوتو عورت نفقہ پانے کی مستحق ہوگی، اور اگر شوہر کے لئے اپنی بیوی تک پہونچنا ممکن نہ ہوتو وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔

اور اگر عورت شوہر کے گھر رخصت ہوکر جانے کے بعد جیل گئی ہو اور قاضی نے اس کا نفقہ مقرر کردیا تھا تو جیل جانے کی وجہ سے عدالت کے ذریعہ متعین کیا ہوا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، یہ ساری تفصیل ایسی صورت میں ہے جب کہ عورت دین کے جس مقدمہ میں قید ہوئی ہے، وہ اس دین کی ادائیگی پر قادر نہیں تھی، لیکن ایسا نہ ہو اور وہ اداء دین پر قدرت رکھتے ہوئے بھی اداء دین سے گریز کررہی ہے، تو ایسی صورت میں اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس وقت جیل جانا کوئی معذوری نہیں، بلکہ عورت کا ایسا عمل ہے جس کی اس پر خود ذمہ داری عائد ہوتی ہے''۔

یہ تفصیل امام ابو یوسف کا قول ہے جسے امام علی السغدی نے اختیار کیا ہے۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا ہے: اصل میں یہ ہے کہ اگر عورت قید ہوجائے تو بغیر کسی تفصیل کے اس کو نفقہ نہیں ملے گا۔

اور علی الاطلاق قید کی صورت میں عورت کا نفقہ واجب نہ ہونا مفتی بہ قول ہے (فتاوی تاتارخانیہ ۱۸۶/۴)

امام خصاف رازی نے ذکر کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

اگر قید کا سبب خود عورت ہوتو شوہر پر نفقہ نہیں۔ اور اگر شوہر کی وجہ سے قید میں ہوتو اس کو نفقہ ملے گا۔ اور عورت حق یا ناحق جس طرح بھی قید کاٹ رہی ہو اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔

اور صدر الشہید کہتے ہیں کہ فتوی خصاف کے قول پر ہے (شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۲۲۰/۴، ۲۲۱، ۲۲۲)۔

حنابلہ میں سے ابن مفلح نے لکھا ہے کہ اصح یہی ہے کہ بیوی حق، یا ناحق جس طرح بھی قید میں ہو اس کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں ہوگا۔

(الفروع لابن مفلح ۵۸۵/۵)۔

آج کے دور میں جیل میں قیدیوں کے نفقہ کی ذمہ داری حکومت پر ہے، اور نہ شوہر کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ بیوی سے ازدواجی تعلق قائم رکھ سکے، لہذا شوہر کے ذمہ اس مدت کا نفقہ واجب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر حکومت نے ظلماً قید کیا ہوتو اس کا نفقہ شوہر سے ساقط ہوجائے گا۔

''لو حبس فی سجن السلطان، فالصحیح سقوطها'' (در مختار ۵۷۸/۲ علی رد المحتار طبع دار القلم باب النفقة)۔

اگر بادشاہ کی قید میں ہوتو صحیح یہ ہے کہ اس کا نفقہ ساقط ہوجائے گا۔

''بحر'' نے قاضی خاں سے اس مسئلہ کو نقل کرتے ہوئے ظلماً کی قید لگائی ہے (رد المحتار عن البحر ۵۷۸/۳ طبع دار القلم)۔

مرتدہ کا نفقہ:

معاذ اللہ اگر کوئی مسلمان خاتون مرتد ہوجائے تو اس کا نفقہ شوہر سے ساقط ہوجائے گا، صاحب ''درمختار'' نے ایسی گیارہ عورتوں کا شمار کیا ہے جن میں سے ایک مرتدہ بھی ہے۔ طحطاوی نے حاشیہ ''درمختار'' میں لکھا ہے:

''لأنها تحبس لترجع إلى الإسلام، فلم تكن محبوسة بحق الزوج'' (طحطاوی علی الدر المختار ۲۵۳/۲)۔

اس لئے کہ مرتدہ قید کی جائے گی تاکہ اسلام کی طرف رجوع کرے، پس وہ شوہر کے حق کے لئے محبوس نہیں ہے۔

اغوا کی ہوئی عورت کا نفقہ:

اگر کسی عورت کو اغوا کر لیا جائے تو اغوا کی وجہ سے شوہر کے گھر سے باہر رہنے کی مدت کا نفقہ اس پر واجب ہوگا، یا نہیں؟۔ اس بارے میں خصاف کی رائے یہ ہے کہ اس کا نفقہ واجب نہیں ہوگا (کتاب النفقات مع شرحہ للصدر الشہید / ص ۴۳)۔

قاضی امام ابوالحسن علی السغدی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کا نفقہ واجب ہوگا، اور یہی روایت امام ابو یوسفؒ سے ہے، خصاف کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ نفقہ کا وجوب اس وجہ سے ہے کہ شوہر کو ازدواجی حقوق پورا کرنے کا موقعہ ہو، اور یہاں ایسا نہیں ہے، امام سغدی کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ شوہر کے گھر اور اس کے حقوق کی ادائیگی سے گریز عورت نے خود نہیں کیا ہے، اور نہ اس میں اس کے عمل کو دخل ہے۔ بہر حال فتوی خصاف کے قول پر ہے۔

(شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۴/ ۲۲۰-۲۲۲)۔

جدائی عورت کے عمل سے:

اصول یہ ہے کہ اگر زوجین کے درمیان حرمت اور علیحدگی شوہر کے کسی عمل کی وجہ سے پیدا ہوئی ہو، چاہے وہ عمل معصیت ہو، یا نہیں، مرد کے ذمہ عورت کا نفقہ واجب رہے گا، ہاں اگر اس جدائی کا سبب عورت کا عمل ہو تو اگر یہ عمل معصیت اور گناہ نہ ہو تو بھی وہ نفقہ کی مستحق ہوگی۔ اور اگر یہ عمل گناہ ہو تو وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔

مدت رضاعت میں عورت کا نفقہ:

بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو اس کی پرورش و پرداخت کے اخراجات کی ذمہ داری اصلاً والد پر ہے اور بچہ کی پیدائش کے بعد سب سے پہلا مسئلہ اس کے لئے ماں کے دودھ کی فراہمی کا ہے، اللہ تعالی نے جس عورت کو اولاد دی، اس کے سینہ میں دودھ کا چشمہ جاری فرمایا، جو بچہ کی حیات اور اس کی نشوونما کی سب سے زیادہ ضروری اور مناسب ترین غذا ہے، اور عورتوں کو حکم دیا کہ وہ اپنے بچوں کو دو سال کی مدت تک دودھ پلایا کریں۔ ارشاد باری ہے:

"وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ" (سورہ بقرہ: ۲۳۳)۔

(اور بچے والی عورتیں دودھ پلائیں اپنے بچوں کو دو برس پورے، جو کوئی چاہے کہ پوری کرے دودھ کی مدت)۔

قرآن کی اس آیت میں ماؤں کو حکم دیا گیا کہ وہ اپنے بچوں کو دو برس دودھ پلائیں۔ اس آیت میں کوئی تخصیص نہیں بلکہ ہر وہ عورت جو "ماں" ہے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی ذمہ دار ہے، چاہے وہ فی الحال اس بچہ کے باپ کی بیوی ہو، یا باپ مر چکا ہو، اور وہ عدت وفات گذار رہی ہو، یا گذار چکی ہو، یا شوہر نے اسے طلاق دے دی ہو اور وہ طلاق رجعی کی عدت گذار رہی ہو، یا طلاق بائن کی، یا عدت گذر چکی ہو بہر صورت وہ "والدہ" اور "ماں" ہے، اس لئے اس کی ذمہ داری ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے۔

رہا یہ سوال کہ یہ حکم اخلاقی ہے اور ماں محض اخلاقاً اور دیانۃً بچوں کو دودھ پلانے کی پابند ہے، یا یہ حکم قانونی بھی ہے اور عدالت (قاضی) کے ذریعہ کسی بھی ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جاسکتا ہے، اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اخلاقاً تو بہر حال ماں کی ذمہ داری ہے کہ بچوں کو اس دودھ سے محروم نہیں کرے، جو اس کے سینہ میں اللہ تعالی نے ان بچوں کے لئے بطور امانت محفوظ فرمایا ہے، رہا قانونی مسئلہ تو اس آیت کی ایک تعبیر اور کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماؤں کو اپنے بچوں کو دودھ پلانے کا حق ہے اور شوہروں کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ کسی عورت کو اس کے حق سے محروم کردے، امام جصاص رازی نے لکھا ہے کہ بہ ظاہر یہ آیت خبر معلوم ہوتی ہے اور محض ایک واقعہ کا بیان کہ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلاتی ہیں، لیکن اس کو خبر سمجھنا صحیح نہیں، اس لئے کہ واقعہ اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اور بعض اوقات خود ماں اپنے بچہ کو دودھ نہیں پلاتی، لہذا یہ خبر نہیں ہوسکتی، بلکہ یہ ایک قانون حکم کا اظہار ہے، اب رہا کہ یہ حکم کیا ہے؟ یہ حکم دو ہوسکتا ہے۔

۱۔ ماں پر بچہ کو دودھ پلانا قانوناً واجب ہے، اگر وہ انکار کرے تو اسے بذریعہ حکم قاضی مجبور کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ ماں کو حق ہے کہ وہ دودھ پلائے، شوہر اگر ماں کو اس کے اس حق سے محروم کرنا چاہے تو عدالت اسے مجبور کرے گی اور عورت کو اس کا یہ حق دلائے گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ بچوں کو دودھ پلانا ماں کی "قانونی ذمہ داری" ہے، یا اس کا "قانونی" حق ہے۔ امام جصاص رازی کا کہنا یہ ہے کہ بہ حیثیت "ماں" بچہ کو دودھ

پلانا اگر اس کی قانونی ذمہ داری تسلیم کرلی جائے تو وہ چاہے، یا نہ چاہے اسے اس عمل کے لئے مجبور کیا جائے گا، لیکن قرآن کریم کی دوسری آیت میں "ماں" کو (اگر مطلقہ ہو) رضاعت (دودھ پلانے) کی اجرت دلائی گئی ہے۔ اور اگر باہمی اختلاف رائے اور ضد کا ماحول پیدا ہوجائے تو یہ کہا گیا ہے کہ ایسی صورت میں کسی دوسری عورت سے دودھ پلوایا جائے گا۔

"فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ" (سورۂ طلق: ۶)۔

(پس اگر وہ (مائیں) دودھ پلائیں تمہاری خاطر تو دو ان کو ان کا بدلہ (اجرت) اور سکھاؤ آپس میں نیکی اور اگر ضد کرو آپس میں تو دودھ پلائے گی اس کی خاطر اور کوئی عورت)۔

حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"یعنی وضع حمل (بچہ جننے) کے بعد اگر عورت تمہارے خاطر بچہ کو دودھ پلائے تو جو اجرت کسی دوسرے انا کو دیتے، وہ اس کو دی جائے اور معقول طریقہ سے دستور کے موافق باہم مشورہ سے قرارداد کرلیں (اجرت طے کرلیں...... یعنی عورت اگر دودھ پلانے پر راضی نہ ہو تو کچھ اس پر موقوف نہیں)"۔

اس آیت سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک تو عورت جو مطلقہ ہوچکی، اسے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کا حق ہے، اور وہ مدت رضاعت (دودھ پلانے کے زمانہ) میں اجرت کی مستحق ہوگی، اور اگر عورت کسی وجہ سے، بچہ کو دودھ پلانے سے انکار کرے تو کسی دوسری دودھ پلانے والی عورت کا انتظام کیا جائے گا۔

امام جصاص رازی کا کہنا یہ ہے کہ سورہ طلاق کی اس (آیت ۶) کو سامنے رکھ کر اگر سورہ (بقرہ / ۲۳۳) کی تفسیر کی جائے تو واضح ہوجاتا ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت کا مقصد ماؤں کی "قانونی ذمہ داری" کا بیان نہیں، بلکہ ان کے "قانونی حق" کا بیان ہے، ورنہ ضد میں آکر ان کے انکار کی صورت میں دوسری عورت سے دودھ پلوانے، نیز اپنے قانونی فرض کی ادائیگی پر اجرت لینے کی کیا گنجائش ہے؟۔ لہذا آیت سورہ بقرہ کا دو مقصد ہے:

۱۔ ماؤں کا یہ قانونی حق ہے کہ وہ اپنے بچوں کو دودھ پلائیں، شوہر اسے اس حق سے محروم نہیں کرسکتا۔

۲۔ بچہ کو دودھ پلانے کے اخراجات باپ کے ذمہ زیادہ سے زیادہ دو سال کے ہوں گے۔

امام جصاص کہتے ہیں:

"فلم يبق إلا الوجهان الآخران وهو: أن الأب إذا أبي استرضاء الأم أجبر عليه، وإن أكثر ما يلزمه في نفقة الرضاع للحولين، فإن أبي أن ينفق نفقة الرضاع أكثر منهما لم يجبر عليه" (احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۰۲)۔

پس صرف آخری دو باتیں رہ گئیں، وہ یہ کہ باپ اگر ماں سے دودھ پلوانے سے انکار کرے تو وہ اس پر مجبور کیا جائے گا، نیز یہ کہ باپ پر دودھ پلوانے کے اخراجات زیادہ سے زیادہ دو برس کی مدت کے واجب ہوں گے، اگر وہ دو سال سے زیادہ مدت تک دودھ پلائی کے اخراجات سے انکار کرے تو اس کے لئے وہ مجبور نہیں کیا جائے گا۔

امام قرطبی کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے وہ اس آیت کو سدی اور ضحاک وغیرہ مفسرین کی رائے کے مطابق صاحب اولاد مطلقہ خواتین سے متعلق تسلیم کرتے ہوئے آیت کا منشا یہ قرار دیا ہے کہ مطلقہ صاحب اولاد خواتین اپنے بچوں کو دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہیں۔

"اي بن أحق برضاع أولادہن من الأجنبيات؛ لأنهن أحنى وأرق" (احکام القرآن للقرطبی ۳/ ۱۶۰)۔

یعنی یہ عورتیں اپنی اولاد کی غیر عورتوں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہیں، اس لئے کہ مائیں زیادہ شفیق اور مہربان ہوتی ہیں۔

اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہ دودھ پلانا ماں کی ذمہ داری ہے، یا اس کا حق؟ امام قرطبی لکھتے ہیں:

"علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ دودھ پلانا ماں کا حق ہے، یا ماں کی ذمہ داری ہے، اور آیت کے الفاظ میں دونوں ہی احتمال ہے، اس لئے کہ اگر قرآن کا مقصد اس بات کی صراحت کرنا ہوتا کہ رضاعت ماں کی ذمہ داری ہے تو قرآن میں یوں کہا جاتا کہ "اور ماؤں پر ہے اپنے بچوں کو دودھ پلانا" جیسا کہ مرد

پر بیوی کے نفقہ وکسوہ کی ذمہ داری عائد کرتے ہوئے کہا گیا "مولود له" (باپ) پر ہے بیویوں کا نفقہ اور کسوہ" (احکام القرآن للقرطبی ۱۶۱/۳)۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ آیت "سورہ بقرہ" سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ بچوں کو دودھ پلانے کا پہلا حق ان کی ماؤں کا ہے، رہا یہ مسئلہ کہ ماؤں پر کن حالات میں "حق فرض" ہو جاتا ہے اور کب نہیں؟ یہ علیحدہ مسئلہ ہے۔

ماں کے لئے اجرت رضاعت کا مسئلہ:

بچوں کے لئے دودھ فراہم کرنے کی ذمہ داری اصلاً باپ کی ہے، اس کی طرف اشارہ قرآن کی آیت (طلاق/۶) میں ملتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "اگر مائیں تمہاری خاطر بچوں کو دودھ پلائیں تو ان کو اجرت ادا کرو" اس میں "لکم" (تمہاری خاطر) کا صاف مطلب یہ ہے کہ دودھ پلوانا تمہاری (باپ کی) ذمہ داری ہے، جسے مطلقہ عورت تمہاری خاطر پورا کرتی ہے تو وہ اجرت کی مستحق ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کچھ ایسی صورتیں بھی ہو سکتی ہیں جن میں بچہ کو دودھ پلانا ماں کی قانونی ذمہ داری ہو، اور اس سے انکار کی صورت میں اسے اس پر عدالت کے ذریعہ مجبور کیا جا سکتا ہو؟۔ اس بارے میں ائمہ مجتہدین کی آراء کا حاصل یہ ہے کہ:

فقہاء حنفیہ کی رائے میں عام حالات میں ماں کو مجبور نہیں کیا جاسکتا لیکن اگر صورتحال ایسی ہو کہ ماں کے انکار کی صورت میں بچہ کے ضائع ہو جانے کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اس بچہ کو دودھ پلانا ماں پر فرض عین ہو جاتا ہے، اور اسے اس کے لئے قانونی طور پر مجبور کیا جائے گا، مثلاً: ماں کے علاوہ کوئی دودھ پلانے والی عورت (نہ بے معاوضہ اور نہ معاوضہ لے کر) بچہ کے لئے فراہم نہ ہو سکے۔

باپ ایسا فقیر ومفلس ہے کہ وہ بچہ کے لئے دودھ پلانے والی عورت کا معاوضہ دینے کے لائق نہیں، اور نہ بچہ خود ایسے مال کا مالک ہے جس سے یہ اجرت ادا کی جا سکتی ہو اور کوئی عورت دودھ پلانے کے لئے بلا معاوضہ تیار نہیں۔

بچہ ماں کے علاوہ کسی دوسری عورت کا دودھ پینے کو تیار نہیں۔

پس ان حالات میں ماں کی ذمہ داری ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے اور انکار کی صورت میں اسے قاضی اس کے لئے مجبور کر سکتا ہے [۱]۔

امام مالکؒ کا مسلک بھی اس حقیر کی رائے میں یہی ہے کہ وہ ان خاص حالات میں ماں کو قانونی طور پر دودھ پلانے پر مجبور کئے جانے کے قائل ہیں، ویسے ان کے یہاں عرف کا اعتبار ہے، اور عرف ورواج میں جس طبقہ کی خواتین کا خود بچہ کو دودھ پلانا مروج ہو، وہ اس عرف کو شرط کا درجہ دیتے ہوئے ان پر بچہ کو دودھ پلانا لازم قرار دیتے ہیں، اور اگر کسی خاص طبقہ کی خواتین میں اس کا رواج نہ ہو کہ وہ خود بچہ کو دودھ پلائیں، بلکہ دوسری انائیں رکھنے کا رواج ہو تو یہ عرف شرط کے درجہ میں ہوگا، اور ان خواتین پر بچوں کو دودھ پلانا لازم نہیں ہوگا (احکام القرآن للقرطبی ۱۶۱/۲۔ نیز شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۵۳۵/۲)۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ماں کو دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا (المجموع شرح المہذب للنووی ۲۱۴/۸)۔

امام احمد بن حنبلؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ ماں کو بچہ کو دودھ پلانے پر قانوناً مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ ابن ابی لیلی اور حسن بن صالح اس کے قائل ہیں اور یہی ابوثور کا قول ہے، لیکن امام احمد بن حنبلؒ اس رائے سے اتفاق نہیں رکھتے (المغنی لابن قدامہ ۲۱۲/۹)۔

اب اس اصولی گفتگو کے بعد ہمیں ان مختلف حالات پر غور کرنا چاہئے جن میں ماں کے لئے رضاعت کی اجرت پانے کا حق ہے یا نہیں؟۔

ان مختلف حالات کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ ماں بچہ کے باپ کی زوجیت میں ہے، میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں ہوئی ہے اور بچہ شیر خوار ہے، ظاہر ہے کہ اس حالت میں ماں کی اخلاقی ذمہ داری بھی

---

[۱] حنفیہ کے مسلک کی تفصیل کے لئے دیکھئے: فتاوی تاتارخانیہ ۲۳۳/۴۔ نیز بحر الرائق ۲۱۹/۴ میں ہے: والأصح أنها تجبر عند الكل اھ۔ وجزم به فی الهداية، وفی الخانية: وعليه الفتوى، وذكر فی فتح القدير: أنه الأصوب الخ۔ نیز در مختار ور دالمحتار ۶۲۳/۲ باب الحضانة۔

ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے، دوسرے یہ کہ وہ نفقہ زوجیت اپنے شوہر سے پا رہی ہے، اس لئے وہ رضاعت کی وجہ سے علیحدہ نفقہ (اجرت) پانے کی مستحق نہیں ہوگی۔

"والمزوجات۔ فإن النفقة الواجبة للمزوجات منهن هي نفقة الزوجية، وكسوتها لا للرضاع؛ لأنها لاتستحق نفقة الرضاع مع بقاء الزوجية فتجتمع لها نفقتان، إحداهما للزوجية والأخرى للرضاع" (احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۰۳)۔

اور وہ مائیں جو زوجیت میں ہیں ان کا نفقہ وکسوہ شوہر پر بیوی ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ رضاع کی وجہ سے، اس لئے کہ وہ زوجیت کے باقی رہتے ہوئے رضاعت کے نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی۔ کہ اس کے لئے دو طرح کے نفقے جمع ہو جائیں۔ ایک زوجیت کا، اور دوسرا رضاعت کا۔

امام سرخسیؒ نے لکھا ہے:

"نکاح کے قائم رہتے ہوئے بچہ کو دودھ پلانے کی اجرت ماں کے لئے واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ نکاح کے قائم رہنے کی صورت میں ماں کی دیانۃً ذمہ داری ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلائے" (المبسوط للسرخسی ۲۰۸/۳، نیز دیکھئے مجمع الانہر: (ولو استاجرها) ای الأم (و) الحال (هي زوجته) ۱/ ۴۹۷)۔

۲۔ شیر خوار بچہ یتیم ہے، باپ کا انتقال ہو گیا، ماں بیوہ ہے، اور بچہ کو دودھ پلاتی ہے تو ایسی صورت میں وہ اجرت رضاعت کی مستحق ہوگی یا نہیں؟۔

اس صورت میں جب کہ عورت بیوہ ہو چکی ہے، چاہے وہ عدت میں ہو، یا عدت گذر چکی ہو، وہ نفقہ نہیں پاتی، اور وہ ایسی صورت میں بچہ کو دودھ پلا رہی ہے تو دوران مدت رضاعت وہ نفقہ کی مستحق ہوگی، یہ نفقہ خود بچہ کے مال سے (اگر اس کے پاس کچھ ہو) ادا کیا جائے گا، یا ان لوگوں کی ذمہ داری ہوگی جن کے ذمہ اس بچہ کا نفقہ واجب ہے (درمختار علی ہامش ردالمحتار ۲/ ۶۳۷)۔

۳۔ کسی شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق رجعی دے دی اور وہ عورت شیر خوار بچہ کے ساتھ عدت گذار رہی ہے، تو اس صورت میں اس ماں کو دودھ پلانے کی اجرت علیحدہ سے نہیں ملے گی۔

۴۔ وہ عورت جو طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہے، وہ حالت عدت میں نفقہ عدت کے علاوہ اجرت رضاعت کی مستحق ہوگی، یا نہیں؟۔ اس بارے میں خود فقہاء حنفیہ کے یہاں دو رائیں ہیں۔

بعض فقہاء کا رجحان یہ ہے کہ جس طرح نکاح کے قائم رہتے ہوئے، اور طلاق رجعی کی عدت میں دودھ پلانے کی اجرت پانے کا حق ماں کو نہیں، اسی طرح طلاق بائن کی عدت میں بھی وہ اجرت پانے کی مستحق نہیں ہوگی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ چونکہ رشتہ نکاح طلاق بائن کی صورت میں بالکلیہ منقطع ہو گیا، اس لئے وہ نفقہ عدت کے علاوہ نفقہ رضاعت بھی پائے گی۔ صاحب "ہدایہ" کی تعبیر سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ پہلی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ "جوہرہ" میں دوسری رائے کو ترجیح دی گئی ہے۔ اور "فتح القدیر" میں بعض فقہاء سے نقل کیا گیا ہے کہ یہی دوسری رائے "ظاہر الروایہ" ہے (بحر الرائق ۲۳۰/۴، ردالمحتار ۶۳۷/۲)۔

۵۔ وہ مطلقہ عورت جو عدت گذار چکی، اس کی گود میں شیر خوار بچہ ہے اور وہ بچہ کو دودھ پلائے تو دودھ پلانے کی مدت بھر اس کا نفقہ سابق شوہر پر واجب ہوگا۔

(بحر الرائق ۲۲۱/۴)۔

قرآن کی آیت (سورہ طلاق/ ۶) کا یہی محمل ہے۔ کہ اگر تم اپنی بیویوں کو طلاق دے دو اور وہ حاملہ ہوں تو جب تک بچہ پیدا نہ ہو جائے انہیں کھانا کپڑا دیتے رہو، اور جب بچہ پیدا ہو جائے اور وہ عورتیں تمہارے بچہ کو دودھ پلائیں تو انہیں اس مدت میں بھی ان کی اجرت دیا کرو۔

اور آیت (سورہ بقرہ) سے بھی یہ معلوم ہوا کہ زیادہ سے زیادہ رضاعت کی وہ مدت جس میں باپ کے لئے دودھ پلانے کی اجرت دینا ضروری ہے، دو سال ہے، لہذا قانون شریعت یہ ہوا کہ:

طلاق بائن کے بعد مطلقہ عورت (اگر شیر خوار بچہ اس کی گود میں ہو تو) بچہ کی تاریخ ولادت سے دو سال کی مدت تک دودھ پلانے (Brest Feeding) کی وجہ سے سابق شوہر سے مناسب نفقہ پانے کی مستحق ہوگی۔

اس نفقہ کی حیثیت ''اجرت'' کی ہوگی، اس لئے اگر باپ نے وقت پر یہ نفقہ رضاعت ادا نہیں کیا تو گذری ہوئی مدت کا نفقہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ مرد کے ذمہ دَین ہوتا چلا جائے گا۔ اور اس کے لئے قاضی کا فیصلہ، یا باہمی رضامندی ضروری نہیں۔

اسی طرح اگر سابق شوہر کا انتقال ہوجائے تو بھی یہ نفقہ اس کی موت سے ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کے ترکہ سے اس کی ادائیگی لازم ہوگی (بحرالرائق ۴/ ۲۲۲)

جہاں تک ماں کا تعلق ہے اس کے استحقاق اجرت کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ بچہ کو دودھ پلانا شروع کردے، اس کے لئے پہلے سے بچہ کے والد کے ساتھ دودھ پلانے کا معاملہ طے کرنا ضروری نہیں ہوگا۔ یہی قول راجح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت (سورہ طلاق) میں دودھ پلانے والی ماں کے لئے ''اجرت کے استحقاق'' کو دودھ پلانے کے عمل پر موقوف کیا ہے۔

واضح رہے کہ بچہ کی پیدائش سے دو سال کی عمر تک دودھ پلانے کی جو اجرت ماں کو دی جائے گی یہ ان اخراجات کے علاوہ ہے جو بچہ کی پرورش، یا دوسری ضرورتوں کے لئے دی جائے، اس لئے کہ کسی بچہ کی پرورش محض ماں کے دودھ سے نہیں ہوجاتی ہے، اس کے کپڑے، دوائیں، صابن، تیل اور بہت سی دوسری چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، اور باپ کے ذمہ واجب بچہ کا مکمل نفقہ ہے، جس کا ایک حصہ دودھ پلانا بھی ہے، اس کے لئے ماں کو اجرت رضاعت دی گئی اس سے بچہ کا عام نفقہ ختم نہیں ہوتا۔

''بحرالرائق'' میں ہے:

''ثم إعلم أن ظاهر الولواجية أن أجرة الرضاع غير نفقة الولد للعطف. وهو للمغايرة. فإذا استاجر الأم للإرضاع لايكفى عن نفقة الولد، لأن الولد لايكفيه اللبن بل يحتاج معه إلى شئ أخر. كما هو المشاهد خصوصا الكسوة فيقر ر القاضى له نفقة غير أجرة الإرضاع، وغير أجرة الحضانة. فعلى هذا تجب على الأب ثلاثة: أجرة الرضاع، أجرة الحضانة، ونفقة الولد''۔

جاننا چاہئے کہ ولوالجیہ کی عبارت سے ظاہر ہے کہ رضاعت کی اجرت بچہ کے نفقہ کے علاوہ ہے، پس جب ماں کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھا تو یہ بچہ کے نفقہ کے لئے کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ بچہ کی ضرورتیں محض دودھ سے پوری نہیں ہوجاتیں، بلکہ اسے کچھ اور چیزوں کی بھی ضرورت پڑتی ہے، جیسا کہ مشاہدہ ہے، خاص کر کپڑوں کی، پس قاضی دودھ پلائی (رضاعت) اور پرورش (حضانت) کی اجرت کے علاوہ بچہ کی ضروریات کے لئے نفقہ مقرر کرے گا، پس اس بنیاد پر بچہ کے تعلق سے باپ پر تین طرح کے واجبات عائد ہوتے ہیں، دودھ پلانے کی اجرت، پرورش پرداخت (حضانت) کی اجرت اور بچہ کا نفقہ۔

ایک خاص مسئلہ:

اگر کوئی دوسری عورت بچہ کو رضاکارانہ طور پر بلا معاوضہ دودھ پلانے پر آمادہ ہو، یا ماں جتنا معاوضہ طلب کرتی ہے، اس سے کم پر کوئی دوسری عورت دودھ پلانے کو تیار ہے تو ایسی صورت میں اصول تو یہ ملتا ہے کہ ''اگر ماں عام مروج اجرت سے زیادہ رقم کا مطالبہ نہیں کرتی تو وہ غیر عورت کے مقابلہ میں دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہے''۔

''(وهى أحق بعدها مالم تطلب زيادة) اى الأم أحق بإرضاع ولدها من الأجنبية للإرضاع'' (بحر الرائق ۴/۲۲۱)۔
(یعنی اگر ماں کسی غیر عورت کے مقابلہ میں زیادہ اجرت کی طالب نہیں تو وہ دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہے)۔

اس طرح کی صراحتوں سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اگر ماں ''اجرت مثل'' کا مطالبہ کرے اور کوئی غیر عورت رضاکارانہ طور پر مفت دودھ پلانے پر آمادہ ہو تو ماں کو ترجیح دی جائے گی، اگرچہ اسے معاوضہ دینا پڑے، لیکن دیگر کتب فقہ میں اس کے خلاف صراحت موجود ہے۔

''وظاهر المتون أن الأم لو طلبت الأجرة اى أجرة المثل والاجنبية متبرعة بالإرضاع. فالأم أولى؛ لأنهم جعلوا الأم أحق فى سائر الأحوال إلا فى حالة طلب الزيادة على أجرة الأجنبية. والمصرح بخلافه كما فى التبيين وغيره أن الاجنبية أولى'' ()۔

ظاہر متون کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اگر ماں ''اجرت مثل'' کا مطالبہ کرے اور کوئی غیر عورت رضا کارانہ طور پر مفت دودھ پلانے کے لئے تیار ہو تو ماں زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ فقہاء نے تمام ہی صورتوں میں ماں کو زیادہ حقدار قرار دیا ہے، سوائے اس صورت کے جب کہ ماں غیر عورت سے زیادہ کا مطالبہ کرے، اور تصریحات اس کے خلاف ہیں، جیسا کہ ''تبیین'' میں ہے کہ وہ دوسری عورت زیادہ حقدار ہے۔

اس حقیر کی رائے میں اگر باپ مفلس ہے تو ایسی صورت میں ماں کے مطالبہ اجرت سے وہ دشواری میں پڑتا ہے اور بچہ کو دودھ پلانے کے لئے کوئی دوسری عورت رضا کارانہ طور پر اس فرض کو انجام دینے کے لئے موجود ہے تو باپ کی اس پریشانی سے نجات دلانے کے لئے "وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ" آیت قرآنی کا تقاضہ یہ ہے کہ مرد کو مجبور نہیں کیا جائے کہ وہ بچہ کی ماں کو اجرت دے کر دودھ پلوائے لیکن اگر مرد صاحب استطاعت ہے تو بچہ کو ماں کے دودھ سے محروم نہیں کرے بلکہ چاہے اسے اجرت دینی پڑے وہ بچہ کو دودھ پلانے کے لئے ماں کے حوالہ کرے یہی تقاضا "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" کا ہے۔ یعنی قرآن نے جس دشواری کی صورت میں دوسری عورت سے دودھ پلانے کی گنجائش رکھی ہے وہ یہی صورت ہے جب مرد اپنی مالی کمزوری کے باعث ماں کو مناسب اجرت نہیں دے سکتا اور دوسرا مناسب نظم اس کے لئے بغیر معاوضہ موجود ہے اور اگر وہ صاحب استطاعت ہے، پھر بھی اجرت ادا کرنے سے گریز کرتا ہے اور متبادل انتظام فراہم کرنا چاہتا ہے تو اس کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔

واضح رہے کہ اگر کسی دوسری عورت کے ذریعہ دودھ پلوایا جائے تو بچہ بہر حال ماں کے پاس رہے گا، اور اس عورت کو ماں کے گھر آ کر بچہ کو دودھ پلانا ہوگا (بحر الرائق ۴؍۲۲۰)۔

اجرت رضاعت:

رضاعت کی اس اجرت کو امام جصاص جیسے لوگوں نے نفقہ سے تعبیر کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دودھ پلانے والی ماں کو گذارے کے لئے ضروری خرچ ملنا چاہئے، اس لئے کہ اجرت کی حیثیت محض اجرت کی نہیں، اسی لئے نکاح کے قائم رہتے ہوئے رضاعت کی صورت میں اجرت رضاعت عورت کو نہیں ملتی کہ وہ نفقہ زوجیت پاتی ہے، اور عدت میں نفقہ عدت پاتی ہے، اس لئے اس کی نوعیت خالص اجرت کی نہیں، پس اجرت رضاعت کے تعین کے وقت ماں کی ان بنیادی ضرورتوں کا لحاظ رکھنا چاہئے جو اسے زندگی گذارنے کے لئے ضروری ہے، دوسری طرف یہ دیکھا جانا چاہئے کہ اگر کسی ایسی خاتون کو بچہ کو دودھ پلانے کے لئے اجرت پر رکھا جائے تو عام طور پر کتنی اجرت دینی پڑتی ہے، ان باتوں کو سامنے رکھ کر قاضی کو دودھ پلانے والی ماں کے لئے ضروری اخراجات طے کرنا چاہئے۔

نفقہ مطلقہ کا مسئلہ

قرآن وحدیث کی روشنی میں

دفعہ ۱۲۵ سی آر پی کے ذریعہ مطلقہ عورت کو تا نکاح ثانی نفقہ کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ اور فوجداری عدالتوں کو اس کا اختیار دیا گیا ہے کہ وہ مطلقہ عورتوں کا نفقہ تا نکاح ثانی طلاق دینے والے شوہر پر عائد کرسکتی ہے، اور اس نفقہ کی مقدار زیادہ سے زیادہ پانچ سو روپے ماہوار ہوگی۔

سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کی قانون سازی کے لئے اسلام میں کوئی گنجائش ہے؟۔ اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے سلسلے میں اولاً ہمیں کتاب اللہ کی طرف رجوع کرنا چاہئے، قرآن کریم نے بیوی جب تک بیوی ہو، اس کا نفقہ شوہر پر عائد کیا ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے:

"اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ" (سورہ نساء: ۳۴)۔

یعنی مردوں کو عورتوں پر سربراہی دو وجوہ سے حاصل ہے، ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ مردوں کو منجانب اللہ اس ذمہ داری کو پورا کرنے کے لئے زائد صلاحیتیں عطا کرنے کا مکلف اللہ تعالی نے بنایا ہے۔ دوسری جگہ ارشاد فرمایا گیا:

"وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" (سورہ بقرہ: ۲۳۳)۔

نفقہ مطلقہ اور قرآن:

"اَلْمَوْلُوْدِ لَهٗ" یعنی شوہر کی ذمہ داری بیوی کی کفالت، ان کا کھانا اور کپڑا واجب ہے۔ رہا سوال یہ کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دے دی ہو تو اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں قرآن کی ایک آیت تو صریح ہے جس میں مطلقہ حاملہ کا نفقہ تا وضع حمل واجب کیا گیا ہے۔ ارشاد ہے:

"وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (سورہ طلاق: ۶)۔

یعنی اگر مطلقہ حاملہ ہو تو اس کی کفالت بچہ کی ولادت تک شوہر کے ذمہ واجب ہوگی، اس آیت میں لفظ "حتی" استعمال کیا گیا ہے، جس کا مفاد حکم کو خاص مدت تک محدود کردینا ہے، عربی زبان کا یہ لفظ وہی مفہوم پیدا کرتا ہے جو انگریزی میں "Till" یا "Untill" کے لفظ سے پیدا ہوتا ہے (جیسے خود زیر بحث قانون میں Till she remarriages) کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، جس کا مقصد یہ ہے کہ جب تک مطلقہ نکاح ثانی نہیں کرلیتی وہ "زوجہ" کے حکم میں شمار کی جاتی رہے گی، اور اسے نفقہ ملتا رہے گا، لہذا نکاح ثانی کے بعد وہ نفقہ پانے کی مستحق نہیں رہے گی، اس لئے آیت قرآنی کا مفہوم یہ ہے کہ وضع حمل تک تو مطلقہ نفقہ پاتی رہے گی، لیکن وضع حمل کے ساتھ اس کی عدت ختم ہوجائے گی اور اس کے بعد وہ نفقہ کی مستحق نہیں رہے گی، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

"كُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" (سورہ بقرہ: ۱۸۷)۔

یعنی روزہ داروں کو کھانے پینے کی اجازت ہے، یہاں تک کہ صبح صادق ہوجائے، یہاں بھی "حتی" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس کا مقصد کھانے پینے کی اجازت کو صبح صادق تک محدود کردینا ہے، صبح صادق کے بعد یہ اجازت باقی نہیں رہتی اسی طرح زیر بحث آیت میں نفقہ کا وجوب "وضع حمل" یعنی حاملہ کی عدت تک محدود رہتا ہے، عدت کے بعد شوہر بری الذمہ ہوجاتا ہے، اسی (سورہ طلاق) کی آیات میں مطلقہ "آئسہ صغیرہ" وغیرہ کی عدت بیان کی گئی ہے، اور آیت ۴/ میں حاملہ کی عدت وضع حمل بتائی گئی ہے۔ ارشاد باری ہے:

"وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (سورہ طلاق: ۴)۔

اور اس کے بعد آیت ۶ میں حاملہ کا نفقہ تا وضع حمل واجب کیا گیا ہے۔

پس دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت مطلقہ حاملہ کا نفقہ شوہر پر ایک محدود مدت، یعنی عدت تک کے لئے واجب کرتی ہے۔

اور ظاہر ہے کہ جب حاملہ کا نفقہ ولادت کے بعد ختم ہوجاتا ہے تو غیر حاملہ کے لئے عدت کے وقت نفقہ واجب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہوسکتے۔

قرآن کریم کی دوسری آیت:

دوسری آیت جس کا تعلق عام مطلقات سے ہے، سورہ طلاق کی آیت ۶ ہی کا ایک حصہ ہے، اس میں ارشاد فرمایا گیا:

"أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ" (سورہ طلاق: ۶)۔

واضح رہے کہ سورہ طلاق کی ابتدائی آیات میں چند احکام دیئے گئے ہیں۔

۱۔ طلاق دیتے وقت، عدت کی رعایت اور اس کا شمار رکھنے کا حکم اور ظاہر ہے کہ یہ طلاق رجعی ہوگی۔

"يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ" (سورہ طلاق: ۱)۔

۲۔ دوران عدت عورتوں کو گھر سے نکالا نہیں جائے اور نہ وہ خود نکلیں یہ مطلقہ رجعیہ ہے۔

"لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ" (سورہ طلاق: ۱)۔

۳۔ جب عدت ختم ہونے کا وقت آجائے تو مرد کو قطعی فیصلہ کرنا چاہئے، چاہے حسن سلوک کے ساتھ نباہنے کا فیصلہ کرے تو رجعت کرے، یا قطعی طور پر علاحدگی کا فیصلہ کرے تو خاموش رہے اور رجوع نہیں کرے تو وہ بائنہ ہوجائے گی۔

"فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ" (سورہ طلاق: ۲)۔

۴۔ آئسہ عورت کی عدت تین مہینہ ہے۔ "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ" (سورہ طلاق: ۴)۔

۵۔ صغیرہ کی عدت بھی تین ماہ ہے: "وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ" (سورہ طلاق: ۴)۔

۶۔ اور حاملہ کی عدت وضع حمل ہے: "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (سورہ طلاق: ۴)۔

واضح رہے کہ مطلقہ حائضہ کی عدت دوسری جگہ تین حیض بیان کی جاچکی ہے۔

"وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" (سورہ بقرہ: ۲۲۸)۔

ان سارے احکام کے ذکر کرنے کے بعد فرمایا گیا کہ ان مطلقہ عورتوں کے لئے رہائش کا نظم کرو، اور ان کو ضرر نہ پہنچاؤ، اور نہ تنگی کی صورت پیدا کرو۔ پس آیت زیر بحث میں "بائنہ" کے لئے "سکنی" واجب قرار دیا گیا، اور ضرر رسانی اور تنگی کے برتاؤ سے منع کیا گیا، اس آیت میں صراحۃً "نفقہ" کا کوئی ذکر نہیں، اسی لئے بہت سے علماء ظاہر آیت کو سامنے رکھتے ہوئے مطلقہ "بائنہ" کے لئے صرف "سکنی" واجب قرار دیتے ہیں، لیکن دوسرے علماء آیت کی تشریح اس طرح کرتے ہیں:

"أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم" مستقل حکم ہے، جس میں رہائش کے نظم کی ہدایت کی گئی ہے، اور محض رہائش کا نظم کرنا بے معنی ہے اگر نفقہ نہ دیا جائے، حالانکہ عورت عدت میں ہونے کی وجہ سے پابند ہے، لہذا آیت میں مذکورہ لفظ "من وجدکم" کو وہ انفاق سے متعلق کرکے آیت کا معنی اس طرح بیان کرتے ہیں۔

"أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ"۔

اور وجہ یہ بتلاتے ہیں کہ لفظ "وجد" ملک پر دلالت کرتا ہے، رہائش کے لئے مکان کا مملوک ہونا ضروری نہیں۔ ہاں نفقہ کے لئے مملوک ہونا ضروری ہے، اس لئے آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تم جہاں رہائش رکھتے ہو، وہاں ان کے لئے رہائش اور جو کچھ تم اپنی ملک میں رکھتے ہو اس میں سے ان کی کفالت کا نظم کرو۔ یہ توجیہ سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت کے عین مطابق ہے (دیکھئے: عنایہ ۴/۴۰۵)۔

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ ارشاد باری: "لا تضاروھن" میں جس ضرر رسانی سے منع کیا گیا ہے، اس کا سب سے اہم مصداق "معتدہ" کا نفقہ روک دینا

ہے، اس لئے رہائش کے ساتھ ساتھ ان کی کفالت کا عدت تک نظم کرنا ضروری ہے، امام ابوحنیفہؒ کا یہی نقطۂ نظر ہے۔

لہذا یہ آیت اگرچہ صراحۃً نہیں، لیکن اشارۃً مطلقہ بائنہ کے لئے تا عدت رہائش اور کفالت شوہر کے ذمہ لازم ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

پس مذکورہ بالا ہر دو آیات سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ مطلقہ عدت تک نفقہ پائے گی عدت کے بعد نہیں، اور کوئی آیت قرآن کریم میں ایسی نہیں ہے جس سے صراحۃً، یا اشارۃً مطلقہ کے لئے عدت گذرنے کے بعد نفقہ کا واجب ہونا ثابت ہوتا ہو، لہذا بعد عدت مطلقہ کے لئے نفقہ، شوہر کے ذمہ واجب کرنا نہ صرف یہ کہ اس کی کوئی دلیل قرآن میں نہیں، بلکہ قرآن سے ثابت تحدید کی خلاف ورزی ہے۔

نفقہ مطلقہ اور حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم:

نفقہ مطلقہ "بائنہ" کی بابت محدثین وفقہاء کے یہاں معروف حدیث فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے، جسے امام مسلم اور مختلف محدثین نے مختلف طرق سے روایت کیا ہے، فاطمہ بنت قیسؓ اپنا واقعہ بیان کرتی ہیں کہ انہیں ان کے شوہر نے طلاق دے دی اور یہ مقدمہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خدمت پیش ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ تم نفقہ اور سکنی کی مستحق نہیں ہو۔ اس روایت کا تقاضہ یہ ہے کہ عدت ہی میں مطلقہ نفقہ کی مستحق نہیں ہے، اسی لئے بہت سے ائمہ مجتہدین کی رائے یہ ہے کہ مطلقہ "بائنہ" کے لئے عدت میں بھی نفقہ نہیں ہے۔

لیکن سیدنا عمر فاروقؓ کے سامنے جب یہ روایت پیش کی گئی تو انہوں نے اس کے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کہا: اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت ہم ایک عورت کے کہنے کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے جس کے بارے میں ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ اس نے بات صحیح سمجھی، یا غلط اور اسے یاد رہا کہ وہ بھول گئی، عورت مطلقہ جب تک عدت میں رہے گی اس کے لئے نفقہ ہے (ہدایہ ثانی)۔

غرض کہ سیدنا عمر فاروقؓ نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی روشنی میں یہ فیصلہ دیا کہ جب تک عورت مطلقہ عدت میں ہوگی اس وقت تک وہ نفقہ کی مستحق ہوگی اور اس روشنی میں انہوں نے تنہا ایک خاتون کی اس روایت کو قبول نہیں کیا، جس کا مفاد یہ تھا کہ مطلقہ "بائنہ" کو عدت میں نفقہ اور سکنی نہیں ملے گا۔ اسی طرح بہت سے دیگر صحابہ تابعین اور ائمہ مجتہدین، حضرت زید بن ثابتؓ، اسامہ بن زیدؓ، سیدہ عائشہؓ، سعید بن المسیبؒ، قاضی شریحؒ، شعبیؒ، حسن بن حیؒ، اسود بن زیدؒ، امام ابوحنیفہؒ، سفیان سوریؒ اور بہت سے علماء نے اس روایت کو قبول نہیں کیا اور تا مدت عدت، مطلقہ کے لئے نفقہ واجب قرار دیا۔

پس احادیث نبوی کے ذخیرہ میں یا تو فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت ہے جو سرے سے مطلقہ کے لئے نفقہ کے وجوب سے انکار کرتی ہے، یا سیدنا عمرؓ کے مذکورہ واقعہ سے عدت مطلقہ نفقہ کی مستحق ہوگی، لہذا تا نکاح ثانی نفقہ کے وجوب کے لئے نہ قرآن میں کوئی دلیل ہے، اور نہ حدیث میں، بلکہ قرآن وحدیث کے خلاف ہے۔

نفقہ مطلقہ اور ائمہ مجتہدین:

مطلقہ رجعیہ کو عدت میں نفقہ ملے گا، اس پر تمام ائمہ متفق ہیں، مطلقہ "بائنہ" کے بارے میں تین قول ہیں، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اسے سکنی ملے گا، لیکن نفقہ نہیں، الا یہ کہ حاملہ ہو اور امام احمد بن حنبلؒ، اسحقؒ اور ابوثورؒ کی رائے یہ ہے کہ اسے نہ نفقہ ملے گا اور نہ سکنی اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اسے عدت تک نفقہ بھی ملے گا اور سکنی بھی۔

"وإذا طلق الرجل امرأته، فلها النفقة، والسكنى في عدتها رجعيا كان أو بائنا، وقال الشافعي: لانفقة للمبتوتة، إلا إذا كان حاملا (هدايه)

اختلف العلماء في المطلقه ثلاثا على ثلثة أقوال، فمذهب مالك و الشافعي: أن لها السكنى ولا نفقة لها۔ ومذهب أبي حنيفة واصحابه: أن لها السكنى والنفقة، و مذهب إسحق وأحمد و أبي ثور: أن لانفقة لها ولا السكنى" (الجامع للقرطبی ۱۸/ ۱۶۷)۔

پس علماء اسلام میں ایک بڑا گروہ اس طرف گیا ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لئے طلاق کے بعد کوئی نفقہ نہیں ہے، اور جو لوگ نفقہ طلاق کے بعد واجب قرار دیتے ہیں وہ بھی اسے عدت تک محدود کرتے ہیں، اور اسلامی فقہ کی پوری تاریخ میں کسی مجتہد کا قول یہ نہیں کہ عدت کے بعد بھی مطلقہ نفقہ کی مستحق ہوگی، لہذا مطلقہ کے

لئے دوران عدت نفقہ کا وجوب ائمہ کے مابین مختلف فیہ ہے، لیکن عدت کے بعد شوہر پر عورت کے نفقہ کی ذمہ داری کچھ نہیں ہوتی، اس پر تمام علماء و مجتہدین کا اجماع ہے، اس لئے عدت کے بعد مطلقہ کا نفقہ شوہر پر واجب کرنا، اجماع امت کے خلاف ہے۔

قیاس اور نفقہ مطلقہ :

اور حقیقت یہ ہے کہ عدت گذرنے کے بعد مطلقہ کے لئے نفقہ شوہر پر واجب کرنا نہایت غیر معقول ہے، قوانین اسلامی کے قواعد کلیہ میں سے ایک قاعدہ ہے۔

''الاصل براۃ الذمۃ'' یعنی انسان پیدائشی طور پر آزاد ہے اور اس پر کوئی بھی ذمہ داری اور پابندی عائد کرنے کے لئے کوئی دلیل اور معقول وجہ ہونی چاہئے، پس کسی شخص پر کسی شخص کی کفالت کی ذمہ داری عائد کرنا اس آزاد شخص کو ذمہ دار اور پابند بنانا ہے، اور یہ پابندی کسی سبب کا تقاضہ کرتی ہے۔

قرآن وسنت اور فقہ اسلامی کی تفصیلات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وجوب نفقہ کے لئے چند بنیادی اسباب ہیں، اگر یہ سبب پائے جائیں گے تو نفقہ واجب ہوگا اگر ان اسباب میں سے کوئی سبب موجود نہ ہو تو ''الاصل براءۃ الذمۃ'' کے اصول پر نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

پہلا سبب :

قرابت اور وراثت، یعنی جو قریبی رشتہ دار اپنی ضروریات زندگی کو پورا کرنے کے لئے کمانے سے معذور ہو، اس کا نفقہ اس کے قریبی رشتہ داروں پر واجب ہوگا، اور اس وجوب میں وراثت کی ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے گا، جیسے اولاد کا نفقہ والدین پر، یتیم نابالغ بھائیوں، بہنوں اور یتیم بھتیجوں کا نفقہ علی الترتیب بھائی اور چچا پر قرآن نے حکم نفقہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے: "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ" (سورہ بقرہ : ۲۳۳) اور اسی لئے صاحب ''ہدایہ'' نے کہا ہے کہ:

''النفقة متعلقة بالإرث بالنص'' (ہدایہ ثانی: ص ۴۲۶)۔

دوسرا سبب :

کسی شخص کا دوسرے فرد، یا جماعت کے مفادات کی خاطر مشغول ہونا اور اپنے اوقات، یا اپنی ذات کو دوسرے کے مفادات اور حق کی وجہ سے محبوس اور پابند کردینا۔

اسی وجہ سے قضاۃ کی کفالت بیت المال کے ذمہ واجب کی گئی ہے کہ وہ اجتماعی مفاد کی خاطر محبوس اور پابند ہیں۔ اسی طرح وہ لوگ جو یتامی کے املاک کی حفاظت اور نگرانی کے کام میں مشغول ہوں، ان کو یتامی کے مال سے بقدر ضرورت نفقہ دیا جائے گا۔ قرآن کہتا ہے:

"وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَّمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ" (سورہ نساء : ۶)۔

واضح رہے کہ دونوں ہی اسباب قانون کے اس کلیہ پر مبنی ہیں جو ارشاد نبوی سے ثابت ہے یعنی ''الخراج بالضمان، الغرم بالغنم'' جس کا مقصد یہ ہے کہ ''حق استفادہ'' اور ذمہ داری ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں، وراثت کی بنیاد پر کفالت کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اسی طرح حق زوجیت سے استفادہ شوہر کے ذمہ عورت کے نفقہ کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اس قاعدہ کو کلیات قانون اسلامی کے ماہرین نے ''الغرم بالغنم'' کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے، اور انہیں بنیادوں پر فقہاء کے نزدیک یہ مسلمہ ضابطہ بن چکا ہے۔

''من كان محبوسا بحق مقصود لغيره كانت نفقته عليه''۔

یعنی اگر کوئی شخص دوسرے کے مفادات کے خاطر محبوس و پابند ہو تو اس کی کفالت کی ذمہ داری اسی دوسرے شخص پر عائد ہوتی ہے، جس کے مفاد کے لئے وہ محبوس ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بیوی کی کفالت شوہر کے ذمہ واجب ہے، اور عوامی خدمات میں مشغول لوگوں کی کفالت عوامی خزانہ پر عائد ہوتی ہے، مطلقہ رجعیہ پر شوہر کا حق قائم رہتا ہے، اس لئے وہ نفقہ کی مستحق رہتی ہے، لیکن بیوی زوجیت میں رہتے ہوئے بھی اگر خود سپردگی کے لئے آمادہ نہ ہو اور شوہر کی مرضی کے خلاف اس کے ساتھ رہنے سے انکار کردے تو وہ مستحق نفقہ نہیں رہتی، رہا سوال مطلقہ ''بائنہ'' کا تو جو لوگ اس کے لئے نفقہ واجب کرتے ہیں ان کا نقطہ نظر یہی ہے کہ وہ معتدہ یا حاملہ ہوگی تو اس بچے کی وجہ سے جو اس کے پیٹ میں پرورش پا رہا ہے اگر وہ حاملہ نہیں ہے تو وہ امکان حمل کی وجہ سے، اور دوران عدت دوسرے نکاح سے ممنوع ہونے کی وجہ سے، وہ پابند و محبوس ہے اور شوہر کے مفاد میں محبوس ہے، لہذا وہ نفقہ کی مستحق ہوگی۔

رہا سوال اس عورت کا جسے شوہر نے طلاق دے دی اور اس کی عدت بھی گذر چکی تو اب وہ سابق میاں بیوی ایک دوسرے کے لئے اجنبی ہو گئے، عورت ہر طرح آزاد ہے کہ وہ دوسرا نکاح کرے دونوں کے درمیان کسی قسم کا کوئی رشتہ برقرار نہیں رہا۔

"وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ" (سورہ بقرہ: ۲۳۲)۔

پس ایسی صورت میں اس عورت کا نفقہ اس کے سابق شوہر پر عائد کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کسی غیر متعلق عورت کا نفقہ کسی غیر متعلق مرد پر عائد کر دیا جائے۔ اس طرح زیر بحث قانون قیاس صحیح اور عقل ومنطق کے سراسر خلاف ہے۔ اور شاید اس طرح کی قانون سازی رومن لا کے اس تصور کا نتیجہ ہے جو طلاق کو جرم قرار دیتا ہے جو اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتا ہے۔

مندرجہ بالا بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قانون زیر بحث کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت اور قیاس صحیح کے خلاف ہے، اور اسلامی نقطہ نظر سے اس طرح کا مال عورت کے لئے بھی حلال نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کے حق میں اجنبی ہیں، اور کسی طرح کوئی حق عورت کا مرد پر نہیں رہا، پس عورت کے لئے مرد سے نفقہ اس کی رضامندی کے خلاف وصول کرنا دوسرے کا مال ناحق کھانا ہے جو قرآن وحدیث کی رو سے ممنوع ہے: "لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ" (نساء: ۲۹) (یعنی ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ)۔

اور ارشاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

"لا يحل لامرء مال أخيه إلا بطيب نفسه" (یعنی کسی شخص کے لئے اپنے بھائی کا مال اس کی رضامندی اور حق کے بغیر کھانا حلال نہیں ہے)۔

متاعاً بالمعروف کی بحث:

اس موقعہ پر یہ بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض متجددین کی اس رائے کا جائزہ لیا جائے کہ قرآن نے مطلقہ عورتوں کو متعہ دینے کا حکم کیا ہے اور اس متعہ میں بعد طلاق تا نکاح ثانی نفقہ کو داخل کر کے اس کے قانونی لزوم کو تسلیم کیا جائے۔

۱۔ اس استدلال کے غلط ہونے کی یہی دلیل کافی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جن پر یہ آیات نازل ہوئیں صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین جن کے دور میں یہ آیات اتریں، تابعین، وتبع تابعین، ائمہ مجتہدین، قضاۃ، مفتیین اور آج کے عہد تک کے علماء میں سے کسی نے "تا نکاح ثانی نفقہ" کو متعہ کا مصداق نہیں سمجھا ہے، خود قرآنی آیات کا طرز بیان یہ ہے کہ متعہ کسی جرم کی سزا کے طور پر شوہر پر عائد ہونے والا جرمانہ نہیں، بلکہ حسن وسلوک اور تقوی کا تقاضا یہ ہے کہ عورت سے رشتہ کے انقطاع کے وقت اس کے دلدہی کے لئے کچھ جوڑا وغیرہ دیا جائے، تاکہ اس کی دلدہی ہو جائے، بخلاف "نفقہ تا نکاح ثانی" کے کہ یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے شوہر پر عائد ہونے والا تاوان ہے، جسے "نکال" سے تعبیر سے کرنا چاہئے تھا، نہ کہ "متاع" سے جس کا مفہوم وقتی طور پر علیحدہ ہونے والی عورت کو کچھ نفع پہنچا دینا ہے، نہ کہ مرد پر تاوان عائد کرنا۔

واضح رہے کہ متاع کی حقیقت عربی زبان میں "النفع الحاضر" وقتی طور پر نفع کے ہیں، اور قرآنی تعبیر میں متاع کو نکرہ استعمال کیا گیا ہے جس کی تعبیر اردو زبان میں کچھ، یا تھوڑے، بہت دے دینے سے ہی کی جا سکتی ہے، عربی لغت کی مشہور مستند کتاب "المغرب" میں ہے: "وأصله النفع الحاضر" یعنی اصلاً لفظ متاع فوری اور نقد نفع رسانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور "المنجد" میں "المتعة إسم للتمتيع الزاد القليل، متعه المرءة ما وصلت به بعد الطلاق من نحو: القميص، والازار، والملحفة وهي متعة الطلاق" یعنی متعہ نفع رسانی کا نام ہے، متعہ زاد قلیل ہے، عورت کا متعہ قمیص، ازار اور لحاف جیسی چیزیں ہیں، جو عورت کو طلاق کے بعد ملتی ہیں، اسی کا دوسرا نام "متعة الطلاق" ہے، امام رازی نے "تفسیر کبیر" میں لکھا ہے:

"أصل المتعة والمتاع ما ينفع به انتفاعا غير باق بل منقضيا عن قريب" (تفسیر کبیر ۲/ ۴۰۷)۔

یعنی متعہ اور متاع ایسی قابل انتفاع اشیاء ہیں جن کا فائدہ فوری باقی نہ رہنے والا اور جلد ختم ہو جانے والا ہو۔ غرض یہ کہ متعہ طلاق کے بعد فوری طور پر دے دی جانے والی چیزوں کا نام ہے۔ مسلسل غیر معلوم مدت تک جاری رہنے والے نفقہ کو اس کا مصداق نہیں قرار دیا جا سکتا، خود احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوتا ہے کہ معمولی چیز بھی دی جائے تو متعہ کی ذمہ داری پوری ہو جاتی ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طلاق دینے والے مرد سے فرمایا:

"متعها ولو بقلنسوتك" (قرطبی ۳/ ۲۰۲)۔

یعنی عورت کو متعہ دو (اگر کچھ نہ ہو تو پھر) چاہے اپنی ٹوپی ہی دے دینا۔ دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا گیا:

"متعها ولو بنصف صاع من تمر" (جمع الجوامع ص۲۶ج۱ بحوالہ بیہقی)۔

یعنی اسے متعہ دو چاہے ایک نصف کھجور ہی کیوں نہ ہو، پس ظاہر ہے کہ متعہ کا مقصد طلاق کے بعد فوری طور پر عورت کی دلجوئی اور اشک سوئی کے لئے اپنی استطاعت کے مطابق کوئی چیز کپڑا، غلہ، یا کچھ رقم دے دینا چاہئے، نہ کہ مستقل تاحیات نفقہ۔

متعہ کس قسم کی مطلقہ کے لئے واجب ہے:

مزید یہ کہ متعہ محض ایک خاص قسم کی طلاق یافتہ عورت کے لئے واجب ہے، جبکہ قانون زیر بحث سبھی مطلقات کے لئے تاحیات نفقہ ضروری قرار دیتا ہے، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ قرآن کی چار آیات میں متعہ کا ذکر کیا گیا ہے، جن میں سے تین آیات ایسی ہیں جن میں یا تو شوہروں کو متعہ دینے کا حکم دیا گیا ہے، یا متعہ کو طلاق یافتہ عورتوں کا حق قرار دیا گیا ہے۔

آیات: "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً، وَّمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ" (سورہ بقرہ: ۲۳۶)۔

یعنی اگر تم نے کسی عورت سے بغیر مہر مقرر کئے نکاح کرلیا اور بغیر جنسی تعلق قائم کئے اسے طلاق دے دی تو اس عورت کو دستور کے مطابق کچھ دے کر رخصت کردو، جیسی جس کی سکت ہو۔

آیت (۲) يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا فَمَتِّعُوْهُنَّ وَسَرِّحُوْهُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا" (سورہ احزاب: ۴۹)۔

اس آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر نکاح کے بعد جنسی تعلق قائم کئے بغیر طلاق دے دی تو ایسی عورت کو کچھ دے کر خوبصورتی کے ساتھ رخصت کردینا چاہئے ان پر عدت نہیں ہے۔

آیت (۳) "وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ" (سورہ بقرہ: ۲۴۱)۔

یعنی مطلقہ عورت کو دستور کے مطابق متعہ ملنا چاہئے۔

ان آیات اور ان کے سیاق وسباق کو سامنے رکھ کر غور کیا جائے تو قانون اسلامی کی یہ تشریح سامنے آتی ہے کہ یا تو طلاق خلوت صحیحہ سے پہلے دے دی گئی ہے، یا خلوت صحیحہ کے بعد، پھر دونوں صورتوں میں دیکھنا ہوگا کہ بوقت نکاح مہر مقرر ہوا تھا، یا نہیں؟ اس طرح چار صورتیں بنتی ہیں:

۱۔ خلوت صحیحہ کے پہلے طلاق دی گئی اور مہر مقرر نہیں ہوا تھا۔ ۲۔ خلوت صحیحہ کے پہلے طلاق دی گئی اور مہر مقرر ہو چکا تھا۔

۳۔ خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دی گئی اور مہر مقرر نہیں ہوا تھا۔ ۴۔ خلوت صحیحہ کے بعد طلاق دی گئی اور مہر مقرر ہو چکا تھا۔

خلوت صحیحہ کی وجہ سے مہر مؤکد ہوجاتا ہے، لہذا اگر مہر مقرر تھا تو پورا مہر واجب ہوگا اور عدت کا نفقہ بھی، اور اگر مہر مقرر نہیں تھا تو مہر مثل دیا جائے گا، یعنی اس جیسی دوسری عورتوں کے مہر کا اعتبار کیا جائے گا، اور اسے عدت کا نفقہ بھی ملے گا۔

اور اگر خلوت صحیحہ نہیں ہوئی، لیکن مہر مقرر تھا تو مقررہ مہر کی آدھی رقم دی جائے گی، اور اگر مہر مقرر نہیں ہوا تو اس صورت میں متعہ دیا جائے گا، ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں میں عدت واجب نہیں، اس لئے نفقہ عدت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

مذکورہ صورتوں میں پہلی صورت ایسی ہے جس میں عدت نہیں، اس لئے نفقہ عدت نہیں۔ لہذا اس عورت کو طلاق کے بعد کچھ نہیں ملتا، اور شریعت اسے کچھ نہ کچھ دلانا چاہتی ہے کہ اس کی دل دہی کا سامان ہوجائے تو حکم دیا گیا کہ اسے کچھ نہ کچھ جوڑا وغیرہ دے دو۔ پہلی آیت کا یہی مصداق ہے۔ یعنی:

"لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً وَّمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ" (سورہ بقرہ: ۲۳۶)۔

دوسری صورت میں مہر دیا جائے گا۔ جس کا تذکرہ آیت ذیل میں کیا گیا ہے۔

"وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ" (سورہ بقرہ: ۲۳۷)۔

تیسری صورت میں مہر مثل واجب ہوگا، جس کا ثبوت حدیث ذیل سے ملتا ہے۔

''إن عبدالله بن مسعود أتى فى رجل بهذا الخبر، قال:... فإني أقول فيها: إن لها صداقا كصداق نسائها۔ ولاوكس ولا شطط... فقام ناس من أشجع فيهم الجراح، وابوسنان۔ فقالوا: يا ابن مسعود، نحن نشهد أن رسول الله ﷺ قضاها فينا فى بروع بنت واشق... كما قضيت، قال: ففرح عبدالله ابن مسعود فرحا شديدا'' (ابو داؤد فی النكاح. باب من تزوج ولم يسم صداقا (۲۱۱۶))۔

خلاصہ یہ ہے کہ سیدنا ابن مسعودؓ نے جس عورت کا مہر مقرر نہ ہوا ہو اس کے بارے میں مہر مثل کا فیصلہ بربناء قیاس کیا، اس موقعہ پر حضرات جراح اشجعی اور حضرت ابوسنان نے یہ واقعہ بیان کیا کہ عین یہی فیصلہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق کے مقدمہ میں کیا تھا، اسے سن کر سیدنا ابن مسعودؓ بے حد خوش ہوئے۔

چوتھی صورت میں پورا مہر واجب ہوگا، جس کا ثبوت آیات ذیل سے ہوتا ہے:

"وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً" (سورہ نساء: ۴)۔

"وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً" (نساء: ۲۴)۔

اس طرح شریعت نے مطلقہ کی چاروں صورتوں کے لئے خصوصی طور پر چار احکام دیئے۔ پہلی صورت میں متعہ، دوسری صورت میں نصف مہر، تیسری صورت میں مہر مثل اور چوتھی صورت میں کل مہر، مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں آیت سورہ احزاب (۴۹)، آیت سورہ بقرہ (۲۳۶) پر محمول ہوگی، اسی طرح "للمطلقات متاع بالمعروف" میں مطلقات سے مراد وہی مطلقات ہوں گی جن کا ذکر خصوصی طور پر پہلی آیت (۲۳۶) میں کیا جاچکا ہے، یعنی وہ مطلقہ عورتیں جنہیں مہر مقرر کئے بغیر نکاح میں لایا گیا اور پھر بغیر جنسی تعلق قائم کئے ہوئے طلاق دے دی گئی وہ متعہ کی مستحق ہوں گی، اور اس حکم کو دوبارہ ذکر کرکے یہ بتا دیا گیا کہ یہ متعہ محض تقاضہ حسن سلوک نہیں، بلکہ اس مطلقہ کا قانونی استحقاق ہے، آیت (۲۳۶) میں مردوں کو مخاطب کرکے کہا گیا تھا کہ تم ایسی خاص مطلقات کو متعہ دو، اور ان کے جذبہ حسن سلوک کو ابھارنے کے لئے "حقا على المحسنين" فرمایا گیا، لیکن آیت (۲۴۱) میں "وللمطلقات متاع" فرمایا جس میں لام ملک اور استحقاق کو بتایا ہے:

''اللام يفيد الملك والا ستحقاق، وماكان للإنسان فهوملكه وله المطالبة به'' (احكام القرآن للجصاص الرازى ۱/ ۵۲۰ طبع دار الكتب العلمية بيروت)۔

اور "حقا على المتقين" فرما کر اس طرف رہنمائی فرمادی گئی کہ عین تقوی کا تقاضہ یہ ہے کہ تعمیل حکم ربانی کی جائے اور واجب حقوق ادا کئے جائیں، معصیت سے گریز کیا جائے، خیال رہے کہ اہل تقوی کا خصوصی طور پر تذکرہ وجوب کی تاکید کے لئے ہے، جیسے آیت ذیل میں اداء امانت کو تقوی کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے۔

"فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهٗ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهٗ" (سورہ بقرہ: ۲۸۳)۔

غرض یہ کہ آیت (۲۴۱) نے یہ بات واضح کردی کہ ایسی خاص مطلقہ خواتین کو متعہ دینا، نہ دینا تمہارے جذبہ احسان پر موقوف نہیں ہے، بلکہ یہ ان کا حق ہے، جو تم پر واجب ہے، واضح رہے کہ ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ پہلی آیت ''حقا علی المحسنین'' کے نزول کے بعد کسی نے کہا تھا: اگر میں احسان کرنا چاہوں تو متعہ دے دوں گا نہیں چاہوں گا تو نہیں دوں گا۔ جب دوسری آیت نازل ہوئی تو یہ معلوم ہوگیا کہ یہ امر اختیاری نہیں، بلکہ ایسی عورت کو متعہ دینا واجب ہے پس ''وللمطلقات'' میں لام عہد خارجی کا ہے۔ یعنی جو مفہوم انگریزی میں لفظ (The) سے پیدا ہوتا ہے، یعنی سابق میں مذکورہ وہ خاص قسم کی مطلقات جن کو مہر مقرر کئے بغیر نکاح میں لایا گیا، اور بغیر صحبت طلاق دے دی گئی، ان کا یہ حق ہے کہ انہیں دستور کے مطابق متعہ دیا جائے، قاضی ثناء اللہ پانی پتی لکھتے ہیں:

اور اس دوسری تفسیر کی بناء پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "وللمطلقات" عہد خارجی کا ہوگا اور اس کی دلیل وہ روایت ہے جو ابن جریر نے ابن زید سے کی ہے، انہوں نے کہا کہ جب آیت "وَمَتِّعُوْهُنَّ عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ" (سورہ بقرہ: ۲۳۶) نازل ہوئی تو ایک شخص نے کہا اگر میں احسان کروں گا تو ایسی مطلقہ کو رخصت کرتے وقت کچھ دے دوں گا، اور اگر میرا ارادہ احسان کرنے کا نہیں ہوگا تو ایسی مطلقہ کو

رخصت کرتے وقت کچھ نہیں دوں گا، تو اس کے بعد یہ آیت "وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ" (سورہ بقرہ: ۲۴۱) نازل ہوئی۔ لہٰذا "متعۃ الطلاق" صرف ان عورتوں کے لئے ثابت ہے، جن کو ہاتھ لگانے اور مہر مقرر کرنے سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی ہو (تفسیر مظہری ج ۱/۳۱۶)۔

علامہ آلوسی صاحب "روح المعانی" کی بھی یہی رائے ہے کہ آیت (۲۴۱) میں انہیں مطلقات کا ذکر ہے جن کا تذکرہ آیت (۲۳۶) میں کیا گیا ہے۔

پس قرآن کی آیات پر مجموعی طور پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ پہلی قسم کی مطلقہ کو متعہ دینا واجب ہے اور سبھی آیات متعہ کا یہی مصداق ہے، البتہ دوسری مطلقات کو متعہ دینا مستحب اور بہتر ہے جس پر آیت قرآن:

"فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا" (سورہ احزاب: ۲۸)۔

دلیل یہ ہے کہ بہتر طور پر علیحدگی کی ایک اچھی صورت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جوڑا دے کر رخصت کیا جائے کہ اس سے دلداری ہوتی ہے۔

علامہ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ:

"وفي هذا انكسار بقلبها، ولهذا أمر تعالى بإمتاعها، وهو تعويضها عما فاتها بشئ تعطاه" (تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۸۷)۔

یعنی اس طرح علاحدگی عورت کے لئے دل شکنی کی باعث ہوتی ہے، اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس کی تلافی کے لئے کچھ دے دینے کا حکم دیا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ آیت (۲۴۱) میں مطلقات کے سبھی قسم کی مطلقات کے لئے تسلیم کیا جائے تو متاع کا بھی عام مفہوم مراد لینا ہوگا، اور آیت کا مفہوم یہ قرار پائے گا: مطلقہ جس قسم کی بھی ہو اسے بہر حال کسی نہ کسی صورت میں نفع پہنچانا ضروری ہے، یہ نفع رسانی کبھی بصورت مہر ہوگی کبھی مہر مثل کی صورت میں، امام جصاص رازی فرماتے ہیں:

"وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين" ذلك عام في سائرهن، إلا ما خصه الدليل قيل له: هو كذلك، إلا أن المتاع إسم لجميع ما ينتفع به۔ قال تعالى: "فاكهة وأبًّا متاعا لكم" "ولأنعامكم..." فالمتعة والمتاع إسم يقع على جميع ما ينتفع به۔ ونحن فمتي أو جبنا للمطلقات لهاشياء مما ينتفع به من مهر، أو نفقة فقد قضينا عهدة الآية۔ فمتعة التي لم يدخل بها نصف المهر المسمى، والتي لم يسم بها على قدر حال الرجل و المرأة۔ وللمدخول بها تارة المسمى۔ وذلك كله متعة، وليس بواجب، إذ أوجبنا لها ضربا من المتعة أن نوجب لها سائر ضروبها؛ لأن قوله تعالى: "وللمطلقات متاع" إنما يقتضي أولى ما يقع عليه الإسم" (احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۳۲)۔

غرض یہ کہ آیت (۲۴۱) میں مطلقات سے عام مراد لینے کی صورت میں متاع سے مراد فی الجملہ "نفع رسانی" ہوگی۔ جس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔

خلاصہ یہ ٹھہرا کہ آیت (۱ و ۲) صراحۃً مطلقہ کی خاص قسموں کے لئے ہیں اور آیت (۳) میں بظاہر عموم ہے، لیکن اس سے مراد حقیقۃً وہی مطلقات ہیں جن کا ذکر آیت (۱) میں ہوا ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ واضح ہو گیا کہ متعہ اس معمولی سامان کو کہتے ہیں جو وقتی طور پر علاحدگی کے بعد بطور دلداری شوہر سے دلایا جاتا ہے۔ چاہے وہ کپڑا ہو، کچھ روپے ہوں، یا کوئی اور سامان، اس کو کسی خاص مدت تک نفقہ پر محمول کرنا صحیح نہیں۔ صاحب "لسان العرب" نے لکھا ہے:

"فالواجب للمطلقة التي لم يكن زوجها حين تزوجها سمى لها صداقا، ولم يكن دخل بها حتى طلقها فعليه أن يمتعها بما عز وهان من متاع ينفعها به من ثوب يلبسها إياه أو خادم يخدمها، أو دراهم، أو طعام، وهو غير موقت" (لسان العرب ۸/ ۳۳۰۔ مادة : متع)۔

طلاق کی ایک خاص صورت میں متعہ دینا واجب ہے، اور لفظ متاع کا اطلاق طویل مدت تک نفقہ کے مفہوم میں ہوتا ہی نہیں، لہٰذا حکم متعہ سے تاحیات یا تا نکاح ثانی نفقہ مراد لے کر اسے تمام ہی مطلقات کے لئے واجب قرار دینا، دراصل اپنی ذاتی رائے کو قرآن پر تھوپنا ہے اور اس کے لئے شرع اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اسلام میں عورتوں کے حقوق

قرآن کریم نے عورت اور مرد کے تعلقات کی کیا نوعیت بتائی ہے؟ اس پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ "خاندان" جو عورت اور مرد کے ازدواجی رشتے سے تشکیل پاتا ہے، اس میں مرد کی حیثیت قوام اور رئیس خانہ کی ہے اور کسی بھی خاندان میں شرعاً مرد کی حیثیت اس نقطہ مرکزی کی ہے، جس کی وجہ سے خاندان کی وحدت اور اس کا نظم برقرار رہتا ہے، اور اس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو مرد کی بعض فطری اور خلقی صلاحیتیں جو خدا کی طرف سے خصوصیت کے ساتھ اسے ملی ہیں، اور دوسرے "مال" جسے قرآن نے بعض مقامات پر "قیاما" (یعنی وہ ریڑھ کی ہڈی جس پر انسان کا نظام معاش قائم ہے) کہا ہے، مرد اسے حاصل کرتا اور خرچ کرتا ہے، یہی مفہوم ہے جسے قرآن نے ان الفاظ میں واضح کیا ہے:

"اَلرِّجَالُ قَوّٰامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ" (سورہ نساء: ۳۴)۔

(مرد عورت پر قوام ہیں ان وجوہ کی بناء پر جن کے باعث اللہ تعالیٰ نے بعض لوگوں کو بعض پر فضیلت عطاء کی ہے اور اس بناء پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں)۔

اور عورتوں میں جو صفات مطلوب ہیں وہ ہے ان کی صلاح، اطاعت وفرمانبرداری، رازداری اور عصمت کا تحفظ، یہ چند صفات اگر عورتوں میں ہوں اور "قوامیت" کی وجہ سے جو ذمہ داریاں شوہر پر عائد ہوتی ہیں، وہ انہیں پورا کرے تو پرسکون زندگی کا حصول آسان ہو جائے گا۔

"فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ" (سورہ نساء: ۳۴)۔

(نیک عورتیں وہ ہیں جو اطاعت گزار اور مرد کی عدم موجودگی میں مال وعصمت کی حفاظت کرنے والی ہیں، جیسا کہ اللہ نے ان کی حفاظت کی ہے)۔

لیکن عموماً یا تو اس وجہ سے کہ مرد اپنی قوامیت کے نشہ میں عورتوں سے حقوق تو طلب کرتا ہے، لیکن فرائض کو نہیں نبھاتا، یا اللہ کی قائم کردہ حدود کو توڑ دیتا ہے اور کبھی عورت صلاح کے بجائے فساد اور اطاعت کے بجائے نشوز کی راہ اختیار کرتی ہے، ایسی صورتوں میں "گھر" میں فساد اور ازدواجی زندگی میں اختلال پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ عورت کی فطری کمزوری کے پیش نظر بار بار قرآن نے اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے حقوق کی رعایت اور ان سے حسن سلوک کی فہمائش کی ہے، اور قرآن پاک نے اس غلط ذہن کی بھی بیخ کنی کردی ہے کہ عورت صرف مرد کی اطاعت کے لئے پیدا ہوئی ہے، اور خود اس کے کچھ احساسات وجذبات اور حقوق نہیں جن کی رعایت مرد پر ضروری ہو۔

قرآن کہتا ہے کہ مرد کو فضیلت اور ایک درجہ قوامیت کا ضرور حاصل ہے، لیکن جہاں تک تعلق حقوق اور واجبات کا ہے وہ جس طرح مردوں کے عورتوں پر ہیں اسی طرح عورتوں کے مردوں پر ہیں۔

قرآن نے ایک جگہ کہا ہے:

"وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِىْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ" (سورہ بقرہ: ۲۲۸)۔

(عورتوں کے حقوق بھی اسی طرح ہیں جس طرح معروف طریقہ پر ان کے واجبات اور ذمہ داریاں ہیں، البتہ مردوں کو ان پر ایک گونہ تفوق حاصل ہے)۔

اور دوسری جگہ عورتوں کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیتے ہوئے فرمایا گیا:

"وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّيَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا" (سور نساء: ۱۹)۔

(ان کے ساتھ معروف طریقہ پر زندگی بسر کرو، اگر تم انہیں ناپسند کرتے ہو تو بعید نہیں کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور اللہ تعالیٰ اس میں بڑا خیر پیدا فرمادے)۔

معلوم ہوا کہ عورت میں اگر کچھ نقص بھی ہو تو مرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اسے نظر انداز کرتے ہوئے اس کے ساتھ اچھا برتاؤ کرے۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے بہتر وہ شخص ہے جو اپنی عورتوں کے حق میں بہتر ہے:

''عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: أكمل المؤمنين إيمانا، أحسنهم خلقا، وخياركم خياركم لنساءهم''

(ترمذی ۱/ ۱۵۰، کتاب الرضاع)۔

(حضرت ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے کہ، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سب سے کامل الایمان وہ شخص ہے جو سب سے بہتر اخلاق کا حامل ہو اور تم میں سب سے بہتر وہ لوگ ہیں جو اپنی بیویوں کے ساتھ بہتر سلوک روا رکھنے والے ہوں)۔

نافرمان بیوی کی اصلاح کا اسلامی طریقہ:

مسئلہ کا ایک رخ تو یہ ہوا، لیکن اگر عورت کی طرف سے نشوز اور بے راہ روی کا خطرہ ہو تو مرد کیا کرے، اس بارے میں قرآن پاک نے اپنا حکیمانہ فیصلہ دیا ہے جو مرد کی قوامیت کے تقاضوں کے عین مطابق ہے، یعنی اولا وعظ ونصیحت اور سمجھانے کی راہ اختیار کرنی چاہئے، پھر اگر اس طرح عورت نہ سنبھلے تو اس کے احساسات کو جھنجھوڑنے کے لئے الگ سوئے، جس سے عملا اس کی ناراضی کا ظہور ہو، پھر اگر خدانخواستہ اس طرح بھی معاملہ اصلاح پذیر نہ ہو تو آخری درجہ میں تادیبا مارنے (ضرب) کی اجازت دی گئی ہے، لیکن واضح رہے کہ شریعت نے اسے آخری درجہ پر ہی گوارہ کیا ہے، قرآن کہتا ہے:

"وَالّٰتِىْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ"۔

(جن عورتوں سے نافرمانی کا اندیشہ ہو انہیں نصیحت کرو اور ان کی خواب گاہ الگ کردو اور ان کو مارو)۔

مگر اس کی اجازت کے ساتھ قرآن پاک نے یہ بھی واضح کردیا ہے کہ اگر اس طرح عورت اطاعت کی راہ پر لگ جائے تو خواہ مخواہ عورت پر ظلم و زیادتی کا بہانہ اور موقع مت تلاش کرتے رہو، قرآن نے اس تنبیہ کے ذریعہ انسانی فطرت کے ایک خاص نقص پر بند لگادیا کہ کہیں ضد وعناد میں آکر مرد اس اجازت سے ناجائز فائدہ نہ اٹھانے لگے۔

"فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا"

(اگر وہ تمہاری اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف حیلے بہانے تلاش نہ کرو)۔

اور ساتھ ساتھ یہ بھی فرمادیا گیا کہ عورت پر جو ایک درجہ بڑائی تمہیں حاصل ہے اس کے استعمال کے وقت اللہ کی برتری اور کبریائی کو نہ بھولنا:

"اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا"۔ (بلاشبہ اللہ تعالیٰ بہت بلند وبرتر ہے)۔

سرزنش کی اجازت ہے مگر بہتر نہیں:

اب ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرد کے لئے زدوکوب ضروری ہے، یا محض جائز، اور اگر محض جائز ہے تو اولی ضرب ہے، یا ترک؟

خازن نے متعدد روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اولی ترک ضرب ہے:

''ففي هذه الأحاديث دليل على أن الأولى ترك الضرب للنساء'' (تفسیر خازن)۔

(ان احادیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بہتر یہ ہے کہ عورتوں کو مار پیٹ نہ کی جائے)۔

اور فقہائے حنفیہ نے اس کے محض جائز ہونے کی بنیاد پر جزئیہ مستنبط کیا ہے کہ اگر شوہر کی تعزیر و تادیب سے عورت ہلاک ہو جائے تو اس کا خون بدر نہیں ہوگا، اس لئے کہ مرد کے لئے عورت کی تادیب واجب نہیں، بلکہ محض مباح ہے اس لئے اس کی رعایت ضروری ہوگی کہ اس کو کوئی جسمانی نقصان نہ پہنچے، درمختار میں ہے:

''جس پر حد شرعی جاری کی گئی اور وہ ہلاک ہو گیا تو اس کا خون بدر ہوگا، سوائے اس عورت کے جس کی اس کے شوہر نے مذکورہ طریقہ پر سرزنش کی اور اس کا انتقال ہو گیا، اس لئے کہ اس کی تادیب محض جائز ہے، لہذا اسلامتی کی شرط کے ساتھ اس کی اجازت ہوگی، مصنف کہتے ہیں کہ اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ شوہر کے لئے بیوی کو اصلاً ضرر پہنچانا جائز نہ ہوگا''۔

سرزنش کب کرے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ کون ایسے امور ہیں کہ اگر عورت ان کا ارتکاب کرے تو مرد کو حق حاصل ہوگا کہ وہ عورت کو زدوکوب کے ذریعہ تنبیہ کرے، اس بارے میں فقہاء نے تفصیلی بحث کی ہے، اور ان کی بحث کا حاصل یہ ہے کہ:

الف۔ عورت کے لئے شریعت اسلامیہ نے جس حد تک زینت و آرائش کی اجازت دی ہے وہ اس پر قدرت کے باوجود نہ کرے۔

ب۔ غسل جنابت نہ کرے۔

ج۔ شریعت نے عورت کو جن مواقع اور جن حقوق کی بنا پر شوہر کا گھر چھوڑنے کی اجازت دی ہے، انکے موجود نہ ہوتے ہوئے بھی عورت گھر سے باہر نکل جائے

د۔ عورت باوجودیکہ پاک ہے اور کوئی عذر شرعی موجود نہیں ہے، پھر بھی وہ شوہر کو اپنے نفس پر قدرت نہ دے۔

ان کتابوں سے جو متن کا درجہ رکھتی ہیں ان چار حالتوں میں شوہر کو ضرب کی اجازت ملتی ہے، بشرطیکہ سمجھانے پر بھی عورت اپنی ان حرکتوں سے باز نہ آئے، بعض لوگوں نے ان چار اسباب کے ساتھ اور اضافہ بھی کیا ہے، مثلاً: عورت اپنے چھوٹے بچے کو رونے پر زدوکوب کرے، یا شوہر کی باندی کو غیرت اور جذبہ رشک میں زدوکوب کرے، یا شوہر کو سب وشتم کرے، یا اس کے کپڑے پھاڑ دے، یا لوگوں کو سنانے کے لئے زور سے بات کرے، یا غیر محرم سے پردہ نہ کرے، یا شوہر کے گھر کی ایسی چیزیں لوگوں کو بلا اجازت دے دے جن کے دینے کا عام رواج نہیں، اور بعض فقہاء نے ایک ضابطہ یہ بنا دیا ہے کہ ایسی معصیت کے ارتکاب پر جس میں حد شرعی مقرر نہیں ہے، شوہر کو تادیب کا حق حاصل ہوگا۔

اور فقہاء نے اس کی بھی صراحت کر دی ہے کہ اگر عورت اپنے کھانے، کپڑے کا مطالبہ شوہر سے کرے اور اس میں انتہائی اصرار سے پیش آئے جب بھی مرد کو حق زدوکوب کا نہ ہوگا۔

ترک صلوۃ پر زدوکوب کا حق شوہر کو ہوگا، یا نہیں؟ اس میں اختلاف رائے ہے اکثر لوگ جواز کی طرف گئے ہیں، اور بہت سے لوگوں نے ناجائز ہونے کو ترجیح دی ہے، ''درمختار'' کی حسب ذیل عبارت ذہن میں رکھی جائے:

''آقا اپنے غلام اور شوہر اپنی بیوی کی سرزنش کرے گا، گو کہ وہ نابالغ ہی ہو، جیسا کہ عنقریب آئے گا جب کہ بیوی شرعی اعتبار سے جائز زینت اس پر قدرت کے باوجود چھوڑ دے، یا غسل جنابت نہ کرے، گھر سے اپنے کسی حق اور ضرورت کے بغیر نکلے، حیض سے پاک ہونے کے باوجود ہمبستری کے لئے آمادہ نہ ہو، اپنے نابالغ بچے کو رونے کے وقت مار پیٹ کرے، یا اس کی باندی کو حسد میں مارے اور اس نصیحت کا اثر قبول نہ کرے، یا اسے برا بھلا کہے، مثلاً: کہے اے گدھے، یا اس پر بددعا کرے، یا اس سے ایسی گفتگو کرے جو اجنبی لوگ سن لیں، یا اپنا چہرہ غیر محرم لوگوں کے سامنے کھولے، یا کسی غیر محرم سے گفتگو یا بدزبانی کرے، یا وہ چیزیں دے دے جو عادتاً بلا اجازت دی نہیں جاتیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ گناہ جس میں کوئی مقررہ شرعی سزا نہیں ہے، تو شوہر اور آقا کو سرزنش کا حق ہوگا، لیکن اگر بیوی اپنا نفقہ یا کپڑا طلب کرے اور الحاح وزاری کرے تو شوہر کو سرزنش کی

اجازت نہ ہوگی، اس لئے کہ صاحب حق کو مطالبے کا حق ہے (البحر الرائق)

اور نہ نماز چھوڑنے پر تعزیر کا حق ہے، اس لئے کہ اس کی منفعت کا تعلق مرد سے نہیں ہے، بلکہ خود عورت سے ہے'' (درمختار ۴/ ۷۷۔۷۸)۔

مصنف کا قول "لاتتعظ بوعظه" پر شامی نے لکھا ہے کہ اس کا مفاد یہ ہے کہ اولاً تعزیر نہ کرے، بلکہ پہلے فہمائش کرنی چاہئے

''وقوله لاتتعظ بوعظه مفاده أنه لايعزرها أول مرة''۔

واضح رہے کہ صاحب ''فتح القدیر'' نے شوہر کے ساتھ بدتمیزی اور اساءۃ ادب کو بھی ان مواقع میں داخل کیا ہے جہاں مرد کو حق زدوکوب کا حاصل ہے۔

سرزنش کی حدیں:

''يعزر المولى عبده، قال في الفتح: وإذا أساء العبد الأدب حل لمولاه تأديبه وكذا الزوجة'' (درمختار ۴/ ۷۷)۔

(آقا اپنے غلام کی سرزنش کرے گا، ''فتح القدیر'' میں لکھا ہے کہ جب غلام اپنے آقا کے ساتھ بے ادبی کرے تو اس کے آقا کے لئے اس کی تادیب جائز ہے، اور ایسے ہی بیوی کی تادیب بھی درست ہے)۔

مذکورہ بالا تفصیل کے بعد ایک اور اہم سوال رہ جاتا ہے کہ شوہر کو جس زدوکوب کی اجازت حاصل ہے اس کی کچھ حدود ہیں یا نہیں، اور اگر ہیں تو وہ کیا ہیں؟

اس سلسلے میں سب سے پہلے ''ترمذی'' کی اس روایت کو سامنے رکھا جائے جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کریم کی مذکور الصدر آیت کو تلاوت کرتے ہوئے ضرب کو ''ضرب غیر مبرح'' کی قید کے ساتھ پابند فرمادیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر بہت ہی اور ہدایات کے ساتھ عورتوں سے حسن سلوک کا حکم فرمایا ہے کہ تمہیں ان کے ساتھ اچھا ہی برتاؤ کرنا چاہئے، الا یہ کہ وہ کسی کھلے فاحشہ اور بے حیائی کا ارتکاب کرے، ایسی صورت میں ارشاد ربانی کے مطابق ان سے الگ سونے اور زدوکوب کرنے کی اجازت دی گئی، لیکن فرمادیا گیا کہ یہ زدوکوب سخت نہیں ہونی چاہئے، اور نہ ان پر ظلم وزیادتی کے بہانے تلاش کرنا چاہئے۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں:

''عن سليمان بن عمرو بن الأحوص قال: حدثني أبي إنه شهد حجة الوداع مع رسول الله فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ووعظ فذكر في الحديث قصة، فقال: ألا واستوصوا بالنساء خيرا فإنما هن عوان عندكم ليس تملكون فيهن شيئا غير ذلك، إلا أن ياتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع واضربوهن ضربا غير مبرح، فإن أطعنكم فلاتبغوا عليهن سبيلا'' (ترمذی ۱/ ۱۵۰ کتاب الرضاع)۔

سلیمان بن عمرو سے مروی ہے کہ مجھ سے میرے باپ نے نقل کیا ہے کہ وہ حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حاضر ہوئے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حمد وثنا بیان فرمائی وعظ ونصیحت کی، پھر راوی نے حدیث میں ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے، اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! عورتوں کے بارے میں میری نصیحت قبول کرو، ان کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آؤ، وہ تمہارے پاس ہیں، تم ان کے بارے میں کوئی اختیار نہیں رکھتے، سوائے اس کے کہ وہ کھلی ہوئی بے حیائی کریں، اگر وہ ایسا کریں تو ان سے بستر الگ کرلو، اور مارو جو تکلیف دہ نہ ہو، پھر اگر وہ اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف حیلے بہانے تلاش نہ کرو۔

تکلیف دہ مار کی ممانعت:

اس روایت سے اتنا معلوم ہوا کہ مطلق ضرب کی اجازت نہیں، بلکہ ضرب غیر مبرّح کی ہے اور ضرب غیر مبرّح کی کیفیت کیا ہے؟ اس کے بارے میں متعدد روایات ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی اس طرح اپنی بیوی کو نہ مارے جیسے کوئی غلام یا باندی کو مارتا ہے۔

''عن عبدالله بن زمعة قال: قال رسول الله ﷺ: لايجلد أجدكم امرأته، جلد العبد ثم يجامعها فى آخر اليوم، وفي رواية: فيجلد امرأته جلد العبد فلعله، يجامعها في آخر يومه'' (متفق عليه)۔

عبداللہ بن زمعہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی اپنی بیوی کو کوڑا نہ لگائے، جیسے غلام کو کوڑے لگاتا ہے، پھر اس سے دن کے آخیر میں مباشرت کرے، اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بیوی کو غلام کی طرح کوڑے نہ لگائے کہ شاید اس سے دن کے اخیر میں ہم آغوش ہوگا۔

اور دوسری روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدائی مرحلہ میں وعظ ونصیحت کی ہدایت کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ باندیوں کو جس طرح مارتے ہو اس طرح بیویوں کو مت مارو:

''عن لقيط بن صبرة قال: قلت: يا رسول الله! إن لى إمرأة فى لسانها شئ، يعنى البذاء، قال طلقها، قلت، إن لى منها ولدا، ولها صحبة، قال: فمرها، يقول: عظها، فإن يك فيها خيرا فستقبل، ولاتضربن ظعينتك ضربك أمتك'' (رواه ابوداؤد)۔

لقیط بن صبرۃؓ سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں کہ: میں نے کہا اے اللہ کے رسول! میری ایک بیوی ہے جو بدزبان ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسے طلاق دے دو، میں نے کہا: مجھے اس سے لڑکا ہے اور اس سے قدیم صحبت ہے، فرمایا: اس کو نصیحت کرو، اگر اس میں کچھ بھلائی ہوگی تو تیری نصیحت قبول کرے گی، اور اپنی بیوی کو لونڈی کی طرح نہ مارو۔

اس روایت میں اس نکتہ پر ضرور نگاہ رکھی جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کی بدزبانی پر طلاق دینے کی اجازت تو دی، لیکن شدید زدوکوب کو برداشت نہ فرمایا، اور یہ عین تقاضہ حکمت ہے کہ اگر حسن سلوک کے ساتھ ازدواجی تعلقات کا قیام ممکن ہے تو ٹھیک ہے، ورنہ علیحدہ کردینا اور رشتہ کا انقطاع اس سے بہتر ہے کہ عورت کو شدید زدوکوب کیا جائے، اور اپنی قوامیت کا ناجائز استعمال کیا جائے کہ اس طرح نفرت تو بڑھ سکتی ہے، اصلاح حال نہیں ہوسکتی۔

دوسری روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چہرہ پر مارنے سے اور ایسی ضرب سے منع فرمایا ہے جو اسے داغ دار بنادے اور باعث قبح ہو اور خواب گاہ کی علیحدگی میں بھی پابند کردیا کہ ایک گھر میں رہ کر عورت سے اظہار ناراضگی کے لئے الگ سوؤ لیکن گھر سے اسے باہر نہ کرو۔

''عن حكيم بن معاوية القريشي من أبيه قال: قلت: يا رسول الله! ماحق زوجة أحد نا عليه؟ قال: إن تطعمها إذا طعمت و تكسوها إذا كتسيت ولاتضرب الوجه ولاتقبح ولاتهجر إلا فى البيت'' (رواه احمد و ابو داؤد وابن ماجه، مشكوة)

حکیم بن معاویہ قریشی اپنے والد سے نقل کرتے ہیں کہ میں نے کہا: اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم! ہم میں سے کسی کی بیوی کا اس پر کیا حق ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کھاؤ تو اسے بھی کھلاؤ، خود پہنو تو اسے بھی پہناؤ، چہرہ پر نہ مارو، نہ برا بھلا کہو، خواب گاہ علیحدہ کرو تو بھی گھر سے باہر نہ کرو۔

امام طحاوی نے ''مشکل الآثار'' میں اجازت ضرب ومنع ضرب کی متعدد روایات بیان کرنے کے بعد یوں تطبیق دی ہے کہ ضرب مبرّح کی ممانعت ہے اور ضرب غیر مبرّح کی اجازت مخصوص حالات میں ہے (مشکل الآثار ۳ / ۲۱۰)۔

تفسیر خازن میں ارشاد ربانی "واضربوھن" پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ضرب سے مراد ایسی مار ہے جو سخت نہ ہو اور عیب دار بنانے والی نہ ہو اور ضرب غیر مبرّح کی مثال بعض علماء سے نقل کرتے ہوئے مسواک، یا اس جیسی چیز سے مارنا بتایا ہے۔

بغویؒ نے اس قول کو سیدنا عطاء ابن ابی رباح کی طرف منسوب کیا ہے، خازن نے یہ بھی لکھا ہے کہ ضرب کسی ایک ہی حصہ جسم پر مسلسل نہ ہو اور چہرہ پر نہ مارے اور دس کوڑے سے زیادہ نہ مارے، اتنا کہنے کے بعد علماء کا قول نقل کرتے ہیں، رومال، یا ہاتھ سے مارے، کوڑے اور لاٹھی سے نہ مارے، اور خلاصہ یہی ہے کہ اس باب میں زیادہ سے زیادہ تخفیف ملحوظ رکھی جائے۔

''(واضربوھن) انہیں مارو، یعنی اگر خواب گاہ کی علیحدگی سے ان کی اصلاح نہ ہوسکے تو مارو ایسی مار کہ تکلیف دہ نہ ہو، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ

مسواک وغیرہ سے مارو، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مارنا جائز ہے اور نہ مارنا بہتر ہے''۔

پس ان احادیث میں دلیل ہے کہ عورتوں کو مار پیٹ نہ کی جائے، پھر اگر تادیب کے لئے مارنے کی ضرورت ہی ہو تو زیادہ مار پیٹ نہ کرے، مار پیٹ مختلف جگہوں پر ہو، ایک ہی جگہ پر مسلسل نہ مارے، چہرے پر مارنے سے پرہیز کرے، اس لئے کہ مظہر محاسن ہے اور مارنے کی مقدار دس کوڑوں تک نہ پہنچا دے جب کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ مناسب ہے کہ رومال اور ہاتھ سے مارے کوڑے، یا لاٹھی سے نہ مارے، حاصل یہ ہے کہ آخری درجہ تخفیف اس قضیہ میں بہتر ہے'' (تفسیر خازن)۔

اور شامی نے ایک مسئلہ کے ذیل میں یہ بیان کرتے ہوئے کہ مرد کو ضرب فاحش کی کسی حالت میں اجازت نہیں ہے، لکھا ہے کہ ایسی ضرب جس سے ہڈی ٹوٹ جائے چمڑا پھٹ جائے داغ پڑ جائے اور جسم کالا ہو جائے ضرب فاحش میں داخل ہے۔

''قوله ضربا فاحشًا قيد به؛ لأنه ليس له أن يضربها في التأديب ضربا فاحشا، وهو الذي يكسر العظم ويخرق الجلد، أو يسوده، كما في التاتار خانيه'' (شامی ۴/۷۹)۔

ضربًا فاحشًا کی قید لگادی گئی، اس لئے کہ اس کو تادیب میں ''ضرب فاحش'' کا حق حاصل نہیں ہے اور ضرب فاحش سے مراد ایسی مار پیٹ ہے جس سے ہڈی ٹوٹ جائے چمڑے پھٹ جائیں، یا سیاہ ہو جائیں، جیسا کہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے۔

ان ساری تصریحات کے بعد اس کو ذہن میں رکھا جائے کہ مذکور الصدر مواقع جن میں شریعت نے مرد کو اجازت زدوکوب کی دی ہے، اگر ان میں شوہر نے حد مقرر سے زیادہ مارا، یا بغیر ان اسباب کے زدوکوب کیا جن کا ذکر کیا گیا ہے، ان ہر دو صورتوں میں شوہر مستحق تعزیر ہوگا، شامی نے ''بحر'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

''وصرحوا بأنه إذا ضربها بغير حق وجب عليه التعزير... اى وإن لم يكن فاحشا'' (شامی ۴/۷۹)۔

فقہاء نے صراحت کردی ہے کہ بیوی کو ناحق مارے تو شوہر کی سرزنش کی جانی واجب ہے، گو کہ شوہر نے زیادہ نہ مارا ہو۔

ان تفصیلات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ عورت کا حق شرعی یہ ہے کہ اس کے نشوز پر اولا اسے سمجھایا جائے نہ مانے تو ترک تعلق، یعنی ہجران کے ذریعہ اس کو سدھارنے کی کوشش کی جائے، یہ بھی کارگر نہ ہو تو مخصوص حدود کے اندر زدوکوب کیا جائے، عورت کا یہ شرعی حق ہے کہ بغیر حق اسے زدوکوب نہ کیا جائے، اور اگر عورت نشوز اور اوپر ذکر کئے گئے اسباب کے صدور کی وجہ سے شوہر کو زدوکوب کا حق حاصل ہو جائے تو حد مقررہ سے زیادہ زدوکوب نہ کرے، یہاں تک کہ اگر معمولی زدوکوب سے بھی وہ نہ سدھرے تو یا تو مرد اس کے اس نقص کے ساتھ بھی نباہ کرے، ورنہ طلاق دے کر علیحدہ کردے، مگر ضرب فاحش کی اجازت اسے نہیں دی جاسکتی۔

اب اس روشنی میں معاملہ زیر بحث کو ملاحظہ فرمائیے کہ بقول آپ کے شوہر کو اس کا اقرار ہے کہ اس نے ہاتھ سے، جوتے سے اور لاٹھی سے عورت کو زدوکوب ہی نہیں کیا، بلکہ باندھ کر لٹکا دیا ہے، میں نہیں سمجھتا کہ یہ ضرب غیر مبرّح کیسے قرار دیا جاسکتا ہے، جب کہ میرے خیال میں یہ قطعا بہیمانہ فعل ہے، اور باندھ کر لٹکا دینا تو ایسا ذلت آمیز فعل ہے جس کی کسی حالت میں شرعا اجازت نہیں ہوسکتی۔ یہ تو مرد کا اپنے اختیار کو ناجائز استعمال کرنا ہے، اور اللہ کے کمزور بندوں پر ظلم کے لئے راہیں نکالنے کے مرادف ہے، اللہ نے ''معاشرت بالمعروف اور امساک بالمعروف'' کا حکم کیا، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حق میں خیر کی وصیت فرمائی ہے، یہ حرکات ان ساری حدود کو توڑتی ہیں، لاٹھی کی مار ضرب مبرح ہے، اس سے اعضاء کے ٹوٹ جانے اور چمڑے کے پھٹ جانے کا خطرہ ہے، داغ کا پڑ جانا، جلد کا سیاہ پڑ جانا تو اس کا لازمی نتیجہ ہے، اگر ایسی زدوکوب شوہر نے کسی حق اور جنایت پر بھی کیا ہو تو وہ مستحق تعزیر ہے، چہ جائے کہ یہ امر خود قابل بحث ہے کہ جسے وہ عورت کا قصور کہتا ہے، حقیقۃ قصور ہے بھی یا نہیں؟ اور پھر زدوکوب کے اقرار کے ساتھ ساتھ کہنا کہ فلاں قصور پر مارا، محتاج ثبوت ہے کہ واقعۃ وہ قصور عورت سے صادر بھی ہوا یا نہیں، جس کے اثبات کی ذمہ داری مرد پر ہے کہ وہ اس معاملہ میں مدعی کی حیثیت رکھتا ہے، پس میرے نزدیک یہ صریح ظلم ہے جس کا رفع فریضہ قاضی ہے، اور اگر عورت اس ظلم وزیادتی سے عاجز ہو کر میکے میں رک جائے اور تسلیم نفس نہ کرے تو اس کا یہ اقدام منع واحتباس نفس بحق ہے، لہذا وہ ناشزہ نہیں ہوگی اور مستحق نفقہ ہوگی، اور اگر مرد نے نفقہ ادا نہیں کیا ہے تو عدم انفاق بھی باعث فسخ نکاح ہوگا، امید ہے کہ اس تفصیل کے بعد مسئلہ صاف ہوگیا ہوگا۔

ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی زندگی

اور اسلامی فقہ

امابعد! آج کی گفتگو کا موضوع ہے ''ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی زندگی اور اسلامی فقہ'' اس عنوان کے ذیل میں سمینار کے میزبانوں نے ''فقہ الاقلیات'' کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو آج کے دور کا اہم ترین مسئلہ ہے اس لئے کہ ہندوستان جیسے ممالک جو زمانہ قدیم سے اسلامی تہذیب وثقافت کا گہوارہ رہے ہیں، اور مسلم اقتدار کی طویل تاریخ رکھتے ہیں، ان کے علاوہ بھی آج یورپ، امریکہ اور افریقہ کے بہت سے ایسے ممالک ہیں جہاں مسلمانوں کی قابل لحاظ تعداد آباد ہو چکی ہے، اور روز بروز ان کی آبادی میں اضافہ ہوتا جارہا ہے، اس غیر اسلامی نظام حیات میں ان کو بھی اپنے تشخص اور شناخت کی حفاظت، اپنی آئندہ نسل کو مسلمان باقی رکھنے، ان کو صحیح تعلیم وتربیت اور معاشرتی، عائلی اور روزہ مرہ کی زندگی میں پیدا ہونے والے سنگین سوالات درپیش ہیں، پھر نظام حکمرانی کے مختلف ڈھانچے کہیں، جمہوریت ہے، اور کہیں شخصی حکومت، کہیں دستور کی بنیاد مذہب پر ہے اور کہیں سیکولرزم پر، کہیں اشتراکی اور کہیں سرمایہ دارانہ نظام ان سے بھی کئی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں۔

سیاست کا معاشرہ اور معاش دونوں سے گہرا تعلق ہے، آج کی حکومتیں فرد کے ذاتی معاملات اور سماجی رویہ میں بھی دخیل ہیں، اس طرح مسلمان جہاں اور جس ملک میں بھی رہ رہا ہے اور جس نظام کے تحت بھی زندگی گزار رہا ہے وہ اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، اس کی سماجی اور معاشرتی زندگی، اس کے معاشی مسائل اور اقتدار میں شرکت کے باب میں بحیثیت مسلمان اس کے سامنے کئی سنجیدہ سوالات پیدا ہوتے ہیں، جن کا حل اور ان سوالات کا جواب فقہ اسلامی کو دینا ہوگا، ایسے حالات میں فقہ اسلامی کی حیویت اور حرکت اور درپیش مسائل کو اصول وضوابط اور قواعد کلیات فقہ کی روشنی میں حل کرنا عہد حاضر کے فقیہ کی ذمہ داری ہے، اب قبل اس کے کہ ہم ان اصولوں کی تشریح کی طرف بڑھیں جو اس طرح کے درپیش مسائل کے حل میں پیش نظر رکھنے ہوں گے، ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم خاص کر ہندوستانی مسلمانوں کے موجودہ حالات اور اس کے پس منظر پر نظر ڈالیں۔

منظر وپس منظر:

سلطنت مغلیہ کا زوال اور برطانوی استعمار کا عروج ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی، تعلیمی، معاشی اور سیاسی تاریخ میں تبدیلی برپا کرنے والا ایک مرکزی نقطہ اور نازک موڑ ثابت ہوا، مغل حکومت کا زوال، محکومیت کا آغاز، آزادی کی جدوجہد، ملک کی تقسیم اور اس کے بعد رونما ہونے والے حادثات، مختلف فکری قوتوں کے ابھار اور نئے ملکی قوانین کے اثرات نے ہندوستانی مسلمانوں کی سماجی، معاشی اور تعلیمی زندگی کو نفسیاتی اضمحلال اور انتشار سے دوچار کر دیا جس کے نتیجہ میں محرومی، پسپائی، خود شکستگی، عدم تحفظ اور بکھراؤ کا احساس پیدا ہوا اور ترقی کی فطری رفتار نہ صرف سست روی کا شکار ہوئی بلکہ تیز رفتار تغیر پذیر حالات ومسائل امت میں سمع وطاعت اور باشعور ودوراندیش قیادت، نیز مختصر المدت اور طویل المدت منصوبہ بندی کے فقدان نے اسے مزید الجھنوں میں جکڑ دیا، ہندوستانی مسلم سماج کو جہالت، ذات برادری کی تفریق، عصبیتوں، علاقائی اور لسانی گروہ بندیوں، ملکی اور جماعتی فرقہ بندیوں، شدت پسندی اور فکری جمود کا گھن لگ گیا، اس طرح مسلم سماج مختلف خانوں میں تقسیم ہوتا چلا گیا، مفکرین ومصلحین، شعراء اور علماء ومشائخ نے ٹوٹتے بکھرتے مسلم سماج کو سہارا دینے کی کوشش کی، یہ کوششیں ہر طرح قابل قدر ہیں، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ طوفان اتنا تیز اور طاقتور تھا اور مریض کی حالت اتنی خستہ کہ ریت کے باندھ اس طوفان کو روک نہ سکے اور کورامین کا انجکشن اس مریض کو زندگی نہیں دے سکا، یوں کہئے کہ سیلاب بلا کے حجم کے مقابلہ میں ہماری کوششیں کمی، کیفی اور قدری تناسب میں ہم آہنگی نہیں رہ سکیں اور توازن جو کامیابی کی کلید ہے قائم نہیں رہ سکا، پھر

بھی آج جتنا بھر اور جو کچھ نظر آ رہا ہے وہ انہیں بزرگوں کی کوششوں کا ثمرہ اور ہمارے لئے قیمتی وراثت ہے جس پر ہم آگے امت کی تعمیر کا کام انجام دے سکیں گے۔

سماج کی تشکیل کے بنیادی عناصر، عقیدہ، تعلیم، معاش اور انصاف ہیں، عقیدہ اور یقین اصل قوت کا سرچشمہ ہے، جو فکر کو بالیدگی اور عمل کو زندگی بخشتا ہے، جو معاشرہ بنیادی یقین اور حق پر اعتماد سے محروم ہو جائے اور رسم ورواج اور اوہام وخرافات کا شکار ہو جائے وہ تحریک حق کو "کیف نترک ماوجدنا علیہ آبائنا" کہہ کر رد کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ماضی کے ہندوستان میں جو علماء و مصلحین بھی قوم کو اوہام وخرافات اور روایت پرستی کے اندھیروں سے نکال کر نور توحید کی طرف دعوت دینے کھڑے ہوئے وہ سب وشتم اور تکفیر وتضلیل کے تیروں سے زخمی کئے گئے، پھر بھی قابل مبارکباد ہیں وہ لوگ جو ان ساری مشکلات کے باوجود اعتقادی اور فکری انحراف کے خلاف آخری دم تک جنگ کرتے رہے، مسلم سماج کے اندر باہمی نفرت، دوری، انتشار، عقیدۂ توحید سے انحراف، وہم پرستی، مشرکانہ ماحول سے قربت اور یورپ سے آئے ہوئے ملحدانہ افکار کے سامنے مرعوبیت کے ساتھ سپر ڈالنے کا برا نتیجہ نکلا۔ مسلم سماج اخوت ووحدت کا آئینہ ہونے کے بجائے باہمی نفرت وعناد، انتشار وافتراق اور گروہ بندی کا گڑھ بن گیا۔

مدارس دینیہ کے نصاب اور نظام، تعلیمی میدان میں یکسانیت اور وحدت فکر وعمل پیدا کرنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہو سکے، جدید دانش گاہیں کچھ کلرک، بابو اور افسر تو پیدا کر سکیں لیکن وہ اسلام کی روشنی اور عہد حاضر کے علوم کو جمع کر کے فکری قیادت فراہم نہیں کر سکیں، بدقسمتی یہ ہے کہ دین ودنیا کی تفریق جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے، ہمارے سماج میں اس طرح گھر کر گئی ہے کہ ہمارا نظام تعلیم دو حصوں میں تقسیم ہو گیا، اور مغل اقتدار کے زوال کے بعد جو دوئی (ثنویت) پیدا ہوئی وہ آج تک قائم ہے، ابھی بھی ہمارے دینی مدارس میں قدیم صالح اور جدید نافع کے امتزاج سے عہد حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ جدید کاری کا عمل ممکن نہیں ہو سکا کہ تعلیم گاہوں سے ایسے فضلا پیدا ہوں جو اس عہد کے عالم کی حیثیت سے عہد شناس بھی ہوں اور سرچشمۂ علوم نبوت سے بہرہ ور بھی، اسی طرح ہماری دنیاوی دانش گاہیں علوم وفنون جدیدہ کے ماہرین تو کسی درجہ پیدا کر سکیں لیکن انہیں دین کی حقیقت اور اس کی روح سے آشنا نہیں کر سکیں، سرسید مرحوم بانی علی گڑھ تحریک نے یہ کہا تھا کہ وہ ایسا نظام تعلیم قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں ایک ہاتھ میں قرآن ہو تو دوسرے ہاتھ میں سائنس، لیکن ان کا یہ خواب بھی پورا نہیں ہو سکا، آج بھی شعبۂ دینیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں قائم ہے، لیکن اہل نظر سے مخفی نہیں کہ اس کی حیثیت محض ثانوی ہے اور زیادہ تر اس میں داخلہ وہی طلبہ لیتے ہیں جو روایتی دینی مدارس سے پڑھ کر آتے ہیں۔

یونیورسٹی میں اسلامک اسٹڈیز (مطالعات اسلامی) کا شعبہ بھی ہے، لیکن اس کا عمل بھی ایک "تاریخی یادگار" کے مطالعہ سے آگے نہیں بڑھ سکا اور اسلامی پیغام کی اہمیت اور موجودہ دور میں اسلام کی رہنمائی اور زندہ وپائندہ مذہب کی حیثیت سے اس کے مطالعہ کا فرض انجام نہیں دیا جا سکا، دوسری طرف آج بہت سارے تعلیمی ادارے مسلمانوں کے زیر انتظام قائم کئے جا رہے ہیں، لیکن وہاں بھی دینی تعلیم کا یا نظم ہی نہیں یا ہے تو خانہ پری کی حد تک، اس طرح مدارس اسلامیہ میں جدید سے بے خبری اور جدید دانش گاہوں میں اپنی اساس سے نا آشنائی مسلمانوں کے تعلیمی نظام کا بڑا المیہ بن چکا ہے۔

تعلیمی میدان میں صنف نازک کو بھی محرومی کا شدید احساس ہے، کیونکہ خواتین کی تعلیم اور خاص کر دینی تعلیم کا معقول ومربوط نظم بنانے کی جانب کوئی بڑی پیش قدمی نہیں ہو سکی ہے، اس وقت ملک میں طالبات کی اعلیٰ دینی تعلیم صرف پندرہ مقامات تک محدود ہے۔ عصری اور تکنیکی تعلیم میں مواقع، امکانات، مقابلہ کی صلاحیت، وسائل کی بحث سے قطع نظر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ ۸۰ فیصد طلبہ وطالبات کے لئے نہ مراکز مہیا ہیں اور نہ کوئی سہولت، اسی طرح شہری اور دیہی آبادی میں تناسب کے اعتبار سے تکنیکی اور فنی اور تربیتی کورسیز والے مراکز کا قیام، بچوں، بچیوں کے لئے معیاری اسکولوں کا وجود توجہ طلب معاملہ ہے۔

دینی اور بنیادی تعلیم کے فروغ میں مساجد اہم کردار ادا کر سکتی ہیں، لیکن وہ بھی منقسم ہیں، دینی شعور کی بیداری، صحیح فہم پیدا کرنے کی کوشش، اصلاح ذات البین اور سماج کو درپیش مسائل میں رہبری کا حق ادا نہیں ہو رہا ہے، ائمہ مساجد، مسلم سماج کو دینی احکام سے آگاہ وباخبر بنانے میں اپنا رول ادا کرنے سے قاصر رہے ہیں۔

ہمارے سماج کا بڑا مسئلہ ہمارے دیہات اور مسلمانوں کی پسماندہ آبادیاں ہیں جن کی دینی تعلیمی اور معاشی حالت قابل رحم حد تک خراب ہے، بڑے مدارس اسلامیہ ہوں یا کالجز، میڈیکل اور انجینئرنگ کالج ہو یا یونیورسٹیز اور جامعات، وہ ان جڑوں میں پانی پہنچانے سے قاصر ہیں جو دور دراز تک پھیلی ہیں، لہٰذا قوم کا ایک حصہ اگر تعلیم حاصل کر بھی رہا ہے تو قوم کا بہت بڑا حصہ تعلیم کی الف، ب، سے بھی ناآشنا ہے، نتیجہ یہ ہے کہ دین سے دوری، معاشی سست حالی اور سماجی ذلت وخواری ان کا مقدر بن کر رہ گئی ہے۔

ہماری یہ مساجد ہر مسلم آبادی میں بنیادی یونٹ کی حیثیت سے مسلم بچے، بچیوں کی تعلیم وتربیت، مسلمانوں کی سماجی اصلاح، ان میں دینی احساس، اپنی ذات کا شعور اور زمانہ کا شعور بیدار کرسکتی ہیں، بنیادی طور پر ''علم'' سماج کی بقا صحت، ترقی اور عروج وفلاح کی نہ صرف ضامن ہے بلکہ اس کو صحیح سمت میں کمال کی جانب لے جاتا ہے، علم، عقل کی ترقی اور استعمال کا طریقہ بتاتا ہے، چنانچہ فقہ کے عقلی مناہج میں قیاس، استحسان، استصحاب، استصلاح، سدذرائع قابل ذکر ہیں، بدلتے سماجی منظرنامے اور وحی الٰہی کی رہنمائی میں عقل سے روشنی حاصل کرنا، عقل وسمجھ کے ساتھ اقدامات کرنا، نئی شکلوں اور جہتوں پر غور کرنا، ترقی کے امکانات ومواقع کا جائزہ لینا، وقتی اور اساسی مصالح میں فرق کرنا عقل سلیم کا تقاضا ہے، مگر جب عقل کی جدت وجودت کو زنگ لگ جائے اور وحی الٰہی کو نظر انداز کرکے نقل پرستی میں غلو ہو تو پھر بدلتے حالات میں سماجی ارتقاء اور اصلاح کا عمل رک جاتا ہے، اقبال کی رائے میں اسلام کا ظہور اصلاً استقرائی عقل کا ظہور ہے، مگر عقل ہی سب کچھ نہیں، قرآن نے کائنات اور انسان کے ساتھ وحدت مبداء حیات اور زمانہ کے حقیقت ہونے کا تصور دیا کیونکہ زندگی مسلسل حرکت کا نام ہے اور یہی زمانہ کا تصور ہے۔

سماج کی تشکیل کا تیسرا عنصر معاشی جدوجہد ہے، سرکاری ونیم سرکاری ملازمتیں اور ان میں تناسب، ملکی وبین الاقوامی تجارت، صنعت، سرمایہ کی فراہمی، قرضوں کا حصول اور سود پر مبنی نظام معیشت کی پیدا کی ہوئی دشواریاں وقرضوں کی شکلیں، زراعت، پرائیوٹ ملازمت، تدریس، فوج، سول سروسز کی ملازمت، بیرون ہند کی ملازمتیں اور ان سے پیدا ہونے والے مسائل، بہتر معیار زندگی اور معاشی فلاح کے لئے سماج کے باصلاحیت افراد کا غیر ملکوں کی طرف ہجرت (Migration) کا بڑھتا ہوا رجحان، پیداوار، محنت، معاشی تگ ودو کے نئے مواقع وامکانات، مقابلہ وغیرہ کے تہہ درتہہ ایسے ایسے مسائل ہیں جو اپنی دشواریوں اور اثرات کے اعتبار سے غیر معمولی توجہ کے مستحق ہیں، اس کے ساتھ مہارت رکھنے والے اور نہ رکھنے والے بے روزگاروں کا ہجوم بھی ہے جو رزق کی تلاش میں سرگرداں ہیں، ماہرین معاشیات کے تجربے، رپورٹیں، مسلمانوں کی غربت وافلاس کی واضح تصویر پیش کرتی ہیں، سرمایہ کاری سے متعلق مسائل بھی اہمیت کے حامل ہیں، سرمایہ کاری کی پاک، حلال اور زیادہ نفع بخش اور محفوظ شکلیں اور امکانات کیا ہیں۔ مسلم سماج تجارتی وصنعتی میدان میں رہنمائی کا خصوصی طور پر منتظر ہے تاکہ اقتصادی ترقی کی سمت پیش رفت ہوسکے۔

سماج کا چوتھا تشکیلی عنصر عدل اجتماعی ہے، واقعہ یہ ہے کہ مسلم معاشرہ انصاف اور عدل اجتماعی کے تقاضوں سے بڑی حد تک خالی ہے، کمزوروں محتاجوں، یتیموں، بیواؤں، بیماروں کی جیسی چاہئے دست گیری، مظلوموں کی مدد اور بھوکوں اور تعلیم سے ناآشنا انسانوں کی جانب پوری توجہ کا فقدان ہے، سماجی انصاف کا مفہوم دھندھلا ہو چکا ہے، سدھار سے انکار اور موجودہ حالت پر اصرار کی روش عام ہے، مسلم سماج کو غلو، تشدد، تحقیر وتنقیص، غربت و اسراف، احساس کمتری، ظلم، استحصال، جہالت، گروہ بندی اور تعصب نے چہار جانب سے گھیر لیا ہے، گویا وہ تضادات کا مجموعہ ہے، اس صورت حال کی اصل وجہ حیویت وفعالیت کی کمی، مقاصد سے انحراف، جزئیت پسندی اور سلبیت کی زیادتی ہے۔

سماجی ترقی کی فکر اور اس کے لئے سرگرمی کا اشارہ حدیث نبوی ﷺ سے ملتا ہے، امام بخاریؒ نے ادب مفرد میں روایت کی ہے کہ وہ مسلمان جو عوام سے میل جول رکھتا ہے اور ان کی جانب سے پہنچنے والی تکلیفات پر صبر کرتا ہے وہ یقیناً اس مسلمان سے بہتر ہے جو نہ عوام سے رابطہ رکھے اور نہ ان کی طرف سے پہنچنے والی تکلیفات کو برداشت کرے۔

''قال النبی ﷺ المومن الذی یخالط الناس ویصبر علی أذاھم خیر من المومن الذی لایخالط الناس ولایصبر علی أذاھم'' (رواہ البخاری فی الادب المفرد والحاکم فی المستدرک)۔

لہٰذا جب سماج میں فساد وفتنہ اور معصیت عام ہو تو سماج سے مربوط رہنا اور اس کی اصلاح کی کوشش کرنا افضل واولیٰ ہے، گوشہ نشینی، غم ذات میں

گم رہنا اور حصار ذات میں محصور رہنا ہرگز افضل نہیں، کیونکہ نبیوں کا طریقہ واسوہ سماج سے میل جول اور ان کی اصلاح و درستگی اور ان کے حالات پر فکر مند ہونے کا ہے۔

ہندوستانی مسلم سماج کو مختلف اعتبارات اور زاویوں سے دیکھنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے، مختلف ریاستوں، صوبوں، دور دراز خطوں، سرحدی علاقوں میں مسلم سماج کو جو مسائل درپیش ہیں ان میں تہذیبی و ثقافتی تشخص، سماجی انصاف، یکساں ترقی کے مواقع، تعلیم، اخلاقی و دینی صورتحال اور مجموعی پسماندگی قابل ذکر ہیں۔ ایک جانب ارتداد کی لہریں اٹھ رہی ہیں، فکری ارتداد، عملی ارتداد کے ساتھ ہندو اور کرسچن مشنریاں، قادیانی و بہائی مشنریاں سرگرم عمل ہیں، بہت سے علاقوں میں نہ مدرسہ ہے نہ مسجد، نہ کلینک ہے نہ مرکز، نہ کتاب ہے نہ معلم، دوسری طرف دینی، تعلیمی اور معاشی جدوجہد میں پختہ اور گہری منصوبہ بندی، ارتباط و تناسب اور معروضیت کی کمی کی وجہ سے سرمایہ وقوت کا ضیاع بھی ہو رہا ہے۔

ہندوستانی مسلم سماج کی دو سطحیں ہیں، ایک داخلی سطح ہے، اور دوسری خارجی، داخلی سطح پر مقاصد شریعت کی روشنی میں مسلم سماج کی پانچ ضرورتیں نمایاں طور پر سامنے آتی ہیں، دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، اور مال و عقل کی حفاظت، اور یہ پانچوں ضرورتیں عبادات، عادات اور معاملات میں جاری و ساری اور معتبر ہیں، مقاصد شریعت میں مذکورہ بالا ہر ضرورت کی تین درجے ہیں، پہلا جس کا تعلق ضروریات سے ہو، دوسرا جس کا حاجیات سے ہو اور تیسرا جس کا تحسینیات سے ہو، اس مقام پر یہ صراحت بھی ضروری ہے کہ واقعات و حقائق اور سرزمین کی سچائیوں پر فقیہ کی گہری نظر ہونی چاہئے، تاکہ غیر اسلامی منطقوں میں آباد غیر مسلموں سے گھری مسلم اقلیتوں کے مسائل و حالات پر ان کے مخصوص حالات کو سامنے رکھ کر غور وفکر کیا جاسکے، تاکہ مقاصد شریعت کی تکمیل ان عادلانہ اصولوں کی بنیاد پر ہوسکے جن کے ساتھ سماجی ترقی اور دینی و بنیادی مصالح وابستہ ہیں۔

مسلم سماج کی یہی وہ داخلی سطح ہے جس پر ہندوستان کے سیاسی، معاشی، سماجی، قانونی ڈھانچہ اور تناظر میں غور کرنے اور حقائق کو سمجھنے کی ضرورت ہے اور یہی فقہ واقعی ہے۔

دوسری طرف ہندوستانی مسلم اقلیت کو خارجی سطح پر ایک عظیم عالمی اسلامی برادری اور وسیع انسانی برادری کا حصہ ہونے کی حیثیت سے بھی اپنی ذمہ داری پوری کرنی ہوگی، اور مثبت کردار ادا کرنا ہوگا، مختلف قوموں اور طاقتوں کے باہم ٹکراؤ اور طبقاتی کشمکش کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی خونی آویزش ورزم آرائی میں مسلمان محض خاموش تماشائی نہیں رہ سکتا بلکہ حق کی مدد کرنے، انصاف قائم کرنے اور تاریخ کے دھارے کو صحیح رخ دینے میں مسلمان کا مثبت کردار ہونا چاہئے۔

فقہاء اسلام کی ذمہ داریاں اور ان کے مسائل کے حل کے لئے راہ عمل:

اجتماعی، سماجی اور ملت کے تعلیمی حالات کے اس مختصر جائزہ کے بعد ضروری ہے کہ عمومی طور پر مسلم اقلیتوں کے ممالک اور خصوصی طور پر ہندوستان کے مسائل کے حل کی راہ میں فقہاء اسلام کے لئے کیا گنجائش ہیں اور کیا خطوط عمل ہوسکتے ہیں، واضح کیا جائے۔

۱۔ اس سلسلہ میں یہ امر تو واضح ہے کہ قانون کلیہ اور اصول کا درجہ رکھتا ہے، اور قانون کی تطبیق اور اس کا (Application) واقعات، حادثات اور نوازل پر جزئیات کا ذخیرہ پیدا کرتا ہے، عام طور پر جزئیات کو قانونی نظائر کی حیثیت سے تو پیش کیا جاسکتا ہے لیکن انہیں اصول اور کلیہ قانون کا درجہ حاصل نہیں ہوتا ہے، زمانہ تغیر پذیر ہے، وقت اور مقام کی تبدیلی سے حالات تبدیل ہوتے ہیں، ایسے بدلے ہوئے حالات میں قواعد شرعی اور کلیات واصول ہی مسائل کے حل کا راستہ دکھا سکتے ہیں۔

۲۔ حالات کی بنیاد پر عمومی حکم میں استثناء اور اصول فقہ کی زبان میں عام کی تخصیص، مطلق کو مقید کرنا، مقاصد شرع کی روشنی میں احکام کی تطبیق اصول فقہ کے معروف مسائل ہیں، قرآن وسنت میں اس کے نظائر موجود ہیں۔

دین کی حفاظت کے لئے مکہ سے ہجرت فرض تھی، جن لوگوں نے باوجود استطاعت کے ہجرت نہیں کی ان پر سخت وعید کی گئی، لیکن اس حکم عام سے چند خاص لوگوں کا استثناء بھی کیا گیا۔ فرمایا گیا:

إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْٓ أَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْأَرْضِ قَالُوْٓا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا. فَأُولٰٓئِكَ مَأْوٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا. إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّلَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا. فَأُولٰٓئِكَ عَسَى اللهُ أَنْ يَّعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا (سورہ نساء : ۹۹،۹۸،۹۷)۔

یعنی وہ معذورین جو اپنا وطن چھوڑ کر باہر جانے کی صلاحیت نہیں رکھتے وہ قابل معافی ہیں، خیال رہے کہ مکہ اس وقت دار الکفر تھا، جہاں دین اور جان و مال کچھ بھی محفوظ نہیں تھا، اور مسلمان وہاں اقلیت میں تھے اور مغلوب تھے، وہاں بھی وہ لوگ جو نکل سکتے تھے مگر نہیں نکلے انہیں مستحق عذاب قرار دیا گیا، جو اس پوزیشن میں نہیں تھے، انہیں معذور تصور کر کے معاف کر دیا گیا، قرآنی تعبیر میں لفظ حیلہ کا استعمال کیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اپنے وطن کی زمین تنگ ہو جائے اور دین پر قائم رہنا مشکل ہو جائے پھر کوئی دوسرا ملک جس کے حالات بہتر ہوں اور وہ انہیں قبول کرنے کو بھی تیار ہو، اور ایسے ملک میں جانے اور رہنے کے وسائل بھی موجود ہوں تو ان کا حکم ہجرت کا ہو سکتا ہے۔

لیکن اگر حالات ایسے ہوں کہ دوسرے ملک میں بھی حفاظت دین کے مواقع موجود نہیں، یا دوسرا ملک بھی انہیں قبول کرنے کو تیار نہیں ہو، یا ہو مگر وسائل موجود نہ ہوں تو پھر یہ لوگ معذور تصور کئے جائیں گے، مگر یہ بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ چند خاص لوگ تو ملک چھوڑ دیں لیکن عام مسلمانوں کو حالات کے بے رحم ہاتھوں میں چھوڑ دیا جائے تو خواص کا یہ عمل عوام کے ارتداد کا باعث ہوگا، ایسے حالات میں اسی ملک میں رہ کر حالات کا سامنا کرنے اور صورتحال کو اپنے حق میں کرنے کی کوشش واجب ہوگی۔ یہی پر مصالح کا ٹکراؤ ہوتا ہے جس میں بڑی مصلحتوں کو چھوٹی مصلحتوں پر ترجیح دی جاتی ہے، خلاصہ یہ کہ فرد اور معاشرہ کی انفرادی اور اجتماعی معذوریوں کی شریعت نے احکام میں رعایت رکھی ہے۔

۳۔ فرد ہو یا جماعت اس کے انفرادی یا اجتماعی فرائض کا تعین اس کی استطاعت کے مطابق ہوگا، اس کے لئے قرآن کریم نے ایک اصل محکم اور ٹھوس قانونی اساس دے دی ہے اور وہ ہے 'لایکلف اللہ نفسا الا وسعھا'۔

یعنی ذمہ داری بقدر استطاعت ہوگی، اسلام کے پورے نظام قانون میں اس اصول کی غیر معمولی اہمیت ہے اور اس اصول کی تطبیق کتاب وسنت میں مختلف انفرادی و اجتماعی معاملہ میں واضح طور پر نظر آتی ہے، وضو کے بجائے تیمم، نماز میں قیام کے بجائے قعود، مریضوں کے لئے رعایت، مسافروں کے لئے سہولت، ضرورت و حاجت کا اعتبار، حالت اضطرار میں محرمات کا استعمال وغیرہ۔ اس لئے اس طرح کے ممالک جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں، ان کی ذمہ داریوں کا تعین ان کی استطاعت، امکانیات اور ان کے حالات کی روشنی میں کیا جائے گا۔

۴۔ دوسری طرف ''دین میں آسانی'' کا اصول اور حرج و تنگی کا دور کیا جانا قرآنی اصول ہے، جو فقہ اسلامی کے بیشتر مسائل کی بنیاد ہے۔

اسی ذیل میں چند اور اصول ہیں۔

- ''ضرورت'' (انفرادی ہو یا اجتماعی) ممنوعات کی ممانعت کو وقتی طور پر ختم کر کے اسے اباحت کے دائرہ میں لے آتی ہے۔
- ''ضرر'' دور کیا جائے گا ''الضرر یزال والحرج مدفوع''۔
- ''تنگی''، ''وسعت'' پیدا کرتی ہے ''الأمر إذا ضاق اتسع''۔
- حاجت بعض خاص حالات میں ضرورت کا درجہ حاصل کر لیتی ہے ''الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة''۔

اس سلسلہ میں فقہاء کا متفقہ فیصلہ ہے کہ وہ احکام جو حالات اور کسی زمانہ کے خاص عرف پر مبنی ہوں، وہ حالات اور عرف کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہیں گے (دیکھئے قرافی کی کتاب 'الفروق' اور ''الاحکام'' نیز شامی کا رسالہ ''نشر العرف'' وغیرہ)۔

لیکن ظاہر ہے کہ ان سارے قواعد کا استعمال بہت توازن اور اعتدال کے ساتھ کرنا ہوگا، اور اس پر نظر رکھنی ہوگی کہ مقاصد شریعت متاثر نہ ہوں اور شرع میں معتبر مصالح مجروح نہ ہوں۔

۵۔ اس سلسلہ میں غیر اسلامی ممالک میں آباد مسلمانوں کو امام ابو یوسفؒ کے اس فیصلہ کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا ہوگا کہ "المسلم ملتزم بأحكام الإسلام حيث ما كان" مسلمان جس مملکت اور جن حالات میں بھی رہتا ہو اسے احکام شرع کا پابند رہنا ہے۔

۶۔ دوسری بنیادی بات جو ہمیشہ پیش نظر رکھنی ہے وہ یہ ہے کہ جہاں یہ اصول ہے کہ استطاعت سے زیادہ ذمہ داری نہیں وہاں یہ بھی اصول ہے کہ ذمہ داریوں کا جو حصہ آج آپ پورا کرنے کی اہلیت اور استطاعت رکھتے ہیں اس سے اس لئے گریز نہیں کیا جاسکتا کہ کچھ اور کاموں کے انجام دینے کی استطاعت آج آپ کو حاصل نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ آج اس طرح کے ممالک میں جس حد تک دین پر اجتماعی یا انفرادی زندگی میں عمل کرنا ممکن ہے اس پر آج عمل کرنا واجب ہے اور وہ حصہ جس میں عمل کرنا آج کے حالات میں ممکن نہیں اس پر عمل کے لئے ہم حالات کی تبدیلی کا انتظار کریں۔

آخر میں جو بات مجھے کہنی ہے وہ اپنی اہمیت کے اعتبار سے اول بھی ہے اور آخر بھی، فقہ کے شرعی احکام کے تعین میں مرعوبیت، تجدد پسندی اور خواہشات نفس کی اتباع، نیز عقل خام کو حاکم بنالینا انتہائی خطرناک ہے، کوئی بھی فیصلہ جو اتباع ہوی کے ساتھ کیا گیا ہو فقہ شریعت نہیں ہوسکتا، اس لئے ورع وتقوی، احتیاط اور صحیح دینی خطوط اور عمومی مقاصد شرع پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہنا بنیادی ضرورت ہے۔

واضح رہے کہ ہر پہلو جس میں خیر نظر آئے، اسے مصلحت کہتے ہیں، کچھ مصلحتیں شرع میں مطلوب ومعتبر ہیں، اور کچھ ایسی مصالح جن میں بظاہر خیر نظر آتا ہو لیکن شریعت اس سے بڑی کسی مصلحت کے پیش نظر اس کا اعتبار نہیں کرتی بلکہ اسے رد کرتی ہے، یہ مصالح مردودہ ہیں، اور کچھ ایسی مصلحتیں ہیں جن کا اعتبار و عدم شرع میں وارد نہیں، یہ مصالح مرسلہ ہیں، پس ہر وہ شے جو بظاہر خیر نظر آتی ہے ضروری نہیں کہ شرع اسے خیر قرار دے۔

اس لئے آج جو لوگ ربوا استہلاکی اور ربوا استثماری میں فرق کر کے ربوا استہلاکی کو ربوا جاہلیت قرار دے کر ممنوع اور تجارتی ربوا کو حلال قرار دینا چاہتے ہیں، شریعت میں ملحوظ بڑی مصلحت کو نظر انداز کر کے چھوٹی اور محدود مصلحت کا اعتبار کر رہے ہیں، یا پھر اتباع نفس کے گناہ کے مرتکب ہیں۔

اسی طرح مساوات مرد و زن کے نام پر آیت میراث کو منسوخ قرار دینے کی کوشش مصلحت مردودہ کو نص قرآنی پر ترجیح دینے کی کوشش ہے۔

فأعاذنا الله منه۔

پس ورع وتقوی، مقاصد شرع پر نظر، قواعد اور کلیات فقہ کے استعمال کے ذریعہ فقہ اسلامی ہمیشہ زندہ رہے گی، اور فقہ ہر عہد کے مسائل کو اپنی حرکت کے ذریعہ حل کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

☆☆☆

باب چہارم اسلامی عدالتی نظام

اسلامی زندگی اور نظام شرعی کا قیام

آپ جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اہم ترین سنت کو زندہ کرنے اور اسلام کی قدیم روح کو واپس لانے کا فیصلہ کرنے بیٹھے ہیں، آج آپ مسجد کی چار دیواری سے باہر بھی اسلامی زندگی کو چلتا پھرتا دیکھنے کی تمنا لے کر جمع ہوئے ہیں، آج آپ جماعت مسلمین کے بکھرے ہوئے موتیوں کو کتاب وسنت کی لڑیوں میں پرو دینا چاہتے ہیں، اللہ تعالیٰ آپ کی ان آرزوؤں کی تکمیل فرمادے، آپ کے خواب پورے کردے، آپ کی محنتوں کو قبول فرمائے، آمین، اس موقع پر میں آپ کو مبارکباد دیتا ہوں اور اس اہم اجتماع میں شرکت کو اپنی بڑی سعادت سمجھتا ہوں۔

اسلام کی اصل روح کیا ہے؟ اگر آپ کتاب وسنت اور تاریخ وسیر کا مطالعہ کریں گے تو آپ میرے اس خیال سے پوری طرح اتفاق کریں گے کہ ملت ابراہیمی کی اصل روح بس اتنی ہے کہ انسان خدا کی مرضی اور خوشی میں اپنے کو فنا کردے، یہی وہ مقام ہے جہاں بندہ اللہ کی آنکھوں سے دیکھتا ہے اور اسی کے کان سے سنتا ہے، اور اسی کی زبان سے بولتا ہے، سیدنا ابراہیم کو مقام خلت ملا اس کی وجہ تو یہی تھی کہ انہوں نے اللہ کی خوشی کے لئے آگ میں کودنا، بیوی بچوں کو وادی غیر ذی زرع میں چھوڑنا اور اکلوتے بیٹے کی گردن پر چھری چلانا گوارا کیا۔

جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی قرآن نے اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کرایا:

"قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ" (سورہ انعام: ۱۶۲)۔

(آپ کہہ دیجئے میری نماز، میری قربانی، میرا جینا، میرا مرنا، بس اللہ رب العالمین کے لئے ہے)۔

اور خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی جب اللہ کی مرضیات کا نمونہ ہے تو اب کوئی شخص بھی مومن اسی وقت نہیں ہوسکتا جب اس کی ہر خواہش حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کے تابع ہوجائے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا یؤمن أحدکم حتی یکون ھواہ تبعا لما جئت بہ"

(رواہ فی شرح السنة وقال النووی فی اربعین حدیث صحیح، رویناہ فی کتاب الحجة باسناد صحیح۔)

(یعنی تم میں سے کوئی اس وقت تک مومن نہیں ہوسکتا جب تک اس کی خواہشات میری شریعت کے تابع نہ ہوجائیں)۔

پس حاصل کلام یہ ہے کہ اسلام کی اصل روح بس رضاء خداوندی میں اپنے کو فنا کردینا اور اپنی خواہشات کو شریعت محمدی (علی صاحبہا الصلوۃ والسلام) کے تابع کردینا ہے۔

اللہ کی اطاعت مسلمان کی زندگی کا نصب العین ہے:

پس بندہ کو اگر اللہ سے صحیح تعلق ہے تو وہ ہر لمحہ ہر حال میں اور زندگی کے ہر موڑ پر اللہ کی اطاعت کو ہی اپنی زندگی کا نصب العین جانے گا، اور احکام الٰہی سے گریز اور اس سے روگردانی اس کے نزدیک ہلاکت کے مرادف ہوگی اور وہ کبھی بھی اسلام اور خدا کی فرمانبرداری سے الگ ہوکر جینا

گوارا کرے گا اور نہ مرنا، اسی حقیقت کی طرف قرآن نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

"يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ" (سورہ آل عمران: ۱۰۲)۔

(یعنی اے ایمان والو! اللہ سے ڈرتے رہو، جس طرح اس سے ڈرنے کا حق ہے اور ہرگز ہرگز اسلام اور فرمانبرداری کی زندگی چھوڑ کر نہ مرنا، پس ہر لمحہ اللہ کے ساتھ مضبوط تعلق قائم رکھنا اپنا فریضہ جانتا ہے)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے:

قرآن نے جہاں جہاں بھی اللہ کی اطاعت کا تذکرہ کیا ہے اسی جگہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا بھی تذکرہ کیا ہے، جس کا اصل مقصود یہ ہے کہ اللہ کی اطاعت کی عملی صورت اس کے علاوہ ہو نہیں سکتی، قرآن کریم نے ایک جگہ یہ کہا ہے:

"قُلْ أَطِيْعُوا اللهَ وَالرَّسُوْلَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِيْنَ" (سورہ آل عمران: ۳۲)۔

(یعنی آپ لوگوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اللہ اور رسول کی اطاعت کریں (اگر انہوں نے ایسا نہ کر کے اللہ اور رسول کی فرمانبرداری سے) روگردانی کی تو کیا کریں، اللہ کافروں کو پسند نہیں کرتا)۔

یہ آیت صاف بتاتی ہے کہ اللہ اور رسول کی اطاعت سے روگردانی کفر ہے۔

اس طرح مختلف آیتوں میں اللہ اور ان کے رسول کی اطاعت کی اہمیت واضح فرمائی گئی ہے، اور ہم مسلمان ہونے کی حیثیت سے اس کے پابند ہیں کہ زندگی کے تمام ہی معاملات میں زمانہ وحالات کی تفریق کے بغیر اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے رہیں کہ یہی سیدھا راستہ ہے۔

"وَمَنْ يَّعْتَصِمْ بِاللهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ" (سورہ آل عمران: ۱۰۱)۔

(جو اللہ کو مضبوطی سے تھام لیتا ہے اسے سیدھا راستہ مل جاتا ہے)۔

اور جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبي، قيل: ومن أبي! قال: من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبي'' (رواہ ابو داؤد)۔

(یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میری امت کے وہی لوگ جنت میں جائیں گے جنہوں نے میری اطاعت کی اور جنہوں نے میری نافرمانی کی وہ منکرین کی صف میں داخل ہیں)۔

شریعت محمدی کو زندہ رکھنے کی کوشش جہاد ہے:

اس لئے اگر شریعت محمدیہ مٹ رہی ہو، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت مردہ ہو چکی ہو، ایسے وقت میں شریعت محمدیہ کے قیام اور طریقہ رسالت مآب کی احیاء کی جدوجہد جہاد میں داخل ہے، اور مسلمان کا فریضہ ہے جس کے پاس جتنی بھی صلاحیت ہو اسے بہر حال استعمال کرے ورنہ سنت کو مردہ ہوتے ہوئے دیکھنا، شریعت کو مٹتے ہوئے دیکھنا اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر بیٹھ جانا، غیر اسلام پر راضی اور قانع ہو جانا اور پھر ایمان کا دعوی کرنا دونوں میں کوئی ربط نہیں، سیدنا عبداللہ بن مسعودؓ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے راوی ہیں:

''ما من نبي بعثه الله في أمته قبلي إلا كان له حواريون وأصحاب، يأخذون بسنته ويقتدون بامره ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون مالا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه، فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل''۔

(رواہ مسلم في باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان)

(اللہ تعالی نے جتنے بھی نبی مجھ سے پہلے بھیجے، ان کی امت میں سب کے حوارین اور جانثار ساتھی ہوئے، جو اپنے اپنے نبی کی سنت پر عمل کرتے رہے اور نبی کے احکام پر چلتے رہے، پھر ان کے بعد کچھ ایسے لوگ پیدا ہوئے ہیں جو کہتے ہیں وہ کرتے نہیں، اور وہ کام کرتے ہیں جن کا انہیں حکم نہیں دیا گیا ہے، پس ایسے حالات میں جو ایسے لوگوں کے ساتھ طاقت سے مقابلہ کرے وہ مومن ہے، اور جو زبان سے مقابلہ کرے وہ مومن ہے اور کم از کم دل سے جہاد کرے وہ مومن ہے اور اس کے بعد ایمان کی ایک رائی باقی نہیں رہتی)۔

اسی مضمون کو دوسری حدیث میں اس طرح فرمایا: ''من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، ومن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان'' (متفق علیہ)۔

جب یہ بات صاف ہوگئی کہ اسلام کی اصل روح رضاء خداوندی میں اپنے کو فنا کردینا ہے اور رضا خداوندی جناب رسول اللہ ﷺ کی اتباع سے حاصل ہوتی ہے اور یہی نجات کا اکیلا راستہ ہے، اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ جب شریعت محمدی ﷺ انسان کی عملی زندگی سے مٹائی جارہی ہے، ایسے حالات میں ہر مسلمان کی ذمہ داری ہے کہ وہ دین محمدی کے قیام کی جدوجہد کے لئے اٹھ کھڑا ہو، پس ایسے حالات میں ہم ایک ایسے بنیادی فریضہ کی طرف آپ کو متوجہ کرنا چاہتے ہیں جو مسلمانوں کی زندگی سے مٹتا جارہا ہے اور جس کے قیام کی جدوجہد ہمارا آپ کا دینی اور ایمانی فریضہ ہے۔

اسلام انتشار کو پسند نہیں کرتا:

خدا نے اور خدا کے رسول ﷺ نے مسلمانوں کی زندگی کو اجتماعیت کے مضبوط دھاگوں سے باندھ دیا ہے، اسلام انتشار، انارکی اور لامرکزیت کو کسی حال میں پسند نہیں کرتا، وہ مذہب کو انسانوں کا پرائیوٹ مسئلہ قرار نہیں دیتا بلکہ قرآن کی روشنی میں اسلام انسانوں کی پیدائش سے لے کر موت تک اور خالص نجی زندگی سے لے کر اجتماعی اور تمدنی مسائل تک میں یہ چاہتا ہے کہ بندے بس خدا کی مرضی پر چلیں، یہ نہیں ہوسکتا کہ آپ چند وقتوں کی نماز پڑھ کر اپنے کو فارغ کرلیں، دین کو مسجد کی چار دیواریوں میں محدود کردیں، گھروں میں، بازاروں میں، کاروبار میں، شادی بیاہ میں، اور مرنے جینے میں، نیز دوسرے سیاسی اور تمدنی مسائل میں اسلام کی رہنمائی سے الگ ہو کر زندگی گذاریں ایسا نہیں ہوسکتا، قرآن پاک کہتا ہے:

"أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ" (سورہ بقرہ: ۸۵)۔

(کیا تم کتاب اللہ کے کچھ حصوں پر ایمان رکھتے ہو اور کچھ کا انکار کرتے ہو)؟

اسی طرح قرآن نے انسانوں کے تین طبقات کئے ہیں، اور تینوں کی زندگی کے تین حالات بیان کئے ہیں، ایک طبقہ تو کافروں کا ہے جن میں باہم کھلی ہوئی عداوت اور دشمنی ہوتی ہے، اور دوسرے مسلمان جن کے دل باہم ملے ہوئے ہوتے ہیں اور وہ باہم بھائی بھائی ہوتے ہیں اور تیسرا طبقہ منافقین کا ہے جو اوپر سے اکٹھے لگتے ہیں اور اندر سے ان کے دل ٹوٹے ہوئے اور ایک دوسرے سے نفرت و عناد رکھتے ہیں، حالت کفر اور حالت اسلام کا موازنہ کرتے ہوئے اور اپنا احسان جتاتے ہوئے اللہ تعالی فرماتے ہیں:

"وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلٰى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِّنْهَا كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اٰيٰتِهٖ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ" (سورہ آل عمران: ۱۰۳)۔

(یعنی اللہ نے تم پر جو احسان کیا ہے اسے یاد رکھو جب کہ تم باہم دشمن تھے پس اللہ نے تمہارے دلوں کو جوڑ دیا ہے اور اللہ کی مہربانی سے تم بھائی بھائی ہوگئے اور تم جہنم کے گڑھے کے کنارے تھے، اللہ نے تمہیں اس سے نجات دی ایسے ہی اللہ اپنی آیتوں کو کھول کھول کر بیان کرتا ہے تاکہ تم ہدایت پاسکو)۔

اور منافقین کا حال بیان کرتے ہوئے قرآن فرماتا ہے:

"تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَّقُلُوبُهُمْ شَتّٰى" (سورہ حشر: ۱۴)۔ (تم ان کو اکٹھا محسوس کروگے حالانکہ ان کے دل پھٹے ہوئے ہیں)۔

اسلامی زندگی اور غیر اسلامی زندگی میں فرق:

پس ان آیات کی روشنی میں اسلامی زندگی سے امتیاز اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ اسلامی زندگی پوری طرح اللہ کی مرضیات اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کو سونپ دی جاتی ہے اور دوسری طرف اسلامی زندگی باہمی الفت وموانست، قلبی ربط، بھائی چارہ اور تعاون وتناظر کی زندگی ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ جو شریعت اسلامی سے بے تعلق ہو کر اور باہمی انتشار، مرکزیت اور انارکی کا شکار ہو وہ غیر اسلامی زندگی ہے۔

اجتماعیت اسلام میں مطلوب ہے:

دوسری طرف قرآن کی آیات اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں اس کی بھی شہادت دیتی ہیں کہ ''اجتماعیت'' اور ''اعتصام بحبل اللہ'' اسلام میں مطلوب ہیں۔

قرآن کہتا ہے: "وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا" (سورہ آل عمران: ۱۰۳)۔

(یعنی اس کے دین کو سب مل کر مضبوطی کے ساتھ پکڑو اور تفریق کا شکار نہ بنو)۔

"وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ تَفَرَّقُوْا وَاخْتَلَفُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ وَاُولٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ" (سورہ آل عمران: ۱۰۵)۔

(ان لوگوں کی طرح مت بن جاؤ جو آپس میں فرقے بن گئے اور اختلاف میں پڑ گئے اس کے بعد کہ ان کے پاس کھلی ہوئی ہدایتیں آ کی تھیں ایسے لوگوں کے لئے بڑا عذاب ہے)۔

امام احمد بن حنبل نے سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''إن الشيطان ذئب الإنسان، كذئب الغنم يأخذ الشاذة والقاصية والناحية، وإياكم والشعاب وعليكم بالجماعة والعامة والمسجد'' (المسند لامام احمد ۵/ ۲۳۲، المسند الجامع فی کتاب الامارۃ ۱۵/ ۲۶۰)۔

(یعنی جس طرح بھیڑیا اکیلی ریوڑ سے دور اور کنارے رہ جانے والی بکریوں کو پکڑ لے جاتا ہے، اسی طرح شیطان ایک بھیڑیا ہے جو تم میں سے ان لوگوں کو گمراہ کر لینے میں جلد کامیاب ہو جاتا ہے جو جماعت سے الگ تھلگ ہوں، پس کبھی گروہ بندیوں میں مت پڑنا اور جماعت کو مضبوطی سے پکڑے رہنا، اجتماعیت اور مسجد سے ہمیشہ اپنے آپ کو وابستہ رکھنا)۔

یہ حدیث مسلمان کی زندگی میں جماعتی نظام کی ضرورت پر واضح دلیل ہے کہ انفرادیت شیطانی بھیڑیئے کا شکار بنا دیتی ہے۔ سید ابوذر رضی اللہ عنہ راوی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه'' (ابوداؤد (رقم: ۴۷۵۷)، جمع الفوائد کتاب الامارۃ (۶۰۴۲) ۲/ ۴۵۸)۔

(یعنی جس نے جماعت سے ایک ذرا علیحدگی اختیار کی اس نے اسلام کا ہار اپنی گردن سے نکال دیا) (رواہ احمد، ابوداؤد)۔

اور سیدنا حارث اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہیں پانچ چیزوں کا حکم دیتا ہوں:

جماعتی زندگی گذارنے کا، امیر کے احکام کو سننے اور اس کو ماننے کا، اللہ کے دین کے لئے ہجرت کا، اللہ کی راہ میں جہاد کا۔

اور یہ کہ جو جماعت سے ایک بالشت برابر نکلا اس نے اسلام کی رسی اپنے گردن سے نکال دی، الا یہ کہ وہ واپس آ جائے (ترمذی امام احمد)۔

یہ آیات واحادیث مسلمانوں کے لئے اجتماعی زندگی کے لزوم کی واضح دلیل ہیں۔

جماعتی زندگی کی تشکیل:

یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اس جماعتی زندگی کی تشکیل کس طرح ہوگی اسے سمجھ لینے کے لئے سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے مشہور قول سے رہنمائی ملتی ہے

جس میں وہ جماعتی زندگی کے بغیر اسلام کی نفی کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

''لا إسلام الا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمارة ولا إمارة الا بطاعة''

(یعنی جماعتی زندگی کے بغیر اسلام کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور جماعت کی تشکیل اسی صورت میں ممکن ہے جب افراد کسی امیر کو مرکز بنا کر اس کے گرد جمع ہو جائیں اور امارت کے فوائد اسی وقت ظاہر ہوں گے جب لوگ اطاعت اور فرمانبرداری کریں)۔

پس معلوم ہوا کہ اسلامی زندگی کے لئے ضروری ہے کہ مسلمان جماعت بن کر رہیں، ان کا امیر ہو، جسے ان کی پوری زندگی میں مرکزی حیثیت حاصل ہو اور مسلمان ہر مطابق شرع حکم میں اس کی اطاعت وفرمانبرداری کریں۔

امیر کی اطاعت کیوں اور کب تک؟

واضح رہے کہ امیر کی اطاعت اس کی ذاتی شخصیت کی وجہ سے نہیں کی جائے گی بلکہ اس کی اطاعت محض اس لئے کی جائے گی کہ وہ ہماری دینی زندگی کا ایسا مرکز ومحور ہے جو ہمیں اللہ کی رضا اور رسول کی شریعت کے مطابق متحرک رکھتا ہے، پس امیر کی اطاعت درحقیقت اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ہے، اسی لئے جس لمحہ امیر اللہ کی رضا اور اس کے رسول کی شریعت کے خلاف معصیت کا حکم دے اس میں اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی، ٹھیک جس طرح نماز میں امام کی اتباع مقتدی پر واجب ہے، لیکن جس لمحہ نماز کے مقررہ ضابطوں کی خلاف ورزی کرتا ہے وہ مقتدی اس غلطی میں امام کی اتباع نہیں کرتا بلکہ اسے غلطی پر متنبہ کرتا ہے اور اسے روکتا ہے، اسی لئے سیدنا ابوبکر صدیقؓ نے خلیفہ ہونے کے بعد فرمایا تھا کہ ''اگر میں ٹیڑھا ہو جاؤں تو مجھے سیدھا کر دینا''۔

اس مضمون کو کہ امیر کی اطاعت مسلمانوں پر ضروری ہے اور معصیت خالق میں کسی مخلوق کی اطاعت نہ کی جائے قرآن کی آیتوں میں اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک احادیث میں بار بار بیان کیا گیا ہے: قرآن کہتا ہے:

"یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا أَطِیْعُوا اللّٰهَ وَأَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ" (سورہ نساء: ۵۹)۔

(یعنی اے مسلمانو! تم اللہ کی اطاعت اور رسول کی اطاعت کرو نیز اپنے میں سے اولی الامر کی اطاعت کرو)۔

بخاری ومسلم کی روایت ہے:

''السمع والطاعة على المرء المسلم فی ما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة'' (مسلم کتاب الامارۃ (رقم: ۱۸۳۹) طبع دار ابی حیان ۱۹۹۵ء)۔

(یعنی مسلمان پر سمع وطاعت یعنی امیر کے حکم کو سننا اور ماننا لازم ہے چاہے یہ حکم اس کے جی کے مطابق ہو یا ناگوار، ہاں اگر کسی معصیت اور گناہ کا حکم دیا جائے تو اسے نہیں مانا جائے گا)۔

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وصیت:

امام احمد بن حنبل، ابوداؤد اور ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت ہے:

''عن العرباض بن سارية قال صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم ثم أقبل علينا فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله! كان هذه موعظة مودع، فماذا تعهد إلينا، فقال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبدا حبشيا فإنه من يعش منكم بعدی فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهذبين تمسكوا بها و عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة'' (المسند الجامع ۱۲/ ۵۲۲، (رقم: ۹۷۸۲)۔

(یعنی حضرت عرباض بن ساریہ بیان فرماتے ہیں کہ ایک بار آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی اور پھر ہم لوگوں کی طرف متوجہ ہوکر ایک بلیغ اور مؤثر وعظ فرمایا یہاں تک کہ آنکھیں آنسوؤں سے لبریز ہوگئیں اور دل لرز اٹھے کسی نے کہا یا رسول اللہ! یہ تو وداعی رخصتی وعظ معلوم ہوتا ہے، پس آپ ہمیں کچھ وصیت فرمائیے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں تمہیں وصیت کرتا ہوں کہ: اللہ سے ڈرتے رہنا، امیر کا حکم سنتے اور مانتے رہنا اگر چہ تمہارا امیر حبشی غلام کیوں نہ ہو، اس لئے کہ تم میں سے جو لوگ میرے بعد زندہ رہیں گے وہ بہت سے اختلاف دیکھیں گے، ایسی حالت میں تم کو چاہئے کہ میرے طریقہ اور ہمارے خلفاء راشدین کے طریقہ کو مضبوطی سے پکڑے رہو، اور دیکھو نئی باتوں سے بچتے رہنا کہ ہر نئی بات بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے)۔

مسلمانوں کے باہمی جھگڑوں میں کتاب وسنت سے رہنمائی:

پس مسلمان جو ہر لمحہ رضا الٰہی کا طلب گار ہے، شریعت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیرو ہے اور ایک مضبوط مرکز یعنی امیر سے طاعت وتسلیم کے رشتوں میں بندھا ہوا ہے اپنی زندگی کے جملہ معاملات میں احکام خداوندی کو ہی تسلیم کرنے کا پابند ہے، اس کے تمام نزاعات کا فیصلہ بس کتاب وسنت سے ہی ہوسکتا ہے اور وہ ہر لمحہ اپنے اوپر اپنی رضا سے اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت کو نافذ کرتا ہے۔

قرآن کہتا ہے: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ" (سورہ نساء: ۵۹)۔

(یعنی اے مسلمانو اگر کسی معاملہ میں تمہارے درمیان باہم تنازع پیدا ہو تو اللہ اور اس کے رسول کے پاس لے جاؤ)۔

اس آیت سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ جب بھی مسلمانوں میں کوئی اختلاف یا نزاع پیدا ہو تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ ان جھگڑوں کا فیصلہ دوسروں سے طلب کرنے کے بجائے اللہ اور رسول سے طلب کریں، اور دوسری بات یہ بھی ہوئی کہ مسلمانوں کے سارے جھگڑوں میں نافذ ہونے والا فیصلہ بس اللہ ورسول کا ہے، آج ہمارے درمیان اللہ کی کتاب اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت موجود ہے، پس آج بھی ہمارے سامنے نزاعات میں کتاب وسنت کا فیصلہ ہی واجب التسلیم ہے۔

کتاب وسنت سے فیصلہ طلب کرنا اور اسی پر عمل کرنا تقاضہ ایمانی ہے:

اس موقع پر بھی ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ کتاب وسنت کے فیصلوں کا ہی واجب التسلیم ہونا، اور مسلمان کی زندگی میں اللہ اور اس کے رسول کے احکام کا ہی نافذ ہونا حکومت وطاقت پر موقوف نہیں، بلکہ ہر مسلمان جب کلمہ پڑھ لیتا ہے اور اس یقین کا اظہار کر دیتا ہے کہ وہ بس خدا ہی کا بندہ ہے اسی کی خوشی چاہتا ہے اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ذریعہ اللہ کی رضا کو جان سکتا ہے، اور اللہ کی اطاعت اور رسول کی اطاعت اس پر واجب ہے اس عقیدہ اور یقین کے بعد خدا اور رسول کے احکام کو وہ اپنے اوپر نافذ کرنے میں کسی بیرونی دباؤ کی ضرورت محسوس نہیں کرے گا، اس کا اندرونی ایمان اور آخرت کی فکر مجبور کرے گی کہ وہ اللہ کے احکام پر عمل کرے، اگر کوئی خارجی رکاوٹ اسے اللہ کے حکم پر عمل کرنے سے روکے گی تو وہ ان موانع کو اپنے بس بھر دور کرنے کی کوشش کرتا رہے گا اور جن احکام پر اس کے لئے عمل کرنا ممکن ہوگا اسے وہ پوری مستعدی کے ساتھ کرتا رہے گا، یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم نے جہاں یہ کہا ہے کہ ''مسلمانو اگر تم کسی معاملہ میں جھگڑو تو اللہ اور رسول کے پاس لے جاؤ'' وہاں یہ کہہ کر "إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر" (اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر یقین رکھتے ہو)۔

اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ تمہارے ایمان ویقین کا تقاضہ ہے کہ تم کتاب وسنت کو ہی معمول بناؤ اور اپنی زندگی پر رسول کی شریعت کو نافذ کرو، احکام الٰہی کی یہ تنفیذ تمہارے داخلی داعیہ (یقین) کی وجہ سے ہونی چاہئے نہ کہ خارجی دباؤ (حکومت) کی وجہ سے۔

اللہ کے فیصلہ پر عمل کرنا نتیجہ کے اعتبار سے بھی بہتر ہے:

اور آگے قرآن نے نفس کی اس مکاری پر بھی متنبہ کر دیا کہ وہ ایسے موقع پر انسان کو سبز باغ دکھاتا ہے کہ تمہارا غیر اللہ سے فیصلہ کرا لینا شریعت سے ہٹ کر معاملات کو طے کر لینا زیادہ مفید ہے، قرآن کہتا ہے نہیں یہ جو تمہارا نفس تمہیں نمائشی فائدے دکھا رہا ہے، اور ظاہری فوائد کی طرف متوجہ کر رہا ہے یہ دھوکہ اور سراب ہے، اصل بھلائی اور مآل ونتیجہ کے اعتبار سے فائدہ اسی میں ہے کہ اپنے تقاضائے ایمانی کے مطابق احکام الٰہی اور شریعت

محمدیؐ پر عمل کرو "ذلك خير وأحسن تأويلا" (یعنی یہی کتاب وسنت سے فیصلہ کرانا اور اس پر عمل کرنا) بہتر ہے اور مآل ونتیجہ کے اعتبار سے اچھا ہے، قرآن کے مطالعہ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کو بلا چوں وچرا تسلیم کرنا اور ان پر اپنے دل کو راضی پانا ایمان کا تقاضا ہے، اور جو لوگ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کو چھوڑ کر دوسروں سے فیصلہ کراتے ہیں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ سے دل کو راضی نہیں پاتے ہیں، اور اس کی خاطر تنگی محسوس کرتے ہیں یہ بات ایمان کے خلاف ہے، قرآن کہتا ہے:

"فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" (سورہ نساء: ۶۵)۔

(تیرے رب کی قسم یہ مسلمان نہیں ہو سکتے جب تک اپنے جھگڑوں میں تم کو حکم نہ بنائیں، پھر اپنے دلوں میں تیرے فیصلہ سے کوئی تنگی نہ پائیں بلکہ دل سے اسے تسلیم کریں)۔

اور قرآن کی اگلی آیات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اگر اللہ کی طرف سے اپنے کو قتل کر لینے اور اپنے کو بے وطن کر لینے کا بھی فیصلہ ہو جو انتہائی تکلیف دہ ہے جب بھی ایک مسلمان کی شان یہی ہے کہ اسے کر گزرے، اور یہی طریق کار بہتر اور ثابت قدمی کا موجب ہے۔

قرآن نے ایسے لوگوں کو جو اپنے ظاہری اور محدود نفع کی خاطر غیر اللہ کے فیصلہ پر عمل کرتے ہیں اور غیروں سے فیصلے طلب کرتے ہیں، منافق قرار دیا ہے، اور قرآن یہ کہتا ہے کہ کتاب اللہ پر ایمان کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ فیصلہ رسالت پر عمل کریں، لیکن یہ شیطان کی راہ پر چل کر غیر اللہ سے فیصلہ طلب کرتے ہیں اور گمراہ ہوتے ہیں اور جب ان کو احکام الٰہی پر عمل کرنے کی دعوت دی جاتی ہے تو منہ بناتے ہیں اور جب اپنے اعمال بد کے نتیجہ میں کسی مصیبت کا شکار ہوتے ہیں تو تاویلات کرتے ہوئے سامنے آتے ہیں۔

"أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا. فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا" (سورہ نساء: ۶۰-۶۲)۔

(یعنی کیا آپ ان لوگوں کو نہیں دیکھتے جو سمجھتے ہیں تجھ پر اترنے والی کتاب اور تجھ سے پہلے والے انبیاء کی کتابوں پر ایمان رکھتے ہیں، پھر بھی چاہتے ہیں کہ غیر اللہ سے معاملات کا فیصلہ کرائیں، حالانکہ ان کو اس سے انکار کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور شیطان چاہتا ہے کہ ان کو گمراہ کردے، اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اللہ کی کتاب اور اللہ کے رسول کے پاس تو آپ دیکھیں گے منافقین کو آپ سے منہ پھیرتے ہیں، پس کیا ہوگا جب کہ ان پر ان کے اعمال کی وجہ سے مصیبت آتی ہے تو پھر آتے ہیں وہ آپ کے پاس، اللہ کی قسم کھاتے ہوئے کہ ہمارا مقصد تو بس میل ملاپ تھا)۔

شریعت کا فیصلہ حاصل کرنے کے لئے قیام قضاء ضروری ہے:

مذکورہ الصدر تفصیل کی روشنی میں جب یہ امر واضح ہو گیا کہ ہم بحیثیت مسلمان اللہ کی رضاء کے طلب گار ہیں، ہمارے لئے بس قرآن وسنت دستور العمل ہے، ہم ایک جماعت ہیں، بھیڑ نہیں، اور جب تک امیر حق پر قائم رہے اس کی اطاعت میں اللہ اور رسول کی اطاعت ہے، ہمارے نزاعات کو اللہ کی ورسول کی عدالت میں پیش ہونا چاہئے، اور اس عدالت کا ہر فیصلہ ہمیں دل کی گہرائیوں سے قبول کرنا چاہئے، پس مسلمانوں کو اس کا موقع دینے کے لئے وہ اپنے جملہ نزاعات میں شرع محمدی کا فیصلہ حاصل کر سکیں، امیر پر ضروری ہے کہ وہ قاضی مقرر کرے، اسی لئے سیدنا عمر بن خطابؓ نے قضاء کو فریضہ محکمہ قرار دیا ہے، اس لئے نصب امیر، قضاء کا قیام، شرعی عدالتوں کے سامنے اپنے مقدمات پیش کر کے شرعی فیصلہ حاصل کرنا اور ان کو دل وجان سے تسلیم کرنا ہمارا دینی اور اسلامی فریضہ ہے۔

قاضی فیصلہ میں کتاب وسنت کا پابند ہوگا:

مذکور الصدر تفصیل سے ہی یہ بات بھی سمجھ میں آئی کہ قاضی اپنے تمام فیصلوں میں کتاب وسنت کے پابند ہوں گے، اور لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہیں کریں گے۔

قرآن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:

"وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا" (سورہ مائدہ:۴۸)۔

(اور ہم نے اتاری آپ کے پاس کتاب حق کے ساتھ جو آپ سے پہلے کی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اور اس کی محافظ ہے پس ان کے درمیان اللہ کی کتاب کی روشنی میں فیصلہ کیجئے، اور حق سے الگ ہو کر ان کی خواہشات کے مطابق فیصلہ نہ کیجئے تم سے ہر ایک کے لئے خاص شریعت اور خاص طریقت تجویز رکھی تھی)۔

قاضی کا فیصلہ اللہ اور رسول کے فیصلہ کے قائم مقام ہوگا:

اور جب قاضی کتاب وسنت کی روشنی میں پوری ایمان داری کے ساتھ فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ فیصلہ رسالت کے قائم مقام ہوگا، اور قرآن کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ جان لینے کے بعد اس سے فرار و اختلاف جہنم کا موجب ہے۔

"وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيْرًا" (نساء:۱۱۵)

(جو شخص ہدایت کے واضح ہونے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اختلاف کرتا ہے تو ہم اس پر اس کی اختیار کردہ راہ مسلط کر دیتے ہیں اور اسے جہنم میں ڈالتے ہیں اور بدترین ٹھکانہ ہے)۔

قاضی ظاہری حالات پر فیصلہ کرے گا:

قرآن کی اس ہدایت کے بعد قاضی کے فیصلہ سے گریز کی کیا راہ رہ جاتی ہے؟ اس موقع پر یہ بھی واضح کر دینا ضروری ہے کہ قاضی ظاہری حالت اور شہادت و گواہوں کی روشنی میں فیصلہ کرتا ہے، پس جو لوگ بیانات دے کر اور جھوٹی شہادت دے کر اپنے موافق فیصلہ کراتے ہیں وہ اپنے لئے جہنم خریدتے ہیں:

قرآن کہتا ہے: "وَلَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" (سورۂ بقرہ:۱۸۸)۔

(یعنی تم ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے مت کھاؤ اور ایسا مت کرو کہ تم غلط طریقے اختیار کر کے حکام سے اپنے موافق فیصلے حاصل کرو، اور لوگوں کا مال گناہ کے ساتھ کھاؤ، حالانکہ تم اس کی حرمت کو جانتے ہو)۔

اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه فمن قطعت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له به قطعة من النار۔ وفي رواية: إنما انا بشر يأتيني الخصم'' (مسلم ۶/۲۲۵ (۱۷۱۳) کتاب الأقضية)۔

(یعنی میں آدمی ہوں، تم میرے پاس لاتے ہو، شاید تم میں سے کوئی اپنی بحث میں دوسرے سے بڑھ کر ہو، پس میں بیان شہادتوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیتا ہوں، پس تم میں سے جو میرے فیصلہ کے ذریعہ اپنے بھائی کا حق پالیتا ہے، وہ درحقیقت ''آگ کا ٹکڑا'' حاصل کرتا ہے)۔

پس قرآن وسنت کی روشنی میں آج ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم اللہ کی مرضی پر چلیں، امیر کی اطاعت کریں، اپنی رضا سے اپنے اوپر اللہ تعالی کے فیصلے نافذ کریں، شرعی عدالت سے اپنے نزاعات اور معاملات کا فیصلہ کرائیں اور اس فیصلہ کو پوری طرح دل سے تسلیم کریں۔

قضاء اور اس کی شرعی بنیاد

جب مسلمان کلمہ "أشهد أن لا إله إلا الله" پڑھتا ہے، تو وہ خدا پر اپنے پختہ یقین کا اظہار و اقرار کرتا ہے، اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی عہد کرتا ہے کہ وہ اپنی زندگی اللہ کے پسند کے مطابق گذارے گا، اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں بس اللہ ہی کے حکم پر چلے گا، جھگڑے ہوں گے تو اسے اللہ کے اتارے ہوئے قانون، یعنی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کے سامنے پیش کرے گا اور شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کو دل کی گہرائیوں سے قبول کرے گا۔ اور اگر ایک طرف ایمان کا دعوی ہو، اور دوسری طرف احکام خداوندی سے روگردانی ہو، شریعت کے احکام سے گریز ہو، اللہ کا فیصلہ چھوڑ کر دوسروں کا فیصلہ طلب کیا جاتا ہو، تو سمجھئے کہ ایمان میں خامی ہے اور اللہ سے تعلق کمزور تر۔ قرآن کریم نے نفس کی اس کیفیت کو بڑے بلیغ انداز اور تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، قرآن پاک کہتا ہے:

"اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا، اور حاکموں کا، جو تم میں سے ہوں" (سورہ نساء: ۵۸)۔

اور اگر آپس میں کوئی جھگڑا ہو جائے تو قرآن ہدایت دیتا ہے:

"پھر اگر جھگڑ پڑو کسی چیز میں تو اس کو رجوع کرو طرف اللہ کے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے، اگر یقین رکھتے ہو اللہ پر اور قیامت کے دن پر، یہ بات اچھی ہے اور بہت بہتر ہے اس کا انجام" (سورہ نساء: ۵۸)۔

اور جو لوگ خدا کے فیصلہ سے روگردانی کر کے شیطانی فیصلے قبول کرتے ہیں، ان کا حال سنئے:

"کیا تو نے نہ دیکھا ان کو جو دعوی کرتے ہیں کہ ایمان لائے ہیں اس پر جو اترا تیری طرف، اور جو اترا تجھ سے پہلے (مگر) چاہتے ہیں کہ قضیہ (جھگڑوں کا فیصلہ کرائیں) لے جائیں شیطان کی طرف، حالانکہ ان کو حکم دیا گیا تھا کہ طاغوت کا کفر کریں، اور چاہتا ہے شیطان کہ ان کو بہکا کر دور لے جائے" (نساء: ۶۰)۔

ایسے لوگوں کو جب خدا کے حکم کی طرف بلایا جاتا ہے تو ان کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی نہ کسی طرح جان چھڑا لینا چاہتے ہیں۔

"اور جب ان کو کہا جائے کہ آؤ اس (شریعت) کی طرف جسے اللہ نے اتارا ہے اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھیں گے منافقین کو کہ وہ ہٹتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے رک کر (کسی نہ کسی طرح جان بچانے کی کوشش کرتے ہیں) اور اللہ کے فیصلہ سے گریز کرتے ہیں" (سورہ نساء: ۶۱)۔

ابھی تو ان منافقین کا حال یہ ہے کہ باوجود دعوی ایمانی کے فیصلہ خداوندی سے گریز کرتے اور جان بچاتے پھرتے ہیں، اور غیر اللہ سے فیصلہ کراتے ہیں، لیکن جب ان کے اس برے کرتوت کی وجہ سے ان پر خدا کا عذاب نازل ہونے لگے تو پھر کیا کریں گے؟

"پھر کیا ہو کہ جب ان کو پہنچے مصیبت اپنے ہاتھوں کے کئے ہوئے سے، پھر آویں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قسمیں کھاتے ہوئے اللہ کی کہ ہم کو غرض نہ تھی، مگر بھلائی اور ملاپ، اور یہ وہ لوگ ہیں کہ اللہ جانتا ہے، جو ان کے دل میں ہے، سو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے تغافل کیجئے، اور ان کو نصیحت کیجئے اور ان کے حق میں کہئے بات کام کی" (سورہ نساء: ۶۲)۔

آگے قرآن پاک کہتا ہے کہ رسول تو اللہ تعالی اس لئے بھیجتا ہے کہ بحکم خداوندی ان کی اطاعت کی جائے اور ان کے فیصلہ کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا جائے، اگر کچھ لوگ اس راہ میں غلطیاں کر چکے ہیں، تو اب بھی ان کے لئے موقع ہے کہ وہ خدا کی طرف رجوع کریں۔

"اور ہم نے کوئی رسول نہیں بھیجا مگر اسی واسطے کہ اس کا حکم مانیں اللہ کے فرمانے سے"۔

قرآن کریم کے ان پاک ارشادات کا حاصل یہ ہے کہ:

- اللہ کی، اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بات مانو اور اپنے میں سے صاحب امر کے ان احکام پر عمل کرو جو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضی کے مطابق ہوں۔
- کوئی نزاع آپس میں پیدا ہو جائے تو بس اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اتاری ہوئی شریعت کے مطابق فیصلہ کراؤ۔
- ایک طرف ایمان کا دعوی اور دوسری طرف غیر اللہ سے اپنے جھگڑوں کا فیصلہ کرانا منافقین کا کام ہے۔
- مومن ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اپنے ہر اختلاف میں اللہ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو حرف آخر تسلیم کرے، اور اس کو خوشی کے ساتھ قبول و منظور کرے۔

بس یہی وہ تعلیمات ہیں جن پر قضاء کی بنیاد ہے، قضاء کا مطلب بس اتنا ہے کہ آپس میں جھگڑوں کے بارے میں اللہ تعالی کی اتاری ہوئی شریعت اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام کے مطابق فیصلہ دیا جائے، ہندوستان جیسے ملک میں جہاں مسلمان قوت قاہرہ سے محروم ہیں، "دار القضاء" کے قیام کا مقصود یہ ہے کہ مسلمان جس حد تک ممکن ہو اپنے جھگڑوں میں خود اپنی مرضی سے شریعت خداوندی کے مطابق فیصلے حاصل کر سکیں، یہی وجہ ہے کہ فقہائے اسلام نے اپنی قیمتی کتابوں میں یہ بات صاف صاف لکھ دی ہے کہ جہاں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھوں میں نہ ہو، وہاں مسلمانوں پر ضروری ہوگا کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو امیر منتخب کر لیں، جو ان کے لئے قضاۃ کا تقرر کرے، مشہور فقیہ علامہ ابن عابدین شامیؒ نے لکھا ہے:

"وہ ممالک جہاں، والی کفار ہوں تو (وہاں) مسلمانوں کے لئے جمعہ اور عید کا قائم کرنا جائز ہے، اور مسلمانوں کی باہمی رضا سے مقرر کیا ہوا قاضی، وہاں قاضی قرار پائے گا، پس مسلمانوں پر ضروری ہوگا کہ اپنے میں سے کسی مسلمان والی کی تلاش کریں......"

اور علامہ ابن ہمامؒ نے "فتح القدیر" میں لکھا ہے:

"جب کسی ملک میں ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ وہاں نہ مسلمان بادشاہ ہو اور نہ کوئی دوسرا ایسا والی، جس کی طرف سے قاضیوں کی تقرری درست ہو اور قرطبہ جیسی صورت حال ان مسلم ممالک میں پیدا ہو چکی ہے جہاں کفار کا غلبہ و اقتدار ہے، ایسی صورت میں مسلمانوں پر واجب ہوگا کہ وہ اپنے میں سے کسی ایک شخص پر متفق ہو کر اسے امیر بنا لیں، اور وہ ان کے مقدمات کے فیصلے کے لئے قاضی مقرر کرے اور وہی قاضی مسلمانوں کے باہمی نزاعات کا فیصلہ کیا کرے......"۔

صاحب "نہر" لکھتے ہیں: "یہی وہ طریقہ ہے جس پر قلب کو اطمینان حاصل ہوتا ہے، پس اس پر بھروسہ کرنا چاہئے۔[1]

انہی مصالح شرعی کی رعایت کرتے ہوئے ہر دور میں علماء دین حنیف نے نظام قضاء کے قیام کو ایک ضروری کام قرار دیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے ایک جگہ لکھا ہے:

"آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کی ایسی جماعت پر اپنے میں سے کسی کو امیر مقرر کر لینا ضروری قرار دیا جو دوران سفر عارضی طور پر تھوڑے سے افراد کے اکٹھا ہو جانے سے بن جاتی ہے، اور اس طرح اجتماع کی تمام قسموں کے احکام پر متنبہ فرما دیا۔ اور ولایت قضاء کا قیام تو دینی نقطہ نظر سے اور اللہ تعالی سے تقرب کے پیش نظر واجب ہے کہ یہ کام بہترین ثواب کا موجب، اور خدا سے نزدیک کرنے والا ہے" (کتاب الاختیارات شیخ الاسلام ابن تیمیہ)۔

اور امام سید سمہودیؒ کا فتوی یہ ہے کہ:

"ایک زمانہ تک کسی علاقہ میں قاضیوں کے تقرر کا سلسلہ بند کر دینا معصیت ہے"۔

"فتاوی کبری" میں اس فتوی کو نقل کرنے کے بعد متصلاً مذکور ہے:

[1] (واما بلاد عليها ولاة كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد، ويصير القاضي قاضيا بتراضي المسلمين، فيجب عليهم ان يلتمسوا واليا مسلما منهم، وعزاه مسكين في شرحه إلى الأصل، ونحوه في جامع الفصولين. وفي الفتح: إذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار، كقرطبة للآن يجب على المسلمين أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا، فيولي قاضيا، ويكون هو الذي يقضي بينهم، وكذا ينصبوا إماما يصلي بهم الجمعة اهـ، وهذا هو الذي تطمئن النفس إليه فليعتمد نهر)(ردالمحتار على الدر المختار للشامي-كتاب القضاء ۴/۳۰۸)۔

''اس کی تائید علامہ مقدسی کے اس قول سے ہوتی ہے جو ''اشارات'' کے ''باب القضاء'' میں ہے کہ جب اہل شہر سب کے سب اس پر مجتمع ہوجائیں کہ کوئی شخص ان میں قضاء کا والی نہ ہو تو سب کے سب گنہگار ہوں گے''۔

اور علامہ ابن حجرؒ نے لکھا ہے: ''جب کسی علاقہ پر اس کی مرکز سے دوری کے باعث، یا اس وجہ سے کہ اس علاقہ کی خبریں مسلم والی تک نہیں پہنچتی ہوں، یا وہاں کے لوگ سلطان کی اطاعت نہیں کرتے ہوں، اگر (اس طرح کے اسباب کی وجہ سے) سلطان کا اثر واقتدار اس علاقہ پر ختم ہو چکا ہو، اور وہاں اس نے قاضی مقرر نہیں کئے تو وہاں کے ذمہ داروں پر واجب ہوگا کہ کسی کو والی اپنا مقرر کرلیں جو ان کے احکام شرعی کو انجام دے، اور ان کو منتشر چھوڑ دینا جائز نہ ہوگا۔ کہ اس سے بڑے نقصان کا اندیشہ ہے'' (فتاوی کبری)۔

علامہ ابوالحسن اصحی شافعیؒ سے پوچھا گیا: ''اگر کسی علاقہ میں بااقتدار حاکم موجود نہ ہو، عورتوں کے ولی نہ ہوں، بچوں کے لئے وصی نہ ہو، اسی طرح مسلمانوں کے دوسرے معاملات کے لئے کوئی ذمہ دار نہ ہو، تو کیا اس ملک والوں کو اس کا اختیار ہوگا کہ وہ فقیہ (قاضی) کو مقرر کرلیں جو ان کے ناموس اور اموال کے بارے میں شرع کی روشنی میں معاملات طے کرے؟''۔

توانہوں نے جواب دیا: ''ہاں، جب ان کے معاملات کا ذمہ دار والی موجود نہ ہو تو اہل حل وعقد میں سے تین آدمی اکٹھے ہوکر قاضی مقرر کرلیں'' (فتاوی کبری)

اکابر ہند کا رجحان:

اکابر علمائے ہند میں حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ کا جو مقام ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔ انہوں نے تو ہندوستان پر انگریزوں کا تسلط ہوتے ہی حسب ذیل فتوی دیا تھا:

''اگر کفار کی طرف سے مسلمان والی دار الحرب کے کسی مقام پر مقرر ہو تو اس والی مسلم کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے، ورنہ مسلمانوں کو چاہئے کہ ایک امین اور دیندار شخص کو سردار (والی) خود ہی مقرر کرلیں اور اس کے حکم سے جن نابالغوں کا کوئی والی نہ ہو، نکاح پڑھایا جائے۔ اور غائب اور یتیموں کے مالوں کی حفاظت کی جائے۔ اور موافق حصص شرعیہ ان ترکات کی تقسیم کی جائے جن میں نزاع ہو، سوائے اس بات کے کہ ملکی کاموں میں مداخلت اور تصرف والی کو نہیں کرنا چاہئے'' (فتاوی عزیزیہ جلد اول)۔

اکابر علمائے ہند نے اجتماعی حیثیت سے بھی اور انفرادی طور پر بھی قضائے شرعی کے قیام کی ہمیشہ اہمیت محسوس کی ہے، اور اس کے قیام کے لئے جدوجہد کرتے رہے ہیں، چنانچہ جمعیۃ علمائے ہند کے اساسی اصول وآئین وضوابط (جو دہلی کے اجلاس منعقدہ ۷۔۸۔۹ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ مطابق ۱۹۔۲۰۔۲۱ نومبر ۱۹۲۰ء میں منظور ہوکر شائع ہوئے) میں دفعہ (۴) شق (و) کے تحت اغراض ومقاصد کے ذیل میں ''شرعی ضرورتوں کے لحاظ سے فصل خصومات کے لئے ''محکمۂ دار القضاء'' قائم کرنا بھی داخل ہے، جمعیۃ علماء ہند نے اپنے بارہویں اجلاس منعقدہ ۱۹۴۰ء بمقام جونپور بصدارت شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ حسب ذیل تفصیلی تجویز منظور فرمائی:

تجویز نمبر (۵):

''جمعیۃ علمائے ہند کا یہ اجلاس ہندوستان میں مذہبی ترقی اور اقتصادی اصلاح اور ہر نوع کی فوز وفلاح کے لئے ضروری سمجھتا ہے کہ وہ اسلامی تعلیم کے ماتحت اپنا امیر منتخب کرلے، اس کے ہاتھ پر سمع وطاعت کی بیعت کریں، یہ ایک اہم فریضہ ہے، جس کی طرف جمعیۃ علمائے ہند ۱۹۲۱ء سے مسلمانوں کو توجہ دلا رہی ہے، بہرحال مسلمانوں پر اس فریضہ کی ادائیگی لازم ہے''۔

اس تجویز کو حضرت مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی علیہ الرحمہ کی اس توضیح کی روشنی میں پڑھئے جس میں مولانا نے قیام امارت کے مقاصد کو بیان فرمایا ہے۔

''(اس کا) مقصد مسلمانوں کی صحیح مذہبی تنظیم اور ان کی اسلامی زندگی کی استواری، اسلامی حقوق اور مفادات کی نگہداشت، اسلامی اصول وفروع اور اس کے احکام کو بروئے کار لانا، اور بقدر وسعت اس کے اجراء اور تنفیذ کے مواقع پیدا کرنا تھا، اور نکاح وطلاق، میراث وخلع کے احکام کی صحیح صورت میں اقامت تھا اور حضرت مولانا شاہ عبدالعزیزؒ کے الفاظ میں اقامت جمعہ واعیاد، وانکاح من لا ولی من الصغار، وحفظ مال غائب وایتام، قسمت ترکات متنازع فیہا علی السہام کے فرائض کو انجام دینا تھا'' (تاریخ امارت)۔

۱۹۱۷ء کا میمورنڈم:

حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ، نے اپنے خطبہ صدارت آل انڈیا مسلم پرسنل لا کونشن بمبئی میں یہ لکھا ہے کہ قیام قضاء کے لئے اسلاف کے نقش قدم پر چلتے ہوئے ۱۹۱۷ء میں حضرت مولانا محمد احمدؒ کی سربراہی میں ایک مؤقر وفد وزیر ہند سے ملا۔ اس میمورنڈم کی تھوڑی سی تفصیل خود حضرت قاری صاحب موصوف کے الفاظ میں پڑھئے:

"اس میمورنڈم میں بنیادی مطالبے دو تھے۔ ایک یہ کہ ہندوستان میں مسلم پرسنل لا کے لئے محکمہ قضاء قائم کیا جائے۔...... دوسرا یہ کہ مسلمانوں کے مذہبی شعائر، مساجد، مدارس، مقابر، اوقاف، خانقاہوں اور دوسرے دینی رفاہ عام کے تحفظ و نگرانی اور نظم و نسق کے لئے شیخ الاسلام کا عہدہ قائم کیا جائے جو ان تمام شعائر کو تنظیم کے ساتھ چلانے کا ذمہ دار ہو"۔

مولانا عثمانیؒ کا ارشاد گرامی:

صوبہ بہار کے مشہور شہر "گیا" میں جمعیۃ علماء ہند کا اجلاس منعقد ہوا تھا، اجلاس کی صدارت حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب عثمانی نور اللہ مرقدہ نے فرمائی، اور اپنے خطبہ صدارت میں وضاحت و صراحت کے ساتھ فرمایا:

"ایسی حالت میں کہ مسلمان ایک غیر طاقت کے زیر حکومت ہیں، اور نہ ان کو اپنے معاملات میں مذہبی آزادی حاصل ہے، ضروری ہے کہ مسلمان اپنے لئے "والی" اور "امیر" مقرر کریں، دار القضاء قائم کر کے قضاۃ اور مفتیین کا تقرر کریں"۔

۱۹۳۱ء میں دوسری گول میز کانفرنس ہوئی۔ اس سال مسلم کانفرنس دہلی نے صراحت کے ساتھ ایک خاص تجویز کے ذریعہ قیام دار القضاء کو اپنے مطالبات میں شامل کر لیا تھا، پھر ان حضرات کی مزید تنبیہ اور تقویت کے لئے جمعیۃ علمائے ہند کے ذمہ داروں نے ان تمام حضرات کے پاس اپنا خاص فارمولا خصوصیت سے بھیج دیا تھا (نقیب ۲۰؍رجب ۱۳۵۲ھ، تذکرہ علمائے ہند رص ۳۳، ۳۴) پڑھئے تو معلوم ہوگا کہ مفتی اعظم حضرت مولانا کفایت اللہ صاحبؒ، شیخ الاسلام مولانا مدنیؒ، حضرت مولانا محمد سجادؒ اور حضرت مولانا احمد سعید دہلویؒ نے قیام امارت کی اہمیت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"اب..... ضرورت ہے کہ مرکزی نظام شرعی اور قیام امارت فی الہند کی تجویز شرعی کو عملی شکل دی جائے"۔

حضرت العلامہ مولانا سید سلیمان ندویؒ نے ایک قیمتی تحریر اس سلسلہ میں ارقام فرمائی ہے، جو "مسئلہ امارت اور ہندوستان" نامی کتاب میں بطور مقدمہ شامل ہے۔ اس تحریر میں علامہ نے امارت شرعیہ اور دار القضاء کے قیام کی اہمیت کو بہت واضح لفظوں میں سمجھایا ہے۔

مولانا مونگیریؒ نے فرمایا:

قطب عالم حضرت مولانا محمد علی مونگیریؒ فرماتے ہیں:

"اسلام کے معاشرتی مسائل، فسخ نکاح، تفریق، خلع وغیرہ سب کے سب ایسے مسائل ہیں جن میں قضائے قاضی شرط ہے۔ اور بغیر قضائے قاضی کے ان کا حل ممکن نہیں ہے، متقدمین و متاخرین تمام اس بات پر متفق ہیں، موجودہ زمانہ میں شرعی قاضی نہ ہونے کی وجہ سے کتنے مفاسد پیدا ہو رہے ہیں، اس پر واقعات مسلمانوں کی زندگی کے شاہد ہیں، حتی کہ اب سنا جاتا ہے کہ بعض شریف عورتیں نعوذ باللہ ظالم شوہروں سے جاں بر ہونے کے لئے ارتداد کی راہ تک رہی ہیں۔

اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ مسلمانوں کا کسی کافر کے سامنے اپنے مقدمات کو فیصلہ کے لئے از خود لے جانا شرعاً حرام ہے، حتی کہ کسی کافر کو حکم بنانا بھی جائز نہیں ہے، فقہائے کرام نے اس کی صراحت فرمادی ہے" (خطبہ صدارت اجلاس پنجم جمعیۃ علمائے بہار ۱۳۴۳ھ)۔

حضرت مولانا عبدالحیؒ کا فتوی:

حضرت مولانا عبدالحی صاحب لکھنویؒ کے پاس بنگال سے ایک سوال آیا کہ ایک نابالغ لڑکی کی شادی اس کے غیر ولی مجبر نے کر دی تھی، اس نے بعد میں بلوغ، خیار بلوغ کو استعمال کرتے ہوئے خود ہی بغیر قضائے قاضی نکاح فسخ کر کے دوسرے سے نکاح پڑھا لیا، اس کے جواب میں مولانا موصوف نے جو کچھ تحریر فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

''خیار بلوغ کی بناء پر نکاح کے فسخ کرنے میں قضائے قاضی شرط ہے، اس لئے دوسرا نکاح ناجائز ہوا۔ اور جن شہروں پر کفار کا قبضہ ہے اور وہاں قضائے قاضی موجود نہیں ہے اور ایسا واقعہ ہوجائے تو یہ کرنا چاہئے کہ جہاں قاضی ہوں وہاں معاملہ پیش کر کے انفصال طلب کرنا چاہئے، مثلاً: حجاز، روم، رام پور، بھوپال وغیرہ'' (مجموعہ فتاوی عبدالحی ۲/۳۶)۔

حضرت کشمیریؒ کا ارشاد:

پشاور میں جمعیۃ علمائے ہند کے اجلاس میں حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے جو خطبہ صدارت پڑھا، اس میں آپ نے فرمایا کہ:

''دارالقضاء شرعی کا فقدان''۔

''سب سے زیادہ اہم مصیبت ہندوستان کے مسلمانوں کی یہ ہے کہ ہندوستان میں دارالقضاء شرعی مفقود ہے۔ مذہبی احکام ومعاملات میں بہت سے امور ایسے ہیں جن میں قاضی شرعی کے فیصلہ کی ضرورت ہے، اور بغیر اس کے فیصلہ اور حکم کے وہ نافذ بلکہ جائز العمل نہیں ہوتے، نکاح، طلاق، خلع، میراث وغیرہ کے بہت سے معاملات ہیں جو ابنائے زمانہ کی مذہبی تعلیم اور مذہبی تربیت نہ ہونے اور ہوائے نفسانی کی اتباع کی وجہ سے ایسے الجھے ہوئے ہیں کہ بدون تنفیذی قوت کے ان کا سلجھاؤ نہیں ہوسکتا، علماء ومفتیان دین کا کام صرف حکم شرعی نافذ کر دینا ہے، لیکن اس حکم کو جاری کرنے کی کوئی طاقت علماء ومفتیوں کے ہاتھ میں نہیں ہے، اس لئے تمام ایسے معاملات میں جن کو قاضی شرعی کی عدالت سے فیصل ہونا چاہئے تھا، غیر مسلم ججوں کی عدالتوں سے فیصل ہوتے ہیں، اور شرعی احکام کے موافق وہ فیصلہ نافذ اور جائز العمل نہیں ہوتا، اس کے علاوہ بہت سے معاملات ایسے ہیں جن میں موجودہ قانون وقت مسلمانوں کی ضرورت کے لئے ناکافی، یا ان کی ضرورت کے بالکل منافی واقع ہوا ہے، اور اس لئے حکومت کی عدالتوں سے ایسے فیصلے ہوجاتے ہیں جو مصالح اسلامیہ کے بالکل خلاف اور احکام مذہبیہ سے متضاد واقع ہوتے ہیں، ان تمام وجوہ پر نظر کر کے جمعیۃ علمائے ہند کئی سال سے متواتر جمہور مسلمین کو متنبہ کر رہی ہے کہ وہ جلد از جلد اس فریضہ کو ادا کریں، کہ اپنے معاملات وقضایا کے فیصلہ کے لئے شرعی قاضی مقرر کریں اور تمام ایسے معاملات جنہیں قاضی شرعی کے فیصلہ کی ضرورت ہے، اس کی عدالت میں رجوع کر کے اس کے شرعی فیصلہ پر کاربند ہوا کریں......''

پھر حضرت موصوف نے مظلوم، مجبور اور بے بس عورتوں کی مشکلات کا واحد حل قاضی کے فیصلہ کو قرار دیتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ:

''مسلمان جب کہ باہمی اتفاق سے اپنے امیر اور قاضی منتخب کرلیں گے، تو ان پر ان کے احکام اور فیصلوں کا تسلیم کرنا بھی لازم ہوگا، اور ان امیروں اور قاضیوں کو فیصلہ دینے کا شرعی حق ہوجائے گا، اور اس طرح مسلمانوں کے شرعی معاملات قضائے شرعی کے ماتحت انجام پذیر ہوں گے...... ہندوستانی صوبوں میں سے صوبہ بہار قابل مبارکباد ہے کہ اس نے امارت شرعیہ کا ایک نظام قائم کر رکھا ہے، اور اس کے ماتحت، بہت سے مفید قومی اور مذہبی کام انجام پاتے ہیں، اگر ہندوستان کے دوسرے صوبے بھی اس فرض کو ادا کریں تو پھر ان کی اجتماعی قوت سے ہر صوبہ کی مقامی حیثیت بھی بہت قوی ہوجائے گی، اور تمام ہندوستان میں ایک منظم محکمہ شرعیہ قائم ہوجائے گا'' (خطبۂ صدارت اجلاس پشاور ۱۳۴۶ھ)۔

حضرت مولانا حفظ الرحمنؒ کی تقریر:

بھوجپور جدید، ضلع آرہ، بہار میں دارالقضاء امارت شرعیہ کے افتتاح کے موقع پر تقریر کرتے ہوئے حضرت مولانا حفظ الرحمن سیوہارویؒ نے فرمایا:

''آج کی دنیا میں شدید ضرورت ہے کہ مسلمان اپنی زندگی کے تمام تر مسائل قرآن وسنت کی روشنی میں ڈھونڈیں۔ اور مسلمان اسلامی قوانین نافذ وجاری کریں، نکاح وطلاق، فسخ وخلع اور دیگر باہمی معاملات اپنے قائم کردہ امارت اور دارالقضاء کے فیصلے سے حل کریں، ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کی خدمت کے لئے جمعیۃ علمائے ہند کے سامنے اول یوم سے جو سب سے اہم ترین کام پیش ہے وہ مسلمانوں کی اسلامی تنظیم اور نظام شرعی کا قیام ہے'' (نقیب ۲۱ر دسمبر ۱۹۵۹ء)۔

حضرت قاری محمد طیب صاحب مدظلہ کا ارشاد گرامی:

پچھلے سال ۱۳۹۲ھ میں حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب نے ''نظام قضاء کا قیام'' کے عنوان سے ایک کتابچہ شائع کیا، جس میں انہوں نے قضاء کے قیام کو ہندوستانی مسلمانوں کے دینی وملی فریضہ اور معاشرتی مسائل کا واحد شرعی حل قرار دیا، قضاء کی اہمیت اور تاریخ پر گفتگو کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں:

''حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ بانی دار العلوم دیوبند نے اپنے دور میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی اول صدر مدرسین دار العلوم، دیوبند کو قاضی مقرر فرمایا۔ پھر حضرت مولانا حافظ محمد احمد صاحب سابق مہتمم دار العلوم دیوبند نے بلالحاظ اختلاف مسلک، مختلف مسالک کے پانچ سو سے زیادہ علماء کرام سے نظام قضاء کے مسئلہ پر تائیدی دستخط حاصل فرمائے، یہی تائیدی تحریرات اور دستخط آج بھی محافظ خانہ دار العلوم میں محفوظ ہیں، اس مسئلہ کو متأخرین علماء میں حضرت مولانا محمد سجاد صاحبؒ نے پوری قوت سے اٹھایا''۔

موجودہ حالات کی مشکلات اور پیچیدگیوں پر بحث کرنے کے بعد قاضی صاحب مدظلہ ارقام فرماتے ہیں:

''ان حالات میں مسلمانوں کی جماعتی زندگی کا قیام اور بقدر استطاعت احکام شرعی اسلامی کے نفاذ کے لئے نظام قضاء کو ہندوستان گیر پیمانہ پر پوری طرح منظم کردینا ملت اسلامیہ کا فرض اولین ہونا چاہئے...... اس بارے میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ امارت اور اس کے تحت محکمۂ دار القضاء کا ملک میں قیام کوئی دشوار امر نہیں، اور نہ اس میں کوئی خاص رکاوٹ ہے، اس کا ایک صوبائی نظام پچاس سال سے صوبہ بہار واڑیسہ میں قائم ہے۔ صوبہ میں متعدد مقامات پر دار القضاء قائم ہیں، جہاں امارت کی طرف سے قضاۃ مقرر ہیں...... مسلمان ان دار القضاؤں میں اپنے ہر طرح کے مقدمات لاتے ہیں، اور بہت آسانی سے انصاف حاصل کرتے ہیں، اور سالہا سال کا تجربہ ہے کہ ان دار القضاؤں کے فیصل شدہ مقدمات بے چون و چرا مسلمانوں میں مانے جاتے ہیں، اس پورے پچاس سال میں غالباً صرف گیارہ مقدمات ہیں، جن کی اپیل سرکاری عدالت میں کی گئی، مگر یہ بات خوشی کی ہے کہ سرکاری عدالت نے ان ہی فیصلہ جات کو برقرار رکھا جو قاضیوں نے کئے تھے۔

اگر پورے ملک میں اس طرح کے دار القضاء قائم ہو گئے، تو اس کی پوری توقع ہے کہ نکاح و طلاق اور فسخ و تفریق سے متعلق سو فیصدی اور دوسرے قسم کے بہت سے مقدمات ان دار القضاؤں میں دائر ہو کر فیصل ہوں گے اور پھر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے بہت سے اندرونی و بیرونی جھگڑے خود بخود طے پاتے رہیں گے''۔

ایک غیر مسلم کا اعتراف:

اس تحریر کے خاتمہ پر بہتر ہے کہ ایک غیر مسلم کا اعتراف بھی پڑھتے جایئے۔ ہنٹر لکھتا ہے:

''ہم جانتے ہیں کہ باقاعدہ قاضیوں کی غیر موجودگی میں مسلمانوں کے لئے ناممکن ہے کہ وہ اپنی زندگی مذہبی قواعد کے ساتھ بسر کر سکیں۔ ان کی اجازت بعض مذہبی مراسم میں ہی ضروری نہیں، بلکہ مسلمانوں کی روزانہ زندگی میں بھی کئی ایک چھوٹے چھوٹے مسئلے ایسے پیدا ہوتے رہتے ہیں جن کا صحیح حل صرف ''قاضی'' ہی کر سکتا ہے'' (ہمارے ہندوستانی مسلمان ص ۲۶۸، ۲۶۹)۔

پس قرآن و سنت اور علمائے امت کے فتاوے کی روشنی میں پورے ملک میں نظام قضاء کا قیام اور اس کے ذریعہ مسلمانوں کو شرعی فیصلہ حاصل کرنا اور خصوصیت کے ساتھ معاشرتی و ازدواجی زندگی کے مشکلات کو حل کرنا ایک بڑا فریضہ ہے۔ دعاء ہے کہ اللہ تعالیٰ اصحاب ہمت علماء کو اس فریضہ کی انجام دہی کے لئے کھڑا کردے۔ آمین۔

قضاء علی الغائب

مولانا المحترم! زید الطافکم، سلام مسنون

مع الخیر ہوں، خدا کرے آپ سب لوگ بعافیت ہوں۔

اس طرح مقدمہ (۱۰۹ / ۷ / ۳۳۰) کے فیصلے سے متعلق منجانب مدعا علیہ حضرت امیر شریعت مدفیوضہ کی خدمت میں اپیل دائر ہوئی ہے، جس میں مدعا علیہ کا اعتراض یہ ہے کہ مقدمہ ہذا میں مدعیہ کا اظہار و بیان میری غیر موجودگی میں لیا گیا ہے، اور اس میں فریق کی غیر موجودگی میں دعوی اور شہادت کی سماعت کے خلاف بدائع اور معین الحکام کی عبارتیں درج کردی گئی ہیں۔

لیکن اس سلسلہ میں یہ عرض کردینا ضروری ہے کہ اب تک دار القضاء میں مقدمات کی سماعت کا ضابطہ یہی رہا ہے کہ اگر تاریخ پیشی پر صرف مدعا علیہ اور اس کے گواہان آئے تو مقدمہ کی سماعت ملتوی کردی گئی، اس لئے کہ جب اس پر کوئی الزام ثابت نہیں ہوا تو رفع الزام کا کیا موقع ہے، لیکن اگر مدعیہ حاضر ہوگئی اور مدعا علیہ باوجود طلبی کے حاضر نہ ہوا تو مدعیہ کا اظہار قلم بند کرلیا جاتا ہے، اور اگر اس کے گواہان بھی آگئے تو گواہوں کی شہادت بھی لے لی جاتی ہے، اور مدعا علیہ کو دوسری تاریخ میں رفع الزام کا موقع دیا جاتا ہے، اب تک یہی تعامل ہے، اور اکثر و بیشتر مقدمات کی سماعت اسی طرح ہوا کرتی ہے۔

حضرت مولانا ابو المحاسن محمد سجاد صاحب نور اللہ مرقدہ تو اپیل کی سماعت فرمایا نہیں کرتے تھے، اس لئے ان کی سماعت کا تو کوئی حوالہ نہیں پیش کرسکتا، البتہ ان کی موجودگی اور ان کی واقفیت میں ایسا ہوتا رہا، لیکن مولانا نور الحسن صاحب کا طریق کار یہی رہا، خود مولانا عبد الصمد صاحب مدظلہ نے تربیت قضاء کے موقع پر ایک مقدمہ کی سماعت اسی طرح فرمائی ہے کہ مدعا علیہ باوجود طلبی کے حاضر نہیں ہوا، تو مدعیہ و گواہان مدعیہ کا اظہار و بیان لے کر مدعا علیہ کی جانب کی کاروائی کے لئے دوسرا موقع عنایت فرمایا ہے، یہ تو میں نے نظیریں پیش کیں، طریق کار کی دشواری یہ ہے کہ اگر فریقین و گواہان فریقین کے اظہار و بیان کے لئے بالمشافہ و بالمقابلہ کی شرط لازمی قرار دے دی جائے تو پھر بہت کم مقدمات ایسے ہوں گے جن کی سماعت ہوسکے گی، اکثر و بیشتر مقدمات کو مدعیہ کی ایک یا دوبار حاضری کے بعد خارج کردینا پڑے گا، اس لئے کہ مدعا علیہ حاضر نہیں ہوگا، بالخصوص جب کہ مدعا علیہ کو اس کا علم ہوجائے گا، کہ میری حاضری کے بغیر مقدمہ کی سماعت نہیں ہوگی، تو وہ قصداً حاضر نہیں ہوگا۔

اس لئے میں روزہ مرہ کی سماعت مقدمہ میں دشواری محسوس کرنے لگا ہوں۔

کیا "فلا تسمع الدعوی والبینة إلا علی خصم حاضر" میں حاضر سے مراد بالمشافہ و بالمقابلہ ہے؟ یا قضاء علی الغائب کی روک تھام ہے؟

اگر مقصود بالمشافہ و بالمقابلہ ہے تو پھر "إن الأحکام یختلف باختلاف الزمان" کے تحت ہمارا طریق کار جاری رہ سکتا ہے یا نہیں؟

تمام حالات کو سامنے رکھتے ہوئے کوئی روشنی بخشی جائے؟

(محمد شفیع)

دار القضاء امارت شرعیہ، پھلواری شریف، پٹنہ

مکرم بندہ! سلام مسنون۔

گرامی نامہ موصول ہوا، مقدمہ (۱۰۹ / ۷ / ۳۳۰) کے جس معاملہ کا آپ نے تذکرہ فرمایا ہے، اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تحریر مرتب کی گئی ہے، جو ارسال خدمت ہے:

صورت مذکورہ میں قاضی نے مقدمہ کے اندر مدعیہ کے دعوی کی سماعت مدعاعلیہ کی غیر حاضری میں کی ہے، اگر چہ مدعاعلیہ مقدمہ کی باقی کاروائی میں حاضر رہا ہے۔

شرائط صحت دعوی کی تفصیل کرتے ہوئے صاحب ''بدائع'' نے لکھا ہے:

''فلاتسمع الدعوی والبینة إلاعلی خصم حاضر'' (بدائع ۶ / ۲۲۲)۔

(اور صحت دعوی کی شرطوں میں سے ایک مدعاعلیہ کی حاضری ہے، لہذا اس کی عدم موجودگی میں دعوی اور ثبوت کی سماعت نہیں کی جاسکتی)۔

امام شافعیؒ کے یہاں یہ شرط نہیں، اس لئے کہ ان کے خیال میں سماع دعوی، اقامت بینہ اور فیصلہ سب ہی مدعاعلیہ کی غیر موجودگی میں ہوسکتے ہیں، حنفیہ چونکہ قضاء علی الغائب کو جائز نہیں کہتے، اس لئے وہ مدعاعلیہ کی حاضری، دعوی، شہادت، اور فیصلہ یعنی مقدمہ کے سارے مراحل میں ضروری قرار دیتے ہیں۔

''ھذا عندنا وعند الشافعی حضرة المدعی علیه لیست بشرط لسماع الدعوی والبینة والقضاء فیجوز القضاء علی الغائب عنده وعندنا لایجوز'' (بدائع ۶ / ۲۲۲)۔

''مدعاعلیہ کا موجود ہونا مقدمہ کے سارے مراحل میں ہمارے یعنی حنفیہ کے نزدیک ضروری ہے، لیکن حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک سماع دعوی، شہادت اور فیصلہ میں کسی کے لئے مدعاعلیہ کی حاضری شرط نہیں ہے، لہذا امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز ہے، لیکن ہمارے حنفیہ کے نزدیک جائز نہیں''۔

درمختار میں ہے:

''وشرطھا ای شرط جواز الدعوی مجلس القضاء وحضورھم فلایقضی علی غائب''

(اور جواز دعوی کی شرط مجلس قضاء کا ہونا، اور مدعی و مدعاعلیہ کا حاضر ہونا ہے، اس لئے کسی غائب کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جائے گا)۔

مدعاعلیہ شہر ہی سے غائب ہو، یا شہر میں موجود ہو، لیکن مجلس قضاء میں حاضر نہ ہو، شہادت کے وقت غائب ہو، یا شہادت گذر جانے کے بعد غائب ہو، بہر حال وہ غائب شمار کیا جائے گا، اور اس صورت میں مقدمہ کی کاروائی جاری رکھی گئی تو یہ قضاء علی الغائب سمجھا جائے گا۔

''فلایقضی علی الغائب ای بالبینة سواء کان غائبًا وقت الشھادة أو بعدھا وبعد التزکیر وسواء کان غائبًا عن المجلس او عن البلد'' (قرۃ عیون الاخیار تکملہ رد المحتار: ص ۲۷۸)۔

(لہذا غائب کے خلاف فیصلہ بینہ (ثبوت) کی بنیاد پر نہ ہوسکے گا، خواہ وہ بوقت شہادت غائب رہا ہو، یا اس کے اور تزکیر کے بعد، اسی طرح مجلس قضاء سے غائب ہو، یا شہر سے)۔

تقریبًا یہی الفاظ شامی نے ''کتاب القضاء'' میں تحریر کئے ہیں (۴ / ۴۶۵) اس لئے اصل مذہب یہی قرار پایا کہ مدعاعلیہ کی حاضری کاروائی کی ہر منزل پر شرط ہے۔

لیکن جب عملی دقتوں سے دوچار ہونا پڑا تو امام یوسفؒ کو اپنی رائے میں ترمیم کرنی پڑی، یعنی اگر مدعاعلیہ دعوی اور شہادت کے وقت تو موجود رہے لیکن گواہ گذرنے کے بعد وہ غیر حاضر ہو جائے تو اس کی سابقہ حاضریاں کافی ہوں گی، اور قاضی مدعاعلیہ کی غیر حاضری کے باوجود گذرے ہوئے گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کردے گا۔

''لکن فی الخامس من جامع الفصولین عن الخانیة غاب المدعی علیه بعد ما برھن علیھا وغاب الوکیل بعد قبول البینة قبل التعدیل أو مات الوکیل ثم عدلت تلك البینة لایحکم بھا. وقال ابویوسف: یحکم وھذا الحق''

''جامع الفصولین کی فصل خامس میں خانیہ سے منقول ہے کہ ثبوت گذر جانے کے بعد مدعاعلیہ یا ثبوت کے قبول کرنے کے بعد مگر جرح کے پہلے وکیل غائب ہو گیا یا مر گیا پھر ثبوت پر جرح ہوئی تو فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں: فیصلہ دیا جائے گا اور یہی درست ہے''۔

ابتداءً تو امام ابویوسفؒ اس کے قائل تھے کہ اگر مدعا علیہ مدعی کے دعوی کا اقرار کرے اور پھر فیصلے کے وقت غائب رہے، تو بھی اس کے خلاف قاضی فیصلہ نہیں کر سکتا۔

''کان أبو یوسف یقول: أو لا یقضی بالبینة والإقرار علی الغائب جمیعا''
(امام ابو یوسفؒ ابتداءً فرماتے تھے کہ بینہ اور اقرار کے ذریعہ مدعا علیہ غائب کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جا سکتا)۔

لیکن تجربات اور حالات نے انہیں مجبور کیا کہ وہ اپنی اس رائے سے رجوع کریں۔

''ثم رجع لما ابتلی بالقضاء'' (پھر جب وہ ایسے مقدمات سے دو چار ہوئے تو رجوع فرمالیا)۔

اور انہیں یہ فتوی دینا پڑا کہ مدعا علیہ گواہی گذرنے کے بعد یا دعوی کا اقرار کرنے کے بعد مجلس قضاء سے غائب ہو جائے تو دونوں صورتوں میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا۔

''وقال یقضی جمیعا'' (اور فرمایا کہ دونوں صورتوں میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا)۔

اور امام ابو یوسفؒ کو اپنے مسلک میں یہ ترمیم اس وجہ سے کرنی پڑی کہ اگر وہ اس شرط کو قائم رکھتے تو قضاء کا مقصد اصلی فوت ہو جاتا، اور وہ لوگوں کے حقوق اور اموال کو ضائع ہونے سے نہ بچا سکتے تھے۔

''واستحسنه حفظا لأموال الناس'' (فتح القدیر ۶/ ۴۰۲)۔
(اور آپ نے لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لئے اس (قضاء علی الغائب کو مستحسن قرار دیا)۔

اب بات یہاں آکر ٹھہری کہ حنفیہ میں سے طرفین کے یہاں مدعا علیہ کی حاضری تینوں موقعوں پر شرط ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں صرف سماع دعوی اور شہادت کے وقت۔

۲۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اگر کسی قاضی نے ''قضاء علی الغائب'' کر دیا تو کیا حکم ہوگا؟

اس سلسلہ میں کتب فقہیہ میں بڑا اضطراب ہے، ان تمام عبارات کو سامنے رکھ کر مسئلہ کی تردیدیوں کی جاسکتی ہے کہ:

''وہ قاضی جس نے ''قضاء علی الغائب'' کیا ہے، کیا وہ خود اس کے قائلین میں سے ہے؟ یا وہ حنفی ہے جس کا مسلک قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے''۔

پہلی صورت میں حنفیہ سے اظہر روایت یہی ہے کہ وہ قضاء نافذ ہوگی، اور ایک روایت یہ ہے کہ وہ نافذ نہ ہوگی، صاحب ''منیہ'، بزازیہ، مجمع الفتاوی' وغیرہ مختلف فقہاء نے اسے ترجیح دی ہے، اور ''درمختار'' میں وعلیہ الفتوی کہا ہے۔

''ولو قضی علی غائب بلا نائب ینفذ فی أظهر الروایتین عن أصحابنا، ذکره ملا خسرو فی باب خیر الغیب، وقیل: لا ینفذ، ورجحه غیر واحد والمنیة، والبزازیة ومجمع الفتاوی، وعلیه الفتوی'' (درمختار ۴/ ۳۷۰)۔

''اور اگر قاضی نے مدعا علیہ غائب کے خلاف اس کے کسی نائب کے بغیر فیصلہ کر دیا تو ہمارے اصحاب حنفیہ سے اظہر روایتیں یہی ہے کہ وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا، ملا خسرو نے اسے ''باب خیار الغیب'' میں ذکر کیا ہے، اور بعض کا قول ہے کہ وہ قضاء نافذ نہیں ہوگی، اکثر فقہاء اور منیہ، بزازیہ اور مجمع الفتاوی نے اسی قول ثانی کو ترجیح دی ہے اور اسی پر فتوی ہے''۔

ہم نے اس عبارت کو پہلی صورت کے ساتھ خاص کر دیا حالانکہ الفاظ مطلق ہیں، اس لئے کہ شامی نے:

''من یری جوازه کشافعی'' (جو قضاء علی الغائب کے جواز کے قائل ہیں جیسے حضرت امام شافعیؒ)۔

پر اسے محمول کیا ہے، رہا سوال قاضی حنفی کا:

''تو اگر یہ فیصلہ مدعا علیہ کی غیبت میں قاضی حنفی نے کیا ہے تو سوال ہوگا کہ وہ قاضی حنفی مجتہد ہے یا مقلد؟ پھر یہ فیصلہ اس نے ناسیًا کیا ہے یا عامدًا۔

کسی مختلف فیہ مسئلہ میں ان سب صورتوں کے جواب اس وقت معلوم ہو سکیں گے جب ہم قضاء فی المجتہد فیہ کے تفصیلی حکم کو جان لیں اور وہ یہ ہے کہ قاضی

حنفی نے اپنی رائے کے خلاف فیصلہ اگر ناسیًا کیا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ فیصلہ نافذ ہوگا، اور اگر فیصلہ قصد وعمد کا نتیجہ ہو تو پھر قاضی مجتہد ہو، یا مقلد دونوں صورتوں میں امام صاحبؒ سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت کی بنیاد پر بہرحال فیصلہ نافذ ہوگا، اور دوسری روایت عدم نفاذ کی ہے، اور صاحبین ہر تین صورت میں عدم نفاذ کے قائل ہیں۔

''لو قضى فى المجتهد فيه ناسيا لمذهبه مخالفا لرأيه نفذ عند أبي حنيفة رواية واحدة، وإن كان عامدًا ففيه روايتان وعندهما لاينفذ فى الوجهين ...هٰذا كله فى المجتهد'' (شامی)۔

''اور اگر قاضی نے مجتہد فیہ مسائل میں اپنے مذہب کو بھول کر اپنی رائے کے خلاف فیصلہ کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ سے ایک ہی روایت ہے کہ وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا، اور اگر اس نے عمداً فیصلہ کر دیا تو اس میں دو روایتیں ہیں (نفاذ اور عدم نفاذ کی) اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، یہ سب مجتہد کے بارے میں ہیں''۔

''وفى شرح الوهبانية للشرنبلالى كحنفية زماننا بخلاف مذهبه عامد الاينفذ اتفاقا''

(شرنبلالیؒ کی شرح الوہبانیہ میں مذکور ہے کہ (اگر) اس شخص نے اپنے مذہب کے خلاف قصداً فیصلہ کیا جو مجتہد نہیں ہے، جیسے ہمارے زمانہ کے حنفیہ تو بالاتفاق یہ قضاء نافذ نہیں ہوگی)۔

اس اتفاقاً پر شامی نے یہ لکھ کر:

''هٰذا مبنى على إحدى الروايتين عن الامام فى العامد أما على رواية النفاذ فلاتصح حكاية الاتفاق'' (شامی)۔

(یہ اتفاقاً کہنا عامد کے بارے میں امام اعظمؒ سے منقولہ دو روایتوں میں سے ایک کی بناء پر ہے، لیکن نفاذ کی روایت کے پیش نظر اتفاق نقل کرنا صحیح نہیں)۔

بحر کا دعویٰ بھی سن لیجئے:

درمختار ۴؍۴۰۷۔ ''وادعى فى البحر ان المقلد إذا قضى بمذهب غيره أو برواية ضعيفة وبقول ضعيف نفذ'' (حوالہ بالا)۔

(اور بحر میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ مقلد اگر غیر کے مذہب پر یا کسی ضعیف روایت پر یا کسی ضعیف قول پر فیصلہ کر دے تو نافذ ہو جائے گا)۔

اور صاحبین کا اصل مسلک اور ان سے معتمد علیہ روایت تو یہی ہے کہ قضا مقلد بخلاف رایہ نافذ نہیں ہوگی، لیکن ایک روایت ان سے بھی نفاذ کی ہے۔

''إذا لم يكن القاضى مجتهدا أو قضى بالفتوى على خلاف مذهبه نفذ، وليس لغيره نقضه وله نقضه كذا عن محمد، وقال الثانى ليس له نقضه اهـ''

''جب قاضی مجتہد نہیں ہو اور فتویٰ کے ذریعے اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کر دے تو نافذ ہو جائے گا، اور کسی دوسرے کو اس فیصلہ کو توڑ دینے کا کوئی حق نہیں، ہاں خود قاضی کو اس کے نقض کا حق ہے، امام محمدؒ سے اسی طرح مروی ہے، اور دوسرے امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ خود قاضی کو بھی اپنے فیصلہ کے نقض کا حق نہیں''۔

بزازیہ کی اس روایت کی بنیاد پر صاحبین بھی نفاذ کے قائل ہیں، فرق یہ ہے کہ امام محمدؒ خود قاضی کو اس فیصلہ کے توڑنے کا اختیار دیتے ہیں، جو فیصلہ وہ اپنی رائے کے خلاف کر چکا ہے، اور امام ابویوسفؒ اس کو بھی اس کا اختیار نہیں دیتے۔

یہ گفتگو تو اصل رائے پر ہوئی، اب فتویٰ اور تصحیح میں بھی اختلاف ہے۔

''والفتوى على قولهما، وذكر فى الفتاوى الصغرى أن الفتوى على قوله فقد اختلف فى الفتوى'' (شامی)۔

(فتویٰ صاحبینؒ کے قول پر ہے اور ''فتاویٰ صغریٰ'' میں ہے کہ فتویٰ امام اعظمؒ کے قول پر ہے، لہٰذا فتویٰ میں اختلاف ہو گیا)۔

امام ابن ہمام نے زمانہ کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے کہ ''کہیں ہواء نفس کے متبعین اسے اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل کا ذریعہ نہ بنالیں'' صاحبین کا قول پسند کیا ہے۔

''ولا وجه فى هٰذا الزمان أن يفتى بقولهما، لأن التارك لمذهبه عامدا لايفعله إلالهوى باطل لالقصد جميل'' (شامی)

(اس زمانہ میں مناسب یہی ہے کہ صاحبینؒ کے قول پر فتوی دیا جائے، اس لئے کہ اپنے مذہب کا عمدًا چھوڑ دینے والا ہوائے باطل ہی کے لئے ایسا کرسکتا ہے کسی اچھے مقصد سے نہیں)۔

مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں اب ''قضاء علی الغائب'' جو ایک امر مجتہد فیہ ہے اس کا حکم یہ ہوا کہ اگر قاضی حنفی نے ''قضاء علی الغائب'' کیا تو یہ فیصلہ اس نے ناسیًا کیا ہوگا، یا عامدًا، پھر وہ مجتہد ہوگا، یا مقلد، امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت کی بنیاد پر ان تمام صورتوں میں اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، اور دوسری روایت کی بنیاد پر عمدًا فیصلہ کی صورت میں فیصلہ نافذ نہ ہوگا، صاحبین کے مسلک کی بنیاد پر کسی صورت میں فیصلہ نافذ نہ ہوگا، ''بزازیہ'' نے جو روایت ضعیفہ صاحبین سے نقل کی ہے اس کی بنیاد پر قاضی مقلد کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا، اب جو لوگ صاحبینؒ کی رائے پر فتوی دیتے ہیں ان کے نزدیک قاضی حنفیؒ کا فیصلہ غائب پر نافذ نہ ہوگا اور جو لوگ امام صاحبؒ کی روایت کو اختیار کرتے ہیں ان کے نزدیک ''قضاء علی الغائب'' نافذ ہوگی، چاہے قاضی شافعی ہو یا حنفی۔

''قلت: بقي ما لو قضى الحنفي بذلك ولا يخفى أنه يأتي فيه الكلام المار ''فيما لو قضى في مجتهد فيه بخلاف رأيه'' وما فيه من التفصيل واختلاف بالتصحيح، فعلى قول من رجح الجواز لا يبقى فرق بين الحنفي، وغيره''۔

''میں کہوں گا کہ یہ بات رہ گئی کہ اگر حنفی قاضی غائب پر فیصلہ کردے اور یہ بات مخفی نہیں کہ اس میں وہ کلام آئے گا جس میں مسائل مجتہد فیہ کے بارے میں خلاف رائے فیصلہ کردینے کی بحث ہے، اور اس میں جو تفصیل واختلاف تصحیح ہے تو جواز کے ترجیح دینے والوں کے قول پر حنفی اور غیر حنفی کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں''۔

اور ''قنیہ'' کی اس تصریح کا محل بھی یہی ہے کہ ''قضاء علی الغائب'' کے نفاذ میں قاضی کے شافعی ہونے کی قید نہیں ہے۔

''وعلى هذا محمل ما صرح به في القنية من أنه لا يشترط في نفاذ القضاء على الغائب أن يكون من شافعي'' (شامی)۔

(اور قنیہ کی تصریح کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ''قضاء علی الغائب'' کے نفاذ میں قاضی کے شافعی ہونے کی شرط نہیں ہے)۔

اس طرح ''قضاء علی الغائب'' کے نفاذ کا مسئلہ اختلاف روایات اور اختلاف تصحیح کا محمل بن گیا ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اکثر محققین کا رجحان ''عدم نفاذ قضاء علی الغائب'' کی طرف ہے، جیسا کہ علامہ قاسم، ابن الغرس، صاحب ''بحر'' اور صاحب ''درمختار'' کے اقوال سے معلوم ہوتا ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ دارالقضاء امارت شرعیہ میں طریق کار یہ رہا ہے کہ اگر مدعی حاضر ہو جائے اور مدعا علیہ حاضر نہ ہو تو مدعی کا بیان لے لیا جاتا ہے، اور مدعا علیہ کو رفع الزام کا موقعہ بعد کو دیا جاتا ہے۔

اب صورت حال یہ ہے کہ اگر صاحبینؒ کے قول کی بنیاد پر جسے بہت سے محققین کی تائید حاصل ہے اس طریق کار کو غلط قرار دیا جائے، اور ''سماع دعوی علی الغائب'' بھی ہے، تو اکثر وبیشتر مقدمات کو مدعی کی ایک دوبار حاضری کے بعد خارج کردینا پڑے گا، علی الخصوص جب مدعا علیہ کو اس کا علم ہو جائے گا کہ میری حاضری کے بغیر مقدمہ کی سماعت نہیں ہوگی تو وہ قصدًا حاضر نہ ہوگا۔

لہذا یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مجبور کن حالات میں کون سی راہ اختیار کی جائے، جبکہ اس طریق کار سے قضاء کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے، اور اقامت حق و رفع ظلم جو فریضہ قاضی ہے، متعذر ہو کر رہ جاتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کیا رہنمائی کرتے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں پہلی اصولی بات تو یہ سمجھنی چاہئے کہ ان امور میں بنیادی حیثیت صاحب حق تک حق کو پہنچانے، مظلوم سے ظلم کو رفع کرنے، اور حق کو ہلاکت سے بچانے کو حاصل ہے، اگر کہیں حالات میں اس قدر تبدیلی پیدا ہو جائے کہ ایک اصول کی پابندی، جرح اور تعطیل احکام کو موجب ہو تو اس اصول کو ترک کردیا جائے گا، اس لئے کہ جب احکام ہی معطل ہو جائیں، رفع ظلم ہی نہ ہوسکے تو قاضی اور قضاء کے قیام کا فائدہ ہی کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ دین حرج اور ضیق کو دور کرتا ہے، ''الجرح مدفوع'' مشہور اصول ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے انتہائی احتیاط، لیکن پوری فراخ دلی کے ساتھ حالات کا جائزہ لے کر لوگوں کو ضرر سے بچایا ہے۔

مثلاً: ''شهادة على الشهادة'' کا جائزہ عام قانونی نقطہ نظر سے لیجئے، اسے ہرگز صحیح نہیں کہا جاسکتا، اولاً تو اس لئے کہ شہادت عبادت بدنی ہے، اس میں نیابت جاری نہیں ہوسکتی، دوسرے یہ کہ بات جب چند زبانوں پر پھرتی ہے تو جتنے ہی اس میں واسطے بڑھتے ہیں اس میں تبدیلی اور ترمیم کا شبہ بڑھتا ہے، حالانکہ شہادت انتہائی احتیاط کی متقاضی ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعض دفعہ شاہد اصل ادا شہادت سے عاجز ہوتا ہے، اور اس صورت میں ''اِلغاءِ حقوق'' کا خطرہ

ہے، اس لئے فقہاء نے ان خرابیوں کے باوجود "شهادة على الشهادة" کو جائز قرار دیا ہے۔

"الشهادة على الشهادة جائزة في كل حق لا يسقط بالشبهة، لهذا استحسان لشدة الحاجة إليها اذ شاهد الأصل قد يعجز عن أداء الشهادة بعض العوارض فلولم يجز الشهادة على الشهادة أدى إلى إلغاء الحقوق" (ہدایہ خیرین: ص ۱۵۴)۔

"شہادت علی الشہادۃ ہر ایسے حق میں جائز ہے جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتا اور یہ شہادت کی شدت حاجت کی وجہ سے استحسان ہے اس لئے کہ اصل گواہ بعض عوارض کی وجہ سے ادائے شہادت سے عاجز ہو جایا کرتا ہے اب اگر شہادت علی الشہادۃ جائز نہ ہو تو یہ اہلاک حقوق کی طرف مفضی ہو جائے گا"۔

اس طرح فقہاء نے بعض مسائل میں "شہادت بالتسامع" کو جائز قرار دیا ہے، حالانکہ شہادت کی خمیر میں مشاہدہ اور معائنہ داخل ہے، اس لئے ایسا علم یقینی جو مشاہدہ ومعائنہ کا نتیجہ ہوتا ہے، حاصل ہوئے بغیر محض تسامع کی بنیاد پر شہادت جائز نہیں ہونی چاہئے، لیکن جب فقہاء نے دیکھا کہ بعض معاملات ایسے ہیں جن کے مشاہدہ کرنے والے عموماً کچھ خاص ہی لوگ ہوتے ہیں، لیکن ان کے احکام واثرات زمانہ دراز تک باقی رہتے ہیں، اب اگر ان معاملات میں تسامع کی بنیاد پر شہادت جائز قرار نہ دی جائے تو حرج، اور تعطیل احکام لازم آئے گی، اس لئے انہوں نے اس سے بچنے کے لئے شہادت بالتسامع کو جائز قرار دیا۔

"وجه الاستحسان أن هذه الأمور تختص بمعائنة خواص من الناس ويتعلق بها أحكام تبقى على القضاء القرون فلولم يقبل فيها الشهادة بالتسامع أدى إلى الحرج وتعطيل الأحكام" (ہدایہ خیرین: ۱۴۲، کتاب الشہادت)۔

"استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ امور خاص ان لوگوں کے معائنہ کے ساتھ مختص ہوتے ہیں اور ان سے ایسے احکام متعلق ہیں جو زمانہ دراز تک باقی رہتے ہیں، اب اگر ان امور میں "شہادت بالتسامع" کو قبول نہ کیا جائے تو حرج اور تعطیل احکام لازم آئے گی"۔

اس سلسلہ میں خصوصیت کے ساتھ "رسائل ابن عابدین" کی یہ عبارت ہمیں بہت زیادہ روشنی بخشتی ہے:

"فكثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان بتغير عرف أهله، أو حدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه، أو لا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ويخالف القواعد الشرعية المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرور والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن أحكام، ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه لعلمهم، بانه لو كان في زمنهم يقال بما قالوا به آخذا من قواعد مذهبه" (۱/۱۲۶)۔

"پس بہت سارے احکام اختلاف زمانہ اور اہل زمانہ کے عرف کے تغیر یا کسی ضرورت کے پیدا ہو جانے، یا اہل زمانہ کے فساد کی وجہ سے بدل جاتے ہیں، اس لئے کہ اگر حکم جوں کا توں رہے تو اس سے لوگ ضرر اور مشقت میں پڑ جائیں گے اور وہ حکم قواعد شرعیہ کے منشاء کے خلاف ہو جائے گا جن کی بنیاد عالم کو بہترین نظام اور عمدہ احکام پر باقی رکھنے کے لئے دفع ضرر وفساد اور تخفیف وتیسیر پر ہے، لہذا آپ کو بہت سے مشائخ مذہب نظر آئیں گے جنہوں نے بہت ساری جگہوں میں مجتہد کی ان تصریحات کی مخالفت کی ہے جو اس مجتہد کے زمانہ کے لحاظ سے نہیں، اس لئے کہ مشائخ مجتہد کے قواعد مذہب کے پیش نظر جانتے ہیں کہ اگر وہ ان لوگوں کے زمانہ میں ہوتے تو وہی کہتے جو یہ لوگ کہتے ہیں"۔

اس طرح کے تغیر، ضرورت کے حدوث اور فساد اہل زمانہ کی وجہ سے احکام میں تغیر پیدا ہوتا ہے تا کہ مشقت وضرر کو دور کیا جا سکے، اور تخفیف وتیسیر حاصل کی جا سکے جو بنیاد احکام ہے۔

اس تفصیل کے بعد شامی نے چند ایسی مثالیں بھی بتائی ہیں جہاں ضرورت کی وجہ سے ائمہ حنفیہ کے متفقہ مسلک کو چھوڑ دینا پڑا ہے، ان حالات کی بنیاد پر اس سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اگر واقعی ضرورت متحقق ہو، اور "قضاء علی الغائب" کے عدم جواز سے قاضی کے فریضہ رفع ظلم پر اثر پڑتا ہو، اور لوگوں کو ضرر لاحق ہوتا ہو تو دفع ضرر، اور رفع فساد کی خاطر "قضاء علی الغائب" کے جواز کا فتوی دیا جا سکتا ہے، اور کتب فقہ کے مطالعہ کے بعد تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خود اکابر حنفیہ کو اس مسئلہ میں بعض عملی دقتوں سے دوچار ہونا پڑا، اور انہیں توسع کی راہ اختیار کرنی پڑی۔

اس کی ایک مثال تو ذکر کی جا چکی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے طرفین سے اختلاف کر کے سماع، دعوی، اور اقامت بینہ کے بعد حضور خصم کی شرط اڑا دی اور اس صورت میں قضاء علی الغائب کے جواز کا قول اختیار کیا، تا کہ لوگوں کے حقوق کی حفاظت کی جا سکے، بلکہ بعض صورتوں میں قضاۃ نے مجبور ہو کر ایسا طریقہ اختیار کیا،

جہاں خصم کی غیر حاضری کے باوجود مقدمہ کی ساری کارروائی جاری رکھی جاسکتی ہے، مثلاً: خواہر زادہ نے قضاعلی المسخر کو جائز قرار دیا ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بعینہ قضاء علی الغائب ہے اس لئے کہ مسخر کہتے ہی ہیں اس شخص کو جسے خصم غائب کی طرف سے قاضی وکیل مقرر کردے، تاکہ اس پر دعوے کی سماعت کی جاسکے۔

''تفسیر المسخر أن ینصب القاضی وکیلا عن الغائب لیسمع الخصومة علیه'' (شامی)۔
(مسخر کی تفسیر یہ ہے کہ قاضی خصم غائب کی طرف سے کوئی وکیل مقرر کردے تاکہ قاضی اس پر دعوے کی سماعت کرسکے)۔

خواہر زادہ کے بارے میں تو خیر کہا جاسکتا ہے کہ وہ جواز ''قضاء علی الغائب'' کے قائل ہیں جو اکثر فقہاء کے نزدیک مرجوح ہے، لیکن خود وہ فقہاء جو ''قضاء علی الغائب'' کو جائز نہیں کہتے اور نہ اسے نافذ مانتے ہیں ضرورت کے وقت ''قضاء علی المسخر'' کو جائز کہتے ہیں، اور یہی معتمد قول ہے۔

''والمعتمد أن القضاء علی المسخر لایجوز إلا بضرورة'' (درمختار)۔
(اور معتمد قول یہی ہے کہ ''قضاء علی المسخر'' بلاضرورت جائز نہیں ہے)۔

اس سے معلوم ہوا کہ اگر قضاء قاضی متعذر ہو، اور صاحب حق، حق تک نہ پہنچ سکے، نیز مدعا علیہ کے حاضر ہونے کی کوئی صورت نہ ہو تو قاضی اس خصم غائب کی طرف سے کوئی نائب مقرر کرکے مقدمہ کی سماعت اور اس کا فیصلہ کرسکتا ہے۔

درمختار نے اس ضرورت کی چند صورتیں بھی نقل کی ہیں، ان میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ:

''الخامسة إذا تواری الخصم'' (پانچویں صورت خصم کے روپوش ہوجانے کی ہے)۔

گو ان تمام صورتوں میں متاخرین کا فیصلہ یہ ہے کہ:

''فالمتاخرون علی أن القاضی ینصب وکیلا فی الکل''
(پس متاخرین اس کے قائل ہیں کہ تمام صورتوں میں قاضی خصم غائب کی طرف سے وکیل مقرر کردے)۔

شامی نے ''شرح ادب القاضی'' سے اس مسئلہ کی تفصیل نقل کی ہے:

''وقال رجل للقاضی: لی علی فلان حق، وقد تواری فی منزله، فالقاضی یکتب إلی الوالی فی إحضاره، فإن لم یظفر به وسأل الطالب الختم علی بابه، فان أبي بشاهدین أنه فی منزله، وقالا رأیناه عند ثلثة أیام أو أقل ختم علیه...فإذا ختم وطلب المدعی أن ینصب له وکیلا فبعث القاضی إلی داره رسولا مع شاهدین ینادی بحضرتهما ثلاثة أیام فی کل یوم ثلاث مرات یا فلان بن فلان ''أن القاضی یقول لك أحضر مع خصمك فلان مجلس الحکم'' والأنصب لك وکیلا وقبلت بینة علیك فإن لم یخرج نصب له وکیلا أسمع شهود المدعی وحکم علیه بمحضر وکیله''

''ایک شخص نے قاضی سے کہا کہ میرا فلاں پر حق ہے اور وہ گھر میں روپوش ہوگیا ہے، تو قاضی حاکم کو لکھے گا کہ وہ اسے حاضر کرائے، اگر اس میں کامیابی نہ ہو، اور مدعی درخواست کرے کہ اس کے دروازے پر مہر کردی جائے تو اگر وہ دو گواہ پیش کرے جو اس کی گواہی دیں کہ ہم نے تین دن ہوئے یا کم، کہ اسے دیکھا ہے تو قاضی اس گواہی کے بعد مہر کرادے گا، جب مہر کے بعد مدعی مطالبہ کرے کہ اس کی طرف سے وکیل مقرر کرلیا جائے، تو قاضی اس کے گھر پر دو گواہوں کے ساتھ ایک قاصد بھیجے گا جو ان دونوں کی موجودگی میں تین دین تک پکار کر کہے گا کہ اے فلاں بن فلاں تجھ کو قاضی کا حکم ہے کہ اپنے فلاں فریق کے ساتھ حاضر عدالت ہو، ورنہ وہ تیری طرف سے وکیل رکھ کر مقدمہ کی سماعت شروع کردے گا، وہ روزانہ تین بار ایسا ہی کرے گا اس کے باوجود بھی اگر وہ نکلے تو قاضی اس کی طرف سے وکیل مقرر کردے گا اور مدعی کی شہادت کی سماعت شروع کردے گا اور مدعا علیہ کے وکیل کی موجودگی میں فیصلہ دے گا''۔

اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس قسم کی عملی دقتوں سے ان فقہاء کو بھی دوچار ہونا پڑا، اور انہیں یہ صورت اختیار کرنی پڑی، یہ بھی خیال رکھا جائے کہ یہ قول محض متاخرین فقہاء کا نہیں بلکہ امام ابو یوسفؒ جن کو قضاء کی ممارست بہت زیادہ تھی، اس قول پر مجبور ہوئے کہ جب قاضی مدعا علیہ کے قصداً چھپنے اور قضاء سے بھاگنے کا یقین کرلے تو وکیل مقرر کرکے فیصلہ کرسکتا ہے، وھو قول الشامی۔

اور ''شرح ادب القاضی'' نے تو اس جواز ''قضاء علی المسخر عند الضرورة'' کو تمام ائمہ کی طرف منسوب کردیا ہے:

''ونقل شرح الوهبانيه عن شرح أدب القاضي أنه قول الكل'' (شامی)۔
اس لئے ان اقوال کی بنیاد پر اس فریضہ محکومہ کو زندہ رکھنے، حق قائم کرنے اور ظلم رفع کرنے کی خاطر ان صورتوں میں جہاں حضور خصم کی شرط سے تعطیل احکام، جرح اور حقوق ناس کے تلف ہونے کا خطرہ ہو، ائمہ ثلاثہ کے قول اور ائمہ حنفیہ کی اس روایت کو معمول بہا بنایا جاسکتا ہے جس میں ''قضاء علی الغائب'' جائز ہے، اور قاضی کو حق ہونا چاہئے کہ وہ مقدمات کی سماعت مدعا علیہ کی غیر موجودگی میں کرے، بلکہ جب مصالح متقاضی ہوں اور مدعا علیہ کے قصداً غائب رہنے اور دار القضاء سے فرار کا یقین حاصل ہوجائے تو اس کے خلاف قاضی فیصلہ بھی کرسکتا ہے۔

علامہ ابن ہمامؒ صاحب ''فتح القدیر'' حالانکہ اس معاملہ میں صاحبین کے قول کو ترجیح دیتے ہیں، پھر بھی مصالح کے داعی ہونے کے وقت وہ بھی ''قضاء علی الغائب وللغائب'' کو جائز کہتے ہیں:

''إذا رأى القاضي المصلحة على الغائب أوله فحكم، فإنه ينفذ، لأنه مجتهد فيه'' (فتح القدير)
(جب قاضی نے مصلحت کے پیش نظر ''قضاء علی الغائب'' یا ''قضاء للغائب'' کردیا تو وہ فیصلہ نافذ ہوجائے گا اس لئے کہ یہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے)۔

اور اس سلسلہ میں کہ مصالح کی رعایت کرتے ہوئے ''قضاء علی الغائب'' کا فتوی دیا جاسکتا ہے، علامہ محمود کی عبارت ''جامع الفصولین'' میں زیادہ واضح ہے، پہلے تو انہوں نے اس مسئلہ میں جو اختلاف واضطراب پیدا ہوا ہے، اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

''وقد اضطرب آراؤهم وبيانهم في مسائل الحكم الغائب وعليه ولم يصل ولم ينقل عنهم أصل قوي ظاهر يبنى عليه الفروع بلا اضطراب وإشكال''
''قضاء للغائب اور قضاء علی الغائب کے مسائل کے بارے میں فقہاء کے اقوال وآراء مضطرب ومختلف ہیں اور ان سے کوئی واضح قوی اصل منقول نہیں ہے جس پر بلا کسی اضطراب واشکال کے فروع کی بنیاد استوار کی جائے''۔

اور اس کے بعد انہوں نے اس مسئلہ میں اپنی رائے تحریر کی ہے کہ مفتی کا فریضہ ہے کہ وہ ان واقعات پر اچھی طرح غور کرے، پوری احتیاط سے کام لے اور حرج اور ضرورتوں کو سامنے رکھ کر ہر پہلو پر غور کرکے ''قضاء علی الغائب'' کے جواز یا فساد کا فتوی دے:

''فالظاهر عندي أن يتأمل في الوقائع ويحتاط ويلاحظ الحرج والضرورات فيفتي بحسبها جوازا أو فسادا''
(پس میرے نزدیک ظاہر یہی ہے کہ مفتی ان واقعات پر اچھی طرح غور وفکر کرکے، پوری احتیاط سے کام لینے اور حرج اور ضرورتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد ''قضاء علی الغائب'' کے جواز یا فساد کا فتوی دے)۔

مثلاً: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کسی عادل گواہ کے سامنے طلاق دے کر غائب ہوگیا اور معلوم نہیں کہ کہاں ہے؟ یا جگہ معلوم ہے، لیکن اسے حاضر نہیں کیا جاسکتا، یا عورت اور اس کے وکیل اس مقام کی دوری، یا کسی اور مانع کی وجہ سے وہاں تک پہنچ نہیں سکتے، تو ایسی صورتوں میں جہاں احضار خصم متعذر ہے اگر مدعی، مدعا علیہ غائب پر بینہ قائم کردے اور قاضی کو ظن غالب حاصل ہوجائے کہ یہ حق ہے تو اسے غائب کے خلاف فیصلہ کرنے کا حق ہے، اور مفتی کو اس کے جواز کا فتوی دینا چاہئے۔

''لو طلق امرأته عند العدل فغاب عن البلد ولايعرف مكانه، أو يعرف ولكن يعجز عن إحضاره أو عن أن تسافر إليه هي أو وكيلها لبعده أو لمانع آخر، أو المديون لو غاب وله نقد في البلد، لو برهن على الغائب وغلب على ظن القاضي أنه لاتزوير ولاحيلة فيه فينبغي أن يحكم عليه وله، وكذا للمفتي أن يفتي بجوازه''
''اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو عادل گواہ کے سامنے طلاق دے کر شہر سے غائب ہوجائے اور معلوم نہیں کہ وہ کہاں ہے یا جگہ معلوم ہے، لیکن اس کے حاضر کرنے کی قدرت نہیں، یا عورت اس کے وکیل اس مقام کی دوری، یا کسی دوسرے مانع کی وجہ سے وہاں کا سفر نہیں کرسکتے، یا مدیون اگر شہر میں اپنا نقد چھوڑ کر غائب ہوجائے تو اگر مدعی مدعا علیہ غائب کے خلاف بینہ قائم کردے اور قاضی کو ظن غالب حاصل ہوجائے کہ اس میں مکر وفریب نہیں ہے تو اس کو ''قضاء علی الغائب'' و ''للغائب'' کردینا چاہئے''۔

اور اس کی علت بھی انہوں نے بالکل صاف کردی ہے:

''دفعا للحرج والضرورات وصيانة الحقوق'' (حرج اور ضرورتوں کو دور کرنے اور حقوق کی حفاظت کے لئے)۔

خصوصاجب کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور اس میں اختلاف روایت وتصحیح خود ائمہ حنفیہ ومشائخ حنفیہ کے درمیان ہے:

''مع أنه مجتهد فيه ذهب إليه الأئمه الثلاثة، و فيه روايتان عن أصحابنا''

(علاوہ ازیں ''قضاء علی الغائب'' مجتہد فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ اسی طرف گئے ہیں، اور اس مسئلہ میں ہمارے اصحاب حنفیہ سے دونوں قسم کی روایتیں ہیں)۔

اور تو اور خود علامہ ابن نجیم نے ''بحر الرائق'' میں اس قول کی تصدیق کی ہے:

''ولقد صدق العلامة محمود'' (اور علامہ محمودؒ نے صحیح کیا ہے)۔

اور ''صاحب نور العین'' بھی اسی کی تائید میں ہیں:

''وأقره في نور العين'' (شامی)۔ (اور صاحب نور العین نے نور العین میں اس کا اقرار کیا ہے)۔

اور شامی نے ''جامع الفصولین'' کے اس فیصلہ کی مزید وضاحت ان الفاظ میں کردی:

''وظاهره لو كان القاضي حنفيا ولو في زماننا'' (اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگر قاضی حنفی ہو اگر چہ ہمارے زمانہ میں ہو)۔

اور پھر کہیں کسی کو پچھلے ترجیحی اقوال اور اس فیصلے سے منافات محسوس ہو تو اس خیال کو بھی دور کردیا کہ:

''ولا ينافي ما مر؛ لأن تجويز هذا للصلحة والضرورة'' (شامی)۔

(اور یہ فیصلہ گزشتہ اقوال کے منافی نہیں ہے، کیونکہ اس کا جواز مصلحت اور ضرورت کی بناء پر ہے)۔

پس مندرجہ بالا تمام تفاصیل کے پیش نظر اب یہ کہا جاسکتا ہے کہ دار القضاء امارت شرعیہ نے جو طریق عمل حالات اور مصالح کے پیش نظر اختیار کیا ہے کہ اگر مدعا علیہ حاضر نہ ہو جب بھی مدعیہ کے بیان کی سماعت کرلی جاتی ہے، دار القضاء کا یہ طرز عمل جائز اور درست ہے جس کی تائید بنیادی اصول ''الضرر يزال، الحرج مدفوع'' (ضرر کو دور کیا جائے، حرج کو دفع کیا جائے)۔ سے بھی ہوتی ہے، ''شهادت على الشهادة'' اور ''شهادت بالتسامع'' میں اہلاک حقوق سے بچنے اور تعطیل احکام کے خطرہ کو دور کرنے کے لئے فقہاء نے جو طرز عمل اختیار کیا ہے، اس سے بھی ہوتی ہے۔

نیز جامع الفصولین، فتح القدیر، ابن نجیم، صاحب نور العین، اور شامی کے اقوال اس پر براہین قاطعہ ہیں۔

تحکیم (ثالثی) کے اصول

اسلامی شریعت میں تحکیم (ثالثی) کا اصول ان اہم اصول میں سے ہے جسے اللہ تعالی نے لوگوں کے مقدمات و معاملات کا فیصلہ کرنے اور ان کے درمیان عدل وانصاف قائم کرنے کے لئے جائز کیا ہے، انسانی فطرت میں خالق نے خیر کی محبت ودیعت کی ہے، پسندیدہ چیزوں کے حصول کے لئے ان میں باہم مقابلہ اور مسابقت ہوتی ہے، کسی ایک شئ کی طلب میں جب چند افراد آگے بڑھتے ہیں تو بسا اوقات ان میں لڑائی ہوجاتی ہے، لڑائی کو ختم کرنے کے لئے قاضی کی ضرورت پڑتی ہے کہ وہ شریعت کے مقرر کردہ حدود پر قائم رہتے ہوئے عدل وانصاف کی بنیاد پر لوگوں کے جھگڑوں کا فیصلہ کردے اور ہر صاحب حق تک اس کا حق پہنچادے تو قاضی، یا ثالث کا فیصلہ انسانی معاشرے کی ایک بنیادی ضرورت ہے، اور بہتر یہ ہے کہ عدل وانصاف کا حصول آسان ہو، اور کسی دادخواہ کو حصول حق کی راہ میں مالی بوجھ اور دشواریوں کا سامنا نہ کرنا پڑے اور تحکیم کا مطلب یہ ہے کہ معاملہ کسی انصاف ور عالم کے سپرد کیا جائے جو دونوں فریق کی رضامندی سے اپنی صوابدید کے مطابق معاملہ کا فیصلہ کردے، یہ طریقہ اس سے آسان ہے کہ دونوں فریق اپنے معاملے کے حل کے لئے سرکاری عدالت کا دروازہ کھٹکھٹائیں کہ اس صورت میں اخراجات کے علاوہ طوالت اور پیچیدگی بھی زیادہ ہے، اس لئے شریعت نے لوگوں کو دشواری سے بچانے کے لئے تحکیم (ثالثی) کا اصول مشروع کیا ہے۔

اس مقالہ میں مسئلہ تحکیم کے بعض اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے، خصوصاً غیر اسلامی ملکوں میں مسلمانوں کے ان معاملات ومقدمات سے بحث کی گئی ہے جن میں قضاء کی ضرورت پڑتی ہے اور ہندوستان میں اپنے تجربات کی روشنی میں اس اہم مسئلے کا حل پیش کیا گیا ہے۔

۱۔ تحکیم کے لغوی اور اصطلاحی معنی:

تحکیم "حکم یحکم" کا مصدر ہے، "باب تفصیل" سے ہے، اس کا مادہ "حکم" ہے۔ کہا جاتا ہے: "حکمه فی الأمر"، یعنی کسی کو کسی معاملے کا حاکم بنایا۔

اور عرف واصطلاح میں تحکیم کے معنی ہیں فریقین کا اپنی رضامندی سے اپنے جھگڑے کا فیصلہ کرنے کے لئے کسی کو ثالث بنانا۔

ابن منظور کہتے ہیں: "حکموہ بینھم" کا مطلب ہے انہوں نے کسی کو حکم دیا کہ وہ ان کا فیصلہ کردے، اور کہا جاتا ہے: "حکمنا فلانا فیما بیننا" فلاں کو ہم نے اپنے درمیان حکم بنایا، یعنی ہم نے اپنے درمیان ان کے فیصلے کو جائز قرار دیا۔ "وحکمه فی الأمر فاحتکم" کسی نے کسی کو معاملے میں حکم بنایا تو وہ حکم بن گیا، یعنی اس کے بارے میں اس کا فیصلہ جائز ہوگیا، اس میں "مطاوع" دوسرے باب سے آیا ہے، اور قیاس کا تقاضا تھا کہ تحکم ہوتا (لسان العرب لابن منظور ۱۴۲/۲)۔

فقہاء کی اصطلاح میں تحکیم کا مطلب ہے کسی فرد کو اپنے باہمی نزاع میں حکم اور ثالث بنانا اور ہر دو فریق کا اس پر راضی ہوجانا کہ وہ ان کے باہمی جھگڑے کا فیصلہ کردے (معین الحکام للطرابلسی ۲۷)۔

تحکیم کا مطلب یہ ہوا کہ دونوں فریق کسی فرد، یا جماعت کو اپنے باہمی نزاع میں فیصلے کا اختیار سپرد کردیں اور اس بات پر دونوں راضی ہوجائیں کہ وہ ثالث ان کے باہمی جھگڑے کا فیصلہ کردے۔

۲۔ تحکیم کی مشروعیت:

تحکیم کا جواز کتاب وسنت اور اجماع امت سے ثابت ہے اور عقل کا تقاضا بھی یہی ہے، اس لئے کہ بنیادی مقصد "رفع نزاع اور قیام عدل" کے حصول کی یہ آسان راہ ہے، اگر یہ جائز نہ ہو تو لوگ حرج اور تنگی میں پڑ جائیں گے اور چھوٹے سے چھوٹے اور معمولی معاملات میں بھی سرکاری کچہریوں اور سرکاری ججوں کے پاس جانے پر مجبور ہوں گے، جب کہ ہر جگہ قاضی موجود نہیں ہوتا۔

قرآن کریم میں تحکیم، حکم اور تحاکم کا ذکر متعدد مقامات پر آیا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

"فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" (سورہ نساء : ۶۵)۔

(سو قسم ہے تیرے رب کی وہ مومن نہ ہوں گے یہاں تک کہ تجھ کو ہی منصف جانیں اس جھگڑے میں جو ان میں اٹھے، پھر نہ پاویں اپنے جی میں تنگی تیرے فیصلے سے اور قبول کریں خوشی سے)۔

اللہ تعالی زوجین کے درمیان عائلی جھگڑوں کو حل کرنے کے لئے تحکیم کے اصول کو استعمال کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

"وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا" (سورہ نساء : ۳۵)۔

اور جہاں تک تحکیم کی مشروعیت سے متعلق احادیث وآثار کا تعلق ہے تو وہ بڑی تعداد میں ہیں اور بہت مشہور ہیں اس لئے ان کے ذکر واحاطے کی کوئی ضرورت نہیں۔

۳- تحکیم، قضاء اور افتاء کے درمیان فرق:

افتاء کے معنی ہیں حکم شرعی کی خبر دینا، اس میں الزام کے معنی نہیں ہیں، اگر کسی نے عالم سے کسی مسئلہ میں فتوی پوچھا اور اس عالم نے اسے فتوی دیا تو یہ حکم اس پر لازم نہیں ہوگا، اور اس کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ اسی مسئلہ میں دوسرے عالم سے فتوی پوچھے اور اس کے فتوی پر عمل کرے، بخلاف ثالث اور قاضی کے فیصلے کے کہ ان دونوں کے فیصلے میں الزام کے معنی ہوتے ہیں، یہ فرق کسی ایسے شخص پر مخفی نہیں ہے جو فقہ اسلامی سے کچھ مناسبت رکھتا ہو، افتاء اور تحکیم وقضاء کے درمیان دوسرا فرق یہ ہے کہ افتاء کا دائرہ تحکیم اور قضاء کے دائرے سے زیادہ وسیع ہوتا ہے، کیونکہ تحکیم اور قضاء کا تعلق تو صرف ان امور سے ہے جن کا دو یا دو سے زیادہ افراد سے تعلق ہو، اور فتوی جس طرح اجتماعی امور میں دیا جاتا ہے، اسی طرح انفرادی معاملات میں بھی دیا جاتا ہے۔

تحکیم اور قضاء دونوں کا مقصد دو، یا دو سے زیادہ افراد کے درمیان پیدا شدہ نزاع واختلاف کو ختم کرنا ہے، لیکن قاضی اور ثالث کے درمیان چند لحاظ سے فرق ہے۔

۱- پہلا اہم فرق یہ ہے کہ تحکیم (ثالثی) میں فریقین کی رضامندی شرط ہے، فریقین کی رضامندی کے بغیر تحکیم صحیح نہیں ہے، بخلاف قضائے قاضی کے کہ اس میں فریقین کی رضامندی شرط نہیں ہے، کیونکہ قاضی کو عمومی ولایت حاصل ہوتی ہے، بخلاف ثالث کے کہ اسے عمومی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔

۲- دوسرا فرق یہ ہے کہ تحکیم (ثالثی) ہر قسم کے معاملات ومقدمات میں صحیح نہیں ہے، بلکہ اس کے کچھ حدود اور شرائط ہیں جن کا تذکرہ آگے آرہا ہے (درمختار ۴/۴۸۳، مع ردالمحتار ۴/۴۸۳)، بخلاف قضاء کے کہ اس کا دائرہ تحکیم کے دائرے سے وسیع ہے۔

۳- تیسرا فرق یہ ہے کہ فریقین کو اپنے بنائے ہوئے حکم (ثالث) کو اس معاملہ میں فیصلہ صادر کرنے سے قبل معزول کرنے کا حق ہے (اس بحث کی تفصیل "کن معاملات میں تحکیم درست ہے اور کن میں نہیں" عنوان کے تحت آئے گی)، بخلاف قاضی کے کہ اسے قاضی مقرر کرنے اور معزول کرنے کا اختیار امیر اور سلطان کو ہے، جہاں وہ نہ ہوں بوقت ضرورت جماعت مسلمین کے ہاتھ میں ہے، لیکن فریقین کو اس کا کوئی اختیار نہیں۔

۴- چوتھا فرق یہ ہے کہ ثالث کا فیصلہ صرف اس معاملے تک محدود رہے گا جس کے لئے اسے حکم بنایا گیا ہے، حتی کہ اگر فریقین کے درمیان دوبارہ وہی نزاع پیدا ہو جائے تو اس کا سابق فیصلہ اس نئے معاملے تک متعدی نہیں ہوگا، بخلاف قاضی کے کہ اس کا فیصلہ دوسرے معاملات تک متعدی ہوگا، اور اس حادثے تک محدود نہ رہے گا، جس میں وہ فیصلہ کر چکا ہے۔

۵- پانچواں فرق یہ ہے کہ حکم (ثالث) کے فیصلہ کا اثر فریقین تک محدود رہے گا، جو لوگ اس ثالثی میں شریک نہیں ہیں وہ اس فیصلے کے پابند نہیں ہوں گے، کیونکہ ثالث کا فیصلہ غیروں کے حق میں فریقین کے درمیان باہمی صلح کا درجہ رکھتا ہے، لہذا فریقین کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ کوئی ایسی صلح کریں جس کا ضرر دوسروں کو پہنچے، الا یہ کہ کاروباری شریکوں میں سے کوئی ایک شریک کاروباری نزاعات میں کسی کو ثالث تسلیم کرلے تو سبھی شرکاء اس فیصلہ کے پابند ہوں گے (ردالمحتار حاکیا عن البحر ۴/۴۸۳)، بخلاف قاضی کے کہ اس کی ولایت عام ہے۔

۶- چھٹا فرق یہ ہے کہ ثالث کا ایسا فیصلہ صحیح نہیں ہوگا جس سے کسی نابالغ کو ضرر پہنچتا ہو، بخلاف قاضی کے (ردالمحتار ۴/۴۸۵)۔

۷۔ ساتواں فرق یہ ہے کہ ثالث کے لئے یہ درست نہیں ہوگا کہ وہ فیصلے کا اختیار کسی دوسرے کو سپرد کردے، کیونکہ فریقین نے اس کے فیصلے پر رضامندی ظاہر کی ہے، نہ کہ کسی دوسرے کے فیصلے پر، علامہ شامی فرماتے ہیں کہ حکم کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ فیصلہ کا اختیار کسی اور کو سپرد کردے (رد المحتار ۴؍ ۴۸۵)۔

۸۔ آٹھواں فرق یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ اسی شہر تک محدود رہے گا جس میں وہ قاضی مقرر کیا گیا ہے، بخلاف ثالثی کے کہ وہ کسی شہر کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

۴-کن معاملات میں تحکیم درست ہے، اور کن میں نہیں؟

تحکیم ایسے ہی امور میں درست ہے جنہیں خود فریقین انجام دینے کا اختیار رکھتے ہوں، کیونکہ تحکیم میں فریقین کی طرف سے حکم کو فیصلہ کا اختیار سپرد کیا جاتا ہے، لہٰذا خود فریقین کے دائرہ اختیار سے جو چیزیں باہر ہیں وہ انکا اختیار کسی دوسرے کو بھی سپرد نہیں کر سکتے، لہٰذا حقوق اللہ، مثلاً: حدود وغیرہ میں تحکیم درست نہیں، البتہ حقوق العباد، مثلاً: نزاعات مالی، نکاح اور طلاق وغیرہ میں ثالثی درست ہوگی، کیونکہ خود فریقین ان امور کو انجام دینے کا اختیار رکھتے ہیں۔ علامہ طرابلسی اس سلسلہ میں لکھتے ہیں:

''تحکیم ان چیزوں میں صحیح ہے جنہیں خود فریقین انجام دینے کی اہلیت رکھتے ہیں اور وہ حقوق العباد ہیں اور جو امور خود ان کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں، مثلاً: حقوق اللہ تو ان میں ثالثی درست نہیں، لہٰذا مالی معاملات: طلاق، عتاق، نکاح، قصاص اور مال مسروقہ کے ضمان جیسے مقدمات میں تحکیم درست ہے، لیکن حد زنا، حد سرقہ، حد قذف، جیسے امور میں تحکیم درست نہیں، کیونکہ تحکیم اختیار سپرد کرنے کا نام ہے، اور اختیار سپرد کرنا وہیں صحیح ہوسکتا ہے جو خود سپرد کرنے والے کے دائرہ اختیار میں ہو اور ان امور میں صحیح نہیں جو اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہوں، جس طرح کہ توکیل (معین الحکام ۲۸، ۲۷)۔

امام خصاف رازیؒ کا نقطہ نظر اس سلسلے میں یہ ہے کہ مقدمہ اگر قابل صلح ہو، یعنی اس میں ایک فریق کا دوسرے فریق سے بذریعہ صلح کسی شئی کا استحقاق جائز ہو تو ایسے مقدمے میں تحکیم اور ثالثی درست ہے، ورنہ نہیں، اس لئے کہ ثالث کا فیصلہ فریقین کے درمیان باہمی صلح کا درجہ رکھتا ہے، پس جہاں صلح جائز نہیں وہاں ثالثی بھی درست نہیں، طرابلسی اس مسئلہ میں امام خصاف رازی کے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''خصاف نے ذکر کیا ہے کہ حد اور قصاص میں ثالث کا فیصلہ درست نہیں، کیونکہ ثالث کا فیصلہ صلح کی طرح ہے تو جن چیزوں کا استحقاق صلح کے ذریعہ جائز ہے ان میں ثالثی درست ہے اور جن کا استحقاق صلح کے ذریعہ جائز نہیں ان میں ثالثی بھی درست نہیں۔ اور حد قذف اور قصاص کے حق کی وصولی صلح، یا کسی اور عقد کے ذریعہ نہیں ہوسکتی، لہٰذا ان میں ثالثی درست نہیں ہوگی، لیکن امام سرخسیؒ نے ''مبسوط'' میں ذکر کیا ہے کہ قصاص میں ثالثی درست ہے، کیونکہ ثالثی اپنی حقیقت کے اعتبار سے اختیارات کی سپردگی ہے، اور قصاص کی وصولی کا حق فریق کو ہے، اس لئے اس بارے میں اختیار کی سپردگی کا حق بھی ہوگا، رہا اس کا بمنزلہ صلح ہونا تو ثالث کا فیصلہ فریقین کے حق میں صلح کی حیثیت نہیں، بلکہ قاضی کے فیصلہ کی حیثیت رکھتا ہے، البتہ دوسروں کے حق میں وہ صلح کا درجہ رکھتا ہے (معین الحکام ۲۸)۔

ثالث کا فیصلہ تمام مجتہد فیہ امور، یعنی حقوق العباد کے ان مسائل میں جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے نافذ قرار پائے گا، مثلاً: کنایات، طلاق، عتاق، کفالہ، شفعہ، نفقہ اور بیوع وغیرہ، بخلاف ان فیصلوں کے جو کتاب وسنت، یا اجماع کے خلاف ہوں کہ وہ نافذ نہ ہوں گے، لیکن مذہب حنفی کے بعض شیوخ نے احتیاط کی روش اختیار کی ہے، اور سد ذریعہ کے طور پر ان امور میں تحکیم کو ناجائز قرار دیا ہے جن کا تعلق حلال وحرام سے ہے، تا کہ یہ مسائل عوام کی جرات اور جسارت کا میدان نہ بن جائیں۔

عام اصول تو یہی ہے کہ وہ تمام مسائل جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے اور جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے ان میں ثالث کا فیصلہ نافذ ہوگا، مذہب حنفی میں ''ظاہر الروایۃ'' یہی ہے۔ صدر الشہید ''شرح ادب القضاء'' میں لکھتے ہیں:

''کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ''ظاہر الروایۃ'' ہے اور صحیح یہی ہے، لیکن مشائخ حنفیہ نے اس عموم سے عدول کر کے تخصیص کا پہلو اختیار کیا ہے اور احتیاطاً اور سد ذریعہ کے طور پر اس عموم پر فتوی نہیں دیا ہے، اس خوف سے کہ یہ مسائل عوام کی جسارت کا میدان نہ بن جائیں اور انہوں نے حاکم کے فیصلہ کا فیصلہ دیا ہے، لیکن خصاف کی رائے یہ ہے کہ ثالث کا فیصلہ حد، یا قصاص میں درست نہیں ہے، اس لئے کہ ثالث کا فیصلہ فریقین کے درمیان باہمی صلح کا درجہ رکھتا ہے تو ہر وہ شئی جس کا استحقاق صلح کے ذریعہ ہوسکتا ہے، اس میں ثالثی درست ہے، اور جہاں صلح جائز نہیں وہاں ثالثی بھی درست نہیں اور حد قذف اور قصاص کے حق کی وصولی صلح کے ذریعہ، یا کسی اور عقد سے نہیں ہوسکتی، لہٰذا ان دونوں میں تحکیم درست نہیں'' (معین الحکام للطرابلسی ۲۸)۔

اور ''مبسوط'' میں ذکر کیا گیا ہے کہ:

''قصاص میں ثالثی درست ہے، کیوں کہ ثالثی فریقین کے حق میں اختیارات کی سپردگی ہے، اگرچہ ثالث کا فیصلہ فریقین کے علاوہ دوسروں کے حق میں صلح کا درجہ رکھتا ہے، اور فریقین کو قصاص کی وصولی کا حق حاصل ہے، لہٰذا فریقین کے لئے اس حق کو دوسروں کے سپرد کرنا درست ہوگا'' (معین الحکام للطرابلسی ر ۲۸)۔

لیکن مشائخ مذہب نے احتیاط کا پہلو اختیار کیا ہے اور انہوں نے اس پر فتوی نہیں دیا ہے تاکہ یہ مسائل عوام کی جسارت کا میدان نہ بن جائیں۔ (معین الحکام للطرابلسی ر ۲۸)

علامہ شامی نے فقہاء کی آراء کو نقل کرنے کے بعد اس موضوع پر بہت مفید اور عمدہ بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

''فتح القدیر''، اور ''فتاوی صغری'' میں ہے کہ ''طلاق مضاف'' میں ثالث کا فیصلہ نافذ ہوگا، لیکن اس کا فتوی نہیں دیا جائے گا، اور ہمارے اصحاب سے جو منقول ہے اس میں اس سے زیادہ وسعت ہے، اور وہ یہ ہے کہ صاحب واقعہ نے اگر کسی عادل فقیہ سے فتوی پوچھا اور اس فقیہ نے یمین کے باطل ہونے کا فتوی دیا، پھر اس نے دوسرے فقیہ سے فتوی پوچھا اور اس فقیہ نے یمین کے صحیح ہونے کا فتوی دیا تو وہ ان دونوں کے فتوی پر عمل کرتے ہوئے پہلی بیوی کو رکھے گا اور دوسری سے جدائیگی اختیار کرلے گا (صاحب درمختار کا قول: ''وغیر ذلک'') مثلاً: کسی شخص نے اپنی ساس کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا، پھر اس کا آلہ منتشر ہوا، اس کے زوجین نے ثالث مقرر کیا تاکہ وہ امام شافعیؒ کے مسلک کی بنیاد پر ان کے لئے حلت کا فیصلہ کرے تو صحیح قول کی رو سے اگر ثالث اسی مسلک کا قائل ہے اور اسی کو صحیح سمجھتا ہے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا، ورنہ صحیح قول یہ ہے کہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا، یہ بات ''البحر الرائق'' میں ''قنیہ'' سے نقل کی گئی ہے (صاحب درمختار کا قول ظاہر الروایۃ)۔ چنانچہ صاحب ''ہدایہ'' فرماتے ہیں: اور حدود وقصاص کی تخصیص سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام اجتہادی مسائل میں ثالثی درست ہے، صحیح قول یہی ہے، مگر یہ کہ اس کا فتوی نہیں دیا جائے گا، اور کہا جائے گا کہ اس میں قضائے قاضی کی ضرورت پڑے گی عوام کی جسارت کا سد باب کرنے کے لئے تاکہ عوام مذہب کو منہدم کرنے کی جسارت نہ کریں (فتح)۔ اور ''شرح ادب القضاء'' کی عبارت جو ابھی گذری ''ہدایہ'' ہی کی عبارت کی طرح ہے، اور اس میں یہ بات گذر چکی کہ تحکیم درست ہے اور یہ کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہی ہے..... لیکن اس پر فتوی دینے سے روکنے کی وجہ پر غور کیا جائے گا، اور جہاں تک اس علت کی بات ہے کہ عوام مذہب کے منہدم کرنے کی جرأت نہ کریں تو یہ علت ''یمین مضاف'' وغیرہ کے سلسلے میں ظاہر نہیں ہوتی ہے، چنانچہ علامہ مقدسی کو بھی اس سلسلے میں توقف ہے، اور انہوں نے جو جواب دیا اس کا حاصل یہ ہے کہ فقہاء نے نااہل کو قاضی بنانے سے منع کیا ہے، تاکہ وہ ناحق فیصلہ نہ کرے، اسی طرح انہوں نے یہاں ثالث بنانے سے روکا ہے، تاکہ عوام بغیر علم کے فیصلہ کرنے کی جسارت نہ کریں میں کہوں گا کہ اس سے عالم کے سوا کسی اور کو ثالث بنانے سے مطلقاً روکنے کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اور بہتر یہ ہے کہ جواب میں یوں کہا جائے کہ ''یمین مضاف'' میں قسم کھانے والا اگر اس کی صحت کا اعتقاد رکھتا ہو تو اپنے اعتقاد کے مطابق اس پر عمل کرنا لازم ہوگا، پس جب وہ حاکم جو بادشاہ کی طرف سے مقرر ہے اگر اس کی عدم صحت کا فیصلہ کرے تو حاکم کے فیصلہ کی پیروی کرنا اس پر لازم ہوگا، اور حاکم کا یہ فیصلہ رافع خلاف ہوگا، لیکن اگر اس نے کسی آدمی کو ثالث بنایا تو اس سے مذہب کو منہدم کرنے کے سوا کوئی فائدہ نہ پہنچے گا، کیونکہ ثالث کا فیصلہ بمنزلہ صلح کے ہے، اس لئے وہ رافع خلاف نہیں ہوگا اور نہ اس چیز پر عمل کرنے کو باطل کرے گا جس کا قسم کھانے والا اعتقاد رکھتا تھا، اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں کہ اس پر فتوی نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ اس میں قضائے قاضی ضروری ہے، یہ وہ بات ہے جو مجھے سمجھ میں آئی۔ واللہ اعلم'' (حاشیہ ردالمحتار ۴ر ۴۸۵، ۴۸۴)۔

ثالثی کے ارکان اور اس کے شرائط:

علامہ حصکفی اپنی کتاب ''درمختار'' میں فرماتے ہیں:

''اور تحکیم کا رکن ایسے الفاظ کا استعمال ہے جن سے اپنے تنازع کا فیصلہ کسی شخص کے سپرد کرنا اور اس کے فیصلے پر رضامند ہونا سمجھ میں آتا ہو، اسی کے ساتھ اس ثالث کی طرف سے اس ذمہ داری کو قبول کرنا، علامہ شامی نے علامہ حصکفی کے قول کی تشریح کرتے ہوئے کہا: ''مع ال آخر'' سے مراد ''محکم'' یعنی ثالث ہے، یعنی اس کا قبول کرنا ضروری ہے، اگر اس نے قبول نہ کیا تو ثالثی درست نہ ہوگی'' (ردالمحتار ۴ر ۴۸۲)۔

تحکیم کے درست ہونے کے لئے ضروری ہے کہ فریقین کی طرف سے زبانی، یا تحریری ایسے لفظ، یا جملے کا استعمال ہو جن سے کسی شخص کے فیصلہ پر رضامندی سمجھ میں آتی ہو، اسی طرح تحکیم کے صحیح ہونے کے لئے ثالث کی طرف سے اس کا قبول کرنا ضروری ہے، کیونکہ ثالثی وہ عقد ہے جو فریقین اور ثالث کی رضامندی کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔

ثالثی کے صحیح ہونے کے لئے ثالث کا معلوم و متعین ہونا ضروری ہے، اسی بنا پر اگر فریقین نے یوں کہا کہ جو شخص سب سے پہلے مسجد میں داخل ہو وہ ہمارا حکم ہے تو جہالت کی وجہ سے بالاجماع یہ ثالثی درست نہ ہوگی (درمختار ۴؍ ۴۸۳)۔

ثالث فریقین کے حق میں قاضی کی طرح ہے کہ اس کا حکم دونوں فریق پر نافذ ہوتا ہے، اس لئے ثالث میں قضاء کی اہلیت کا پایا جانا ضروری ہے، اور قاضی میں اہلیت شہادت کا پایا جانا ضروری ہے، تو اس سے ظاہر ہو گیا کہ تصفیہ طلب امور میں ثالث کے لئے اہلیت شہادت کا پایا جانا ضروری ہے۔

طرابلسی ''معین الحکام'' میں لکھتے ہیں:

''ہر وہ شخص جس کی شہادت کسی معاملہ میں قابل قبول ہے وہ اس معاملہ میں ثالث بن سکتا ہے، اور جس کی شہادت جس معاملہ میں معتبر نہیں وہ اس میں حکم بھی نہیں بن سکتا'' (معین الحکام ۲۷)۔

علامہ حصکفیؒ لکھتے ہیں: ''ثالثی کی شرط ثالث کے متعلق یہ ہے کہ وہ قضاء کی اہلیت رکھتا ہو'' (درمختار ۴؍ ۴۸۳)۔

ثالث کی معزولی:

فریقین جو کسی کو حکم بنانے پر راضی ہوئے اگر وہ دونوں اسے معزول کر دیں اور اس کی ثالثی کو فسخ کر دیں، یا فریقین میں سے کوئی ایک ثالثی سے رجوع کر لے، تو اگر یہ معزولی اور رجوع ثالث کے فیصلہ صادر کرنے سے قبل ہو تو درست ہے اور اگر فیصلہ صادر کرنے کے بعد فیصلہ سے رجوع ہو تو صحیح نہیں، کیونکہ یہ فیصلہ شرعی ولایت کی بنیاد پر صادر ہوا ہے۔

علامہ حصکفیؒ اور علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

''تحکیم کے واقع ہونے کے بعد فریقین میں سے ہر ایک اسے رد کرنے کا اختیار رکھتا ہے (علامہ حصکفی کا قول: ''بعد وقوعة'') بہتر یہ ہے کہ اس کو قبل الحکم سے بدل دیا جائے یعنی ثالث کے فیصلہ صادر کرنے سے قبل فریقین کو رجوع کا حق ہے''۔

غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کے درمیان مسلم پرسنل لاء کے مسائل میں تحکیم:

اس میں شک نہیں کہ اسلامی شریعت کا اصول تحکیم غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کے عائلی مسائل کو حل کرنے میں بہت مفید ثابت ہوگا، کیونکہ تمام ممالک کے قوانین ثالثی کے اصول کو تسلیم کرتے ہیں، لہذا مسلمانوں کے نزاعات و معاملات کو حل کرنے میں اس اصول کو استعمال کیا جا سکتا ہے۔ لیکن تمام معاملات اور جھگڑوں کو ثالثی کے ذریعہ حل کرنا ممکن نہیں، کیونکہ تحکیم میں فریقین کی رضامندی ضروری ہے، اور بہت سے نزاعات میں کوئی ایک فریق تحکیم پر راضی نہیں ہوگا، تو جن معاملات میں فریقین تحکیم پر رضامند ہو جائیں تو تحکیم کے اصول کو استعمال کر کے ان کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے، لیکن جن مسائل میں فریقین کسی فرد، یا جماعت کی ثالثی پر رضامند نہ ہوں تو اس اصول کے ذریعہ انہیں حل کیا جا سکتا ہے، اس کے علاوہ اس اصول کے استعمال میں خطرہ بھی ہے، خاص طور پر نکاح اور حلت و حرمت کے مسائل میں احتیاط ضروری ہے۔

اس لئے غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں کے عائلی مسائل کا حقیقی حل یہ ہے کہ اسلامی بنیادوں پر کتاب و سنت کی تعلیمات اور فقہاء کی تصریحات کی روشنی میں قضائے شرعی کا نظام قائم کیا جائے۔

آئندہ صفحات میں غیر اسلامی ممالک میں نظام قضا کے قیام پر روشنی ڈالوں گا اور اس سلسلہ میں اکابر فقہاء کی تصریحات پیش کروں گا۔

دنیا کے مختلف ممالک میں مسلمانوں کی تعداد کا جائزہ لینے سے پتہ چلے گا کہ کم از کم ایک تہائی مسلمان غیر اسلامی ملکوں میں آباد ہیں، دنیا کے ممالک میں سے ہر ایک ملک میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد موجود ہے، یورپ، امریکہ، آسٹریلیا اور ہر براعظم اور دور دراز علاقوں میں آپ مسلم نسل کو موجود پائیں گے۔

رہے وہ ممالک جنہیں ہم مسلم باشندوں کی کثرت کی بنا پر اسلامی ممالک کہتے ہیں، حقیقت میں وہ سب اسلامی ممالک نہیں ہیں بلکہ یوں کہا جائے کہ وہ مسلمانوں کے ممالک ہیں، کیونکہ وہاں کی عدالتیں غیر اسلامی ہیں جن میں یورپ اور امریکہ سے درآمد کئے ہوئے قوانین نافذ ہیں حتی کہ عائلی قوانین بھی غیر

اسلامی ہیں، لہٰذا ان کا نام اسلامی ممالک رکھنا صحیح نہیں، کیونکہ وہاں کی حکومتیں، عدالتیں اور قوانین غیر اسلامی ہیں۔

غیر اسلامی ممالک میں جو مسلمان اتنی بڑی تعداد میں آباد ہیں ان کے لئے یہ کیسے جائز ہوسکتا ہے کہ وہ فیصلے کے لئے اپنے مقدمات طاغوت کے پاس لے جائیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں طاغوت کے پاس معاملہ لے جانے سے روکا ہے۔ ارشاد باری ہے:

"اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَحَاكَمُوْٓا اِلَى الطَّاغُوْتِ وَقَدْ اُمِرُوْٓا اَنْ يَّكْفُرُوْا بِهٖ وَيُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّضِلَّهُمْ ضَلٰلًا بَعِيْدًا" (سورہ نساء: ۶۰)۔

(کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ دیکھا ان لوگوں کو جو دعوی کرتے ہیں کہ ایمان لائے اس کتاب پر جو آپ پر نازل ہوئی، اور ان کتابوں پر بھی جو آپ سے پہلے نازل ہوئیں، چاہتے ہیں کہ مقدمہ لے جائیں شیطان کے پاس، حالانکہ حکم ہو چکا ہے ان کو کہ اس کو نہ مانیں اور شیطان چاہتا ہے کہ ان کو بہکا کر دور جا ڈالے)۔

پھر چند آیات کے بعد ارشاد باری ہے:

"فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا" (سورہ نساء: ۶۵)۔

(سو قسم ہے تیرے رب کی وہ مومن نہ ہوں گے یہاں تک کہ تجھ کو ہی منصف جانیں اس جھگڑے میں جو ان میں اٹھے، پھر نہ پاویں اپنے جی میں تنگی تیرے فیصلہ سے اور قبول کریں خوشی سے)۔

مسلمان جہاں کہیں ہوں ان پر ضروری ہے کہ وہ اپنی قدرت اور استطاعت کے بقدر اپنی زندگی پر اور اپنے معاشرے پر اللہ کی شریعت کو نافذ کریں اور ان کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ غیر اسلامی عدالتوں میں اپنے مقدمات کو لے جانے پر مطمئن ہو کر بیٹھ جائیں اور نظام قضاء کا قیام اللہ کے احکام اور اس کی شریعت کو نافذ کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے، اسی بنا پر ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ایمان باللہ کے بعد سب سے اہم فریضہ ہے اور یہ سب سے اہم عبادت ہے (المبسوط ۱۶/ ۵۹)۔

امام کاسانی قضاء کی اہمیت وضرورت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قاضی مقرر کرنا فرض ہے، کیونکہ قاضی ایک فرض قائم کرنے کے لئے مقرر کیا جاتا ہے، اور وہ قضاء ہے"۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

"يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" (سورۂ ص: ۲۶)۔

(اے داؤد! ہم نے بنایا تجھے نائب ملک میں، پس فیصلہ کر لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ اور نہ چل خواہش نفس پر کہ وہ تجھ کو بھٹکا دے اللہ کے راستہ سے)۔

اور ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیتے ہوئے کہا: "فاحكم بينهم بما أنزل الله" (اے نبی آپ ان کے درمیان اللہ کے نازل کردہ حکم کے مطابق فیصلہ کریں) تو جب قاضی کا تقرر ایک فریضہ کی ادائیگی کے لئے ہے تو لازماً وہ بھی فرض ہوا" (بدائع الصنائع ۴/ ۲)۔

مالی مقدمات اور عائلی جھگڑے وغیرہ مسلمانوں کے مابین جس طرح اسلامی ممالک میں ہوتے ہیں اسی طرح غیر اسلامی ممالک میں بھی ہوتے ہیں اور ان مقدمات ونزاعات کا تصفیہ کرنے کے لئے غیر اسلامی ممالک میں بھی شرعی نظام قضاء کا ہونا ضروری ہے۔

عام فقہی کتابیں چونکہ ان صدیوں میں مرتب ہوئی ہیں جن میں اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں تھا، اس لئے ان کتابوں کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ قاضی وہی شخص ہوسکتا ہے جس کے ہاتھ میں اقتدار اور قوت تنفیذ ہو، اور یہ کہ قوت نافذہ قضائے شرعی سے جدا نہیں ہوسکتی، اسی بنا پر بعض علماء نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ غیر اسلامی ممالک میں عام مسلمانوں یا ارباب حل وعقد کی طرف سے قاضی کا تقرر جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ قاضی بغیر قوت اور اقتدار کے ہوگا تو معاملات اور نزاعات میں اپنے احکام کیسے جاری کرسکے گا۔

لیکن گہرائی کے ساتھ غور کرنے اور محقق فقہاء کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اقتدار اور فیصلوں کو نافذ کرنے کی قوت قضاء کے ارکان اور شرائط میں داخل نہیں ہیں۔

مالکی فقیہ ابن فرحون اندلسی اپنی کتاب "تبصرۃ الحکام" میں لکھتے ہیں:

''ابن رشد کہتے ہیں کہ قضاء کی حقیقت علی سبیل الالزام حکم شرعی کی خبر دینا ہے...... اور ابن طلحہ اندلسی کی ''مدخل'' میں ہے کہ قضا کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص خالق اور مخلوق کے درمیان داخل کیا گیا ہوتا کہ ان کے درمیان کتاب وسنت کے واسطے سے اللہ کے اوامر اور احکام نافذ کرے، قرافی کہتے ہیں کہ حکم کی حقیقت اطلاق، یا الزام پیدا کرنا ہے، الزام کی صورت یہ ہے کہ مہر یا نفقہ، یا حق شفعہ وغیرہ کے لازم ہونے کا حکم دے تو الزام کا حکم دینا حکم ہے، اور الزام حسی، یعنی قید وغیرہ تو وہ حکم نہیں ہے، کیونکہ حاکم کبھی اس سے عاجز ہوتا ہے، اور کبھی عدم الزام کا فیصلہ بھی ہوتا ہے'' (تبصرۃ الحکام ۱/۸)۔

چند صفحات کے بعد ابن فرحون لکھتے ہیں:

''بہر حال ولایت قضاء تو قرافی نے کہا کہ یہ ولایت حکم کو شامل ہے، اس کے تحت اس کے علاوہ کوئی چیز داخل نہیں ہے...... بلکہ حاکم ہونے کی حیثیت سے اس کے اختیار میں صرف انشائے حکم ہے اور جہاں تک قوت تنفیذ کی بات ہے تو وہ اس کے حاکم ہونے پر ایک امر زائد ہے، کبھی اسے تنفیذ کا اختیار دیا جاتا ہے اور کبھی قوت تنفیذ اس کے اختیار میں داخل نہیں ہوتی'' (تبصرۃ الحکام ۱/۸)۔

حنفی فقیہ علاء الدین علی بن خلیل طرابلسی نے بھی اپنی کتاب ''معین الحکام'' میں صراحت کی ہے کہ قوت تنفیذ قضا کی حقیقت اور اس کے ارکان میں داخل نہیں ہے۔

اور متکلمین وفقہاء کی ایک جماعت نے صراحت کی ہے کہ جب امام اور سلطان موجود نہ ہوں، یا جب کفار مسلمانوں کے ملک پر غالب آ جائیں تو عام لوگوں کی جانب سے، یا ارباب حل وعقد مسلمانوں کی طرف سے قاضی مقرر کرنا صحیح ہے۔

صاحب المواقف بیعت کے ذریعہ امامت کے منعقد ہونے کے سلسلے میں شیعہ کے جو شبہات ہیں کہ تیسرے یہ کہ قضا ایک امر جزئی ہے اور وہ بیعت کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا تو امامت عظمی کا انعقاد بیعت کے ذریعہ کیونکر ہو سکتا ہے، اس کے رد میں کہتے ہیں:

''ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ قضاء بیعت کے ذریعہ منعقد نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں اختلاف ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ منعقد نہیں ہوتا تو یہ اس وقت ہے جب کہ امام موجود ہو، کیونکہ اس اہم کام میں اس کی طرف رجوع کرنے کا امکان ہے، لیکن جب امام موجود نہ ہو تو اس وقت یہ کہنا ضروری ہے کہ بیعت کے ذریعہ قضا منعقد ہو جاتا ہے تاکہ قضا کے ساتھ جو مصالح متعلق ہیں وہ حاصل ہو سکیں اور نظام قضاء کے نہ ہونے کی صورت میں جو مفاسد متوقع ہیں ان کا خاتمہ ہو سکے'' (المواقف فی علم الکلام للقاضی عبد الرحمن بن احمد الایجی ر ۳۹۹)۔

بعینہ یہی سوال وجواب علامہ سعد الدین عمر تفتازانی کی کتاب ''شرح المقاصد'' میں موجود ہے (شرح المقاصد ۲/۲۸۱)

فقیہ ابو یعلی محمد بن الحسین فراء حنبلی کہتے ہیں:

''اور اگر کوئی ایسا ملک جو قاضی سے خالی تھا اس کے باشندوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ وہ اپنے اوپر ایک قاضی مقرر کر لیں اور قاضی کی تقرری عمل میں آ گئی تو دیکھا جائے گا کہ وہاں امام موجود ہے، یا نہیں، اگر امام موجود ہے تو یہ تقرری باطل ہو جائے گی، اور اگر امام موجود نہیں تو یہ تقرری صحیح قرار پائے گی، اور اس قاضی کے فیصلے ان پر نافذ ہوں گے اور اگر قاضی کے تقرر کے بعد نئے امام کا انتخاب عمل میں آیا تو اس امام کی اجازت کے بعد ہی اس قاضی کا تقرر بحال رہے گا، اور قاضی پہلے جو فیصلہ کر چکا ہے وہ ہر صورت میں باقی رہے گا'' (الاحکام السلطانیہ للقاضی ابو یعلی حنبلی ر ۷۳)۔

امام ابو الحسن ماوردی نے اپنی کتاب ''الاحکام السلطانیہ'' میں اس سلسلے میں جو عبارت لکھی ہے وہ اس مسئلہ میں قاضی ابو یعلی کی عبارت کے مشابہ ہے۔ اور بعض الفاظ کے علاوہ ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں۔

شافعی فقیہ صاحب ''فتح المعین'' تقرر قاضی کی بحث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

''قاضی کا تقرر امام کی طرف سے، یا امام نے جسے اجازت دی ہے اس کی طرف سے ضروری ہے، خواہ یہ تقرر کسی ایسے شخص کا ہی کیوں نہ ہو، جسے حالات نے اس عہدہ کے لئے متعین کر دیا ہو، اور اگر امام موجود نہیں تو ملک کے ارباب حل وعقد کی طرف سے ہونا چاہئے، یا بعض ارباب حل وعقد مقرر کریں اور باقی لوگ اس پر رضامند ہوں اور اگر آبادی کے کسی ایک حصہ کے لوگوں نے قاضی مقرر کیا تو وہ قاضی اسی حصے کا ہوگا دوسرے حصہ کا نہیں'' (الاحکام السلطانیہ للماوردی ر ۶۴-۶۳)۔

علامہ برہان الدین ابراہیم بن محمد بن فرحون اپنی کتاب ''تبصرۃ الحکام'' میں فرماتے ہیں:

''ماذری نے ''شرح التلقین'' میں کہا کہ قضا دو طریقوں سے منعقد ہوتا ہے ایک صورت یہ ہے کہ امیر المؤمنین کی طرف سے قاضی کا تقرر ہو، یا اس کی طرف سے مقرر کئے ہوئے صاحب اختیار امراء کی طرف سے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اہل الرائے اور ارباب علم و دانش واصحاب عدالت افراد اپنے میں سے کسی ایسے شخص کو قاضی منتخب کرلیں جن میں قضاء کی اہلیت اور شرائط پائے جاتے ہوں اور یہ وہاں ہوگا جہاں امام کی طرف سے قاضی کا تقرر ممکن نہ ہو، اور اہل رائے اور ارباب علم ودانش کا یہ انتخاب امام اعظم کے نائب کی حیثیت سے ہوگا، یا اس شخص کے نائب کی حیثیت سے جسے امام نے اس کا اختیار سپرد کیا ہو اور یہ جواز صرف ضرورت کی وجہ سے ہے'' (تبصرۃ الحکام ۱۶/۱)۔

اور علمائے حنفیہ کی تصریحات تو اس سلسلہ میں بے شمار ہیں، صاحب ''جامع الفصولین'' لکھتے ہیں:

''اور ایسے ممالک جن پر کفار حکام کا تسلط ہے وہاں مسلمانوں کے لئے جمعہ اور عیدین کی جماعت قائم کرنا جائز ہے اور ایسے مقامات میں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی قاضی ہوجائے گا اور ان پر واجب ہے کہ وہ مسلم والی طلب کریں'' (۱۴/۱ طبع اسلامی کتب خانہ کراچی)۔

علامہ ابن ہمام اپنی مشہور کتاب ''فتح القدیر'' میں لکھتے ہیں:

''کسی ملک میں کوئی مسلم سلطان نہیں ہو اور نہ کوئی ایسا حاکم ہو جس کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہو، جیسا کہ آج بعض مسلم مالک، مثلاً: قرطبہ وغیرہ کا حال ہے، جہاں غیر مسلموں کا غلبہ واقتدار ہے، ایسے حالات میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی شخص کو اپنے اتفاق ورضامندی سے اپنا والی مقرر کرلیں جو ان کے لئے قاضی مقرر کرے، یا خود وہ والی ہی ان کے مقدمات کا فیصلہ کیا کرے'' (فتح القدیر ۴۶۱/۵)۔

ان فقہاءِ عظام کی تصریحات سے یہ بات کھل کر سامنے آ گئی کہ امام، یا سلطان کے موجود نہ ہونے کی صورت میں، یا غیر اسلامی ممالک میں عام مسلمانوں کی طرف سے، یا ارباب حل وعقد کی جانب سے قاضی کا تقرر درست ہے، کیونکہ ایک اسلامی معاشرہ کے لئے، خواہ وہ کسی غیر اسلامی ملک ہی میں کیوں نہ ہو، شرعی نظام قضاء کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اگر نظام قضاء موجود نہ ہوگا تو عدل وانصاف کا قیام اور لوگوں سے ظلم وزیادتی کا خاتمہ ممکن نہ ہوسکے گا، اور اگر ہم اسے قضاء اور قاضی کے نام سے موسوم نہ کریں کہ قضاء کے لئے اقتدار کا ہونا ضروری ہے تو ہم اس کا نام 'اجتماعی تحکیم' رکھ سکتے ہیں، کیونکہ ارباب حل وعقد مسلمانوں نے اگر کسی غیر اسلامی ملک میں کسی کو قاضی مقرر کیا تو گویا انہوں نے اجتماعی طور پر اسے ثالث مقرر کیا تو جس طرح دو، یا دو سے زیادہ افراد کی طرف سے انفرادی تحکیم حکم بنانے والوں پر لازم ہوتی ہے، اسی طرح جب کسی شخص کی 'اجتماعی تحکیم' عمل میں آئی تو اس علاقہ کے مسلمانوں کی جماعت پر اس ثالث کا فیصلہ کرنا لازم ہوگا۔

اور جہاں تک کسی غیر اسلامی ملک میں ارباب حل وعقد کی طرف سے مقرر کئے ہوئے قاضی کے فیصلوں کو نافذ کرنے کا مسئلہ ہے تو اس کے لئے ہمیشہ عسکری اور سیاسی اقتدار ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اگر اس ملک کے مسلمان متحد ہوجائیں اور ان میں ایمان کی چنگاری بیدار اور ایمانی شعور زندہ ہوجائے تو اجتماعی دباؤ اور اجتماعی تعزیرات کے ذریعہ ان کے لئے قاضی کے فیصلوں کو نافذ کرنا ممکن ہوگا۔

الحمد للہ! ہم نے ہندوستان کے بعض صوبوں میں ہندوستان پر انگریز کے تسلط کے بعد اسلامی نظام قضاء قائم کرنے کا تجربہ کیا ہے، مثلاً صوبہ بہار واڑیسہ کہ ان دونوں صوبوں میں ارباب حل وعقد مسلمانوں کی طرف سے امیر شریعت کا انتخاب عمل میں آتا ہے اور امیر شریعت مختلف اضلاع اور مرکزی مقامات پر قاضی مقرر کرتے ہیں اور ان شرعی عدالتوں میں مالی مقدمات اور معاشرتی مسائل وغیرہ میں قاضی شریعت کے مطابق فیصلے کرتا ہے اور اس کے فیصلے مسلمانوں کی رضامندی سے مسلم معاشرہ پر نافذ ہوتے ہیں۔

بہار واڑیسہ کے علاوہ ہندوستان کے بعض دوسرے صوبوں اور شہروں میں ارباب حل وعقد مسلمانوں کی طرف سے قضاۃ کا تقرر عمل میں آتا ہے اور یہ قضاۃ مسلمانوں کے مقدمات اور جھگڑوں خاص طور پر عائلی مقدمات، مثلاً: نکاح، طلاق، خلع، نفقہ اور زوجین کے درمیان تفریق وغیرہ کے مسائل میں کتاب وسنت کی روشنی میں فیصلے کرتے ہیں۔ الحمد للہ ان شرعی عدالتوں کی برکت سے مسلمانوں کو حلت وحرمت کے مسائل میں سرکاری اور غیر اسلامی عدالتوں کا سہارا لینا نہیں پڑتا۔

ازدواجی الجھنوں کا قرآنی حل

تحکیم (ثالثی) کی روشنی میں

۱۔ قاضی کے یہاں کسی مقدمہ میں دونوں فریق موجود ہوں اور "تحکیم" کے مسئلہ پر عمل کرنے کی نوبت آجائے، اگر زوج قاضی کے تجویز کردہ "حکما من أهله و أهلها" یا حکم اجنبی کو تسلیم نہ کرے تو کیا وہ مقدمہ خارج کردیا جائے گا، دریں صورت مظلوم کی دادرسی نہیں ہوسکے گی اور مقدمہ کے قبل جن مفاسد کا احتمال تھا وہ اور یقینی بن جائے گا۔ یعنی نان ونفقہ کی تنگی یا جوان العمری کے جنسی تقاضوں کے باعث زوجہ حد شریعت کو توڑ دے گی۔

۲۔ اگر قاضی کے اجلاس میں زوج کبھی حاضر ہی نہ ہو یا چند بار ابتدائی تاریخوں میں حاضر ہو، لیکن جب اسے اندازہ ہوجائے، یا کسی ذریعہ سے خبر مل جائے کہ اس مقدمہ میں "تحکیم" کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے تو وہ اجلاس میں حاضر ہونا چھوڑ دے، یا جان بوجھ کر کہیں روپوش ہوجائے، یا فرار ہوجائے تو قاضی کے "حکم" مقرر کرنے کی کیا شکل ہوگی؟۔

ظاہر ہے کہ مفتی محمود صاحب مدظلہ کے فتوی کی بنیاد پر حکم از جانب زوج قاضی مقرر نہیں کرسکتا اور نہ اس کا فیصلہ یا رپورٹ شرعاً تسلیم کی جاسکتی ہے۔

۳۔ "حکمین" کا تقرر قاضی کرے گا، یا فریقین خود کریں گے، شرعاً یہ کس کا منصب ہے، قاضی کے "حکم" مقرر کرنے کی صورت میں کیا فریقین کی مرضی معلوم کرنا ضروری ہے، اگر "حکم" کے تجویز وتقرر میں فریقین کا دخل ہے یا فریقین کا یہ منصب ہے تو "شقاق" کا مسئلہ بالکل ناقابل عمل ہوجاتا ہے، کیونکہ "شقاق" کی صورت میں زوج "تحکیم" سے فرار ہی اختیار کرتا ہے، بلکہ اس صورت میں مسلسل غیر حاضری یا نوٹس پانے کے بعد بالکل سکوت یا عملی طور پر انکار کرکے "شقاق" کے حق میں خود ہی ایک مضبوط ثبوت بھی بن جاتا ہے، جس کا بار بار مشاہدہ کیا جاچکا ہے۔

بہر صورت "تحکیم" کے مسئلہ میں اگر "حکمًا من أهله اور۔ حکمًا من أهلها" کا لحاظ کیا جائے تو تجربہ میں "شقاق" کا مسئلہ بالکل ناقابل عمل ہے۔

اس لئے جناب والا سے گذارش ہے کہ مالکی مسلک کے مطابق "تحکیم" کے مندرجہ بالا اشکالات کو رفع کرنے کی زحمت فرمائیں۔

صادق علی قاسمی بستوی

۱۔ "مرد حاکم ہیں عورتوں پر......"

۲۔ "اور جن کی بدخوئی کا ڈر ہو تم کو تو ان کو سمجھاؤ اور جدا کرو سونے میں" اور مارو ان کو، پھر اگر کہا مانیں تمہارا تو مت تلاش کرو ان پر راہ الزام کی، بے شک اللہ سب سے اوپر ہے"۔

۳۔ "اور اگر تم ڈرو کہ وہ دونوں آپس میں ضد رکھتے ہیں تو کھڑا کرو ایک منصف ایک مرد والوں میں سے اور ایک منصف عورت والوں میں سے، اگر یہ دونوں چاہیں گے کہ صلح کرادیں تو اللہ موافقت کردے گا، ان دونوں میں، بے شک اللہ سب کچھ جاننے والا خبردار ہے" (ترجمہ شیخ الہند)۔

(ا): اولاً اس آیت کے ذریعہ قرآن کریم نے تدبیر منزل کے بنیادی اصول کی طرف رہنمائی کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خاندان کے نظم کی بنیاد مرد کی حاکمیت اور قوامیت پر ہے اور مرد کی یہ حاکمیت بھی اس وجہ سے ہے کہ اسے قدرت کی طرف سے تدبر، حکمت اور فہم کی وہ دولت نصیب ہوئی ہے، جو تدبیر منزل کی نازک ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لئے ضروری ہے اور پھر اس سلسلے کی مالی ذمہ داریاں بھی مرد پر ڈالی گئی ہیں، دوسری طرف عورتوں میں شوہر کی اطاعت وفرمانبرداری، صلاح وعفت وعصمت کا جوہر ضروری ہے، اگر مرد قوامیت کے تقاضے پورا کرنے کا اہل نہ ہو، وہ حکمت وتدبر، اعتدال ومعیانہ روی حلم وعفو اور تادیب وتہذیب کی صلاحیتوں سے عاری ہو، یا حقوق مالی کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہ ہوتا ہو تو خاندان کا نظام درہم برہم ہوجائے گا۔

اسی طرح اگر عورت شوہر کی فرمانبردار نہ ہو، یا پھر اس میں صلاح کا فقدان ہو، یا وہ عزت وآبرو، شوہر کے مال اور اس کے حقوق کی محافظ بن کر زندگی نہ گذارے تو ایسی صورت میں بھی ''خاندان'' اس سکون کی دولت سے محروم رہے گا، جو نکاح کا بنیادی مقصد ہے۔

(۲) پہلے خوشگوار ازدواجی زندگی کے لئے بنیادی اصول مرد اور عورت کے فطری منصب اور ان کی ذمہ داریوں کا تذکرہ کیا گیا جہاں اس فطری اصول سے انحراف کیا گیا ہو اور عورت ''احساس برتری'' کا شکار ہو کر، یا طبعی ''شر نفس'' کی بنیاد پر مرد کی جائز باتوں میں اطاعت وفرمانبرداری سے گریز کررہی ہو، ایسی صورت میں مرد کو کیا کرنا چاہئے۔

قرآن کی رہنمائی کا ماحصل یہ ہے کہ مرد کو ''انتقام'' کی راہ اختیار نہیں کرنی چاہئے، بلکہ ''اصلاح'' کی روش اپنانی چاہئے، ظاہر ہے کہ انتقام اندھے جذبات کی پیداوار اور غضب کا مظہر ہے، جذباتیت اور غیظ وغضب اعتدال، ترتیب اور اس فہم وتدبر کے ساتھ نہیں چل سکتے، جو قوامیت اور حاکمیت جیسی نازک ذمہ داری کے تقاضے ہیں، اس لئے قرآن نے مرد کو ہدایت کی کہ اگر عورت کی طرف سے نافرمانی محسوس کی جائے تو مرد کو اولاً افہام وتفہیم اور وعظ وتذکیر کا پہلو اختیار کرنا چاہئے اور خوف الٰہی کے جذبات ابھارنے چاہئیں، لیکن وعظ وتذکیر کا یہ طریقہ بھی اگر اصلاح کے لئے کافی نہ ہو، تو پھر بے تعلقی کا اظہار اور خواب گاہوں میں علیحدگی کے ذریعہ اصلاح کی کوشش کرے، اور اگر اس میں بھی ناکامی ہو تو مجبوراً ہلکے پھلکے زدوکوب کی اجازت ہے، اور ظاہر ہے یہ ضرورت ہے اور ضرورت ''بقدر ضرورت'' ہی استعمال کی جائے گی، اسی لئے ضرب مبرح کی اجازت نہیں اور بغیر ضرورت غیر مبرح کی اجازت بھی نہیں دی جاسکتی، فقہاء اور مفسرین نے ضرب کے حدود اور ان صورتوں کی تفصیل ووضاحت فرمادی ہے، جہاں ضرب جائز ہے۔

آگے قرآن پاک نے پھر تاکید فرمائی ہے کہ مرد کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ عورتوں پر سختی کرنے کے لئے بہانے تلاش کرتا پھرے، اگر عورتیں اطاعت وفرمانبرداری کی راہ اختیار کرلیں تو پھر مرد کے لئے درست نہیں ہوگا کہ وہ ان کی طبعی کمزوریوں کو زیادتی اور ایذا رسانی اور جذبات انتقام کی تسکین کے لئے بہانہ بنائے۔

۳۔ اگر یہ طریق کار بھی اصلاح کے لئے مفید نہ ہوسکا اور میاں بیوی کے باہمی اختلافات نے شقاق، نفرت اور شدید نزاع کی صورت اختیار کرلی تو ایسی صورت میں اب یہ مسئلہ میاں بیوی کا بھی نجی مسئلہ نہیں رہا، بلکہ سوسائٹی کا ایک ایسا اجتماعی مسئلہ بن گیا جس کے مفید اور مضر اثرات سے سوسائٹی کو متاثر ہونا پڑے گا، اس لئے اصلاح حال کی ذمہ داری فرد سے منتقل ہوکر سوسائٹی پر عائد ہوتی ہے، اور یہیں سے دو افراد کے نجی معاملات میں سوسائٹی کو مداخلت کا حق حاصل ہوجاتا ہے۔

اس طرح پہلی آیت میں جہاں زوج مخاطب تھا اب اصلاح حال کے لئے سوسائٹی کو مخاطب کرتے ہوئے قرآن ہدایت کرتا ہے کہ اگر زوجین کے درمیان ایسا شدید اختلاف پیدا ہوجائے کہ دونوں دو کناروں پر ہوں، باہمی نفرت نے مقاصد نکاح کو متاثر کیا ہو تو ایسی صورت میں دو ''حکم'' مقرر کئے جانے چاہئیں جو پوری صورت حال کا جائزہ لے کر اصلاح حال کے لئے مناسب تدبیریں اختیار کریں، اگر بقائے تعلق کا راستہ نکل جائے تو سبحان اللہ، اور اگر ایسا ممکن نہ ہو اور محسوس کیا جائے کہ نکاح اپنے مقاصد کی تکمیل وتحصیل کا ذریعہ نہیں رہا تو اس قانونی تعلق کو جو عقد نکاح کے ذریعہ قائم ہوا ہے اور اس قلبی تعلق کا ذریعہ نہیں بن سکا ہے، جو طرفین کے لئے سکون، باہمی اعتماد اور الفت وموانست کی بنیاد ہے'' ختم کرنے کا راستہ نکالیں، تاکہ مرد وعورت ایک دوسرے سے آزاد ہوکر اپنے لئے مناسب رشتہ تجویز کرکے اپنے لئے نئی راہ کھوج لیں، اور سوسائٹی اس طرح کہ محض مصنوعی قانونی تعلق کے مضر اثرات سے محفوظ رہ سکے، اور فرد کی زندگی بھی اس سکون سے بہرہ ور ہو، جو اس کے انفرادی اور اجتماعی فرائض کی انجام دہی کے لئے ضروری ہے۔

حکمین کی تقرری کا اختیار:

مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ تیسری آیت میں "وإن خفتم" اور "فابعثوا" کے مخاطب ازواج نہیں، بلکہ وہ قضاۃ ہیں جو ''مصالح مسلمین'' کے تحفظ کی خاطر ہی اپنے اپنے منصب پر مقرر کئے گئے ہیں۔ اس لئے میاں بیوی کے درمیان شقاق، منافرت اور دوری پیدا ہوجانے کی صورت میں ''حکمین'' کا تقرر قاضی کی ذمہ داری ہے اور اس کے حدود اختیار میں داخل ہے، یہی رائے سعید بن جبیرؒ، ضحاکؒ وغیرہ اجلہ مفسرین کی ہے، اگرچہ سدی اس کا مخاطب میاں بیوی کو قرار دیتے ہیں، لیکن یہ رائے مرجوح ہے، آیت کے ظاہری الفاظ بھی اس کے مخالف ہیں اس لئے کہ محل شقاق میاں بیوی ہیں جنہیں ''صیغہ غائب'' میں ذکر کیا گیا ہے اور اس شقاق کو محسوس کرنے والے اور پھر ''حکمین'' کا تقرر کرنے والے دوسرے لوگ ہیں جنہیں مخاطب قرار دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں "فابعثوا" میں ''حکمین'' کے تقرر اور ان کے بھیجنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ''مرسل'' اور ''مرسل الیہم'' میں مغایرت ہونی چاہئے، پھر یہ کہ سیاق وسباق کا

تقاضہ بھی یہی ہے کہ جب زوج اصلاح کے تمام طریقے آزما چکا تو اب اس کا کام ختم ہو چکا، اب تو اسے معاملہ محاکمہ کے لئے منصب کے سامنے پیش کر دینا چاہئے، اور عورت بھی اگر شوہر کے ظلم وتعدی سے بچنے کی راہ نہ پائے اور یہ محسوس کرے کہ شوہر اس کو تنگ کرنے کے لئے بہانے تلاش کرتا رہتا ہے تو وہ بھی قاضی کے سامنے محاکمہ کرسکتی ہے اور پھر قاضی اصلاح حال کے لئے ''حکمین'' مقرر کرے گا، لہٰذا اس آیت کے مخاطب حکام وولاۃ ہی ہیں۔

امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے اسی پہلو کو پسند کیا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں:

آیت کریمہ: "واللاتی تخافون نشوزھن" میں شوہروں کو خطاب کیا گیا ہے، جیسا کہ آیت کے اگلے ٹکڑے "واھجروھن فی المضاجع" سے ثابت ہوتا ہے، اور آیت "إن خفتم شقاق بینھما" میں حاکم مخاطب ہے، فریقین کے معاملات پر غور وخوض کرنا اور ظلم وتعدی سے روکنا جس کی ذمہ داری ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے زوجین کے معاملہ کو بیان کرتے ہوئے شوہر کو حکم دیا کہ پہلے وہ وعظ وتذکیر سے کام لے، پھر بھی اگر عورت نشوز سے باز نہ آئے تو خواب گاہ میں علیحدگی اختیار کر لے، اس کے بعد بھی اگر وہ نشوز پر قائم رہے تو مار کے ذریعہ تنبیہ کرے، اس کے بعد شوہر کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اپنا محاکمہ ایسے شخص کے پاس لے جائے جو ظالم ومظلوم میں انصاف کرے اور اپنا حکم دونوں پر نافذ کر سکے''۔

امام موصوف مزید لکھتے ہیں:

''یہ معاملہ عنین، مجذوب اور ایلاء کے حکم میں ہے، کہ ان میں بھی حاکم ہی معاملہ پر غور کرتا ہے اور فریقین کے مابین حکم خداوندی کے مطابق فیصلہ کرتا ہے، چنانچہ یہاں بھی جب زوجین میں اختلاف ہو اور شوہر نشوز کا دعوی کرے اور بیوی ظلم وحق تلفی کا تو حاکم میاں بیوی کے اہل میں سے ایک ایک حکم مقرر کرے گا جو دونوں کے معاملات پر غور کر کے معاملہ سے متعلق معلومات اور کارروائی کی رپورٹ حاکم کو پیش کریں گے (احکام القرآن مطبوعہ بیروت ۱/۱۹۱)۔

علامہ آلوسی صاحب ''روح المعانی'' کی رائے میں بھی یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے (روح المعانی مصطفائی ۵/۲۶)۔

قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ نے ''تفسیر مظہری'' میں اسی قول کو اختیار کیا ہے (مظہری ۲/ص ۱۰۱ مطبوعہ ندوۃ المصنفین)۔

حکمین کی حیثیت اور ان کے حدود:

دوسرا مسئلہ ان ''حکمین'' کی حیثیت اور ان کے حدود اختیار کی تعیین کا ہے، آیت زیر بحث نے ''حکمین'' کی تعیین پر روشنی ڈالی ہے، لیکن ''حکمین'' کی حیثیت کیا ہوگی اور ان کا دائرہ اختیار کیا ہوگا اس بارے میں آیت خاموش ہے، اس لئے یہ مسئلہ فقہاء کے اجتہادات کا محل بنا ہے، اور مختلف فقہاء نے مختلف رائیں ظاہر کی ہیں، آئندہ ہم ان کی آراء کی تفصیل ذکر کریں گے۔

''حکمین'' کی حیثیت کے بارے میں ایک رائے تو یہ ہے کہ ان کی حیثیت فریقین کے وکیل کی ہے، اس لئے ''حکمین'' کے تقرر میں زوجین کی رضامندی ضروری ہوگی، اور فیصلہ میں ''حکمین'' کو ان حدود کا پابند رہنا ہوگا جن کا اختیار انہیں وکالت میں دیا گیا ہو، پس اس صورت میں ضروری ہوگا کہ ''حکمین'' جو بھی فیصلہ کریں وہ فریقین کے درمیان افہام وتفہیم کے بعد ان کی رضا حاصل کر کے ہو، یا پھر فریقین کے دیئے ہوئے اختیارات کے حدود میں ہو، ورنہ وہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، لہٰذا ''حکمین'' محض اپنی رائے سے تفریق کے مجاز نہیں ہوں گے۔

عطاء بن رباحؒ کا یہی قول ہے، امام شافعیؒ کا ایک قول یہی ہے، اور حسن بصریؒ، نیز امام ابوحنیفہؒ کی پہلی رائے نقل کی گئی ہے، اس رائے کی بنیاد پر ''حکمین'' یا تو فریقین کے بااختیار وکیل ہوں گے، یا محض افہام وتفہیم کا درمیانی واسطہ، جن کی زیادہ سے زیادہ حیثیت یہ ہوگی کہ وہ حالات کا گہرائی سے جائزہ لے کر زوجین کے درمیان صلح کرادیں گے، یا باہمی رضا سے طے ہوجانے والے شرائط پر تفریق کی صورت نکال دیں گے، اور اگر وہ کسی حل تک نہیں پہنچ سکیں تو جن حالات سے وہ اپنی تحقیقات کے دوران باخبر ہوئے ہیں ان کی رپورٹ قاضی کو دیں گے، اور بوقت ضرورت عندالقضاء شاہد کی حیثیت سے پیش ہوسکیں گے۔

اس رائے کے حامیوں کا استدلال یہ ہے کہ زوجین عاقل وبالغ ہیں اور خودمختار مرد کا حق ''ملک بضع'' پر ہے، اور عورت کا حق مال پر، اس حق میں کسی غیر کو تصرف کا حق اس وقت حاصل ہوسکتا ہے جب کہ وہ خود زوجین کا وکیل ہو، یا پھر قاضی ہو جس کو اموال ونفوس پر بحکم شرع ولایت حاصل ہے، لہٰذا ''حکمین'' کو جمع وتفریق کا عمومی اختیار عاقل وبالغ خودمختار فرد کے نجی حقوق میں مداخلت ہوگا، جو شرعاً درست نہیں۔

واضح رہے کہ امام احمد بن حنبلؒ سے دو روایتیں منقول ہیں جن میں سے ایک روایت مذکورہ بالا قول کے مطابق ہے۔

فقہاء کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ "حکمین" کی حیثیت حاکم کی ہے، اور انہیں کلی اختیار حاصل ہے کہ وہ میاں بیوی کو ساتھ رہنے کا حکم دے سکتے ہیں، دونوں کے درمیان تفریق کر سکتے ہیں، عورت پر طلاق کا معاوضہ عائد کر سکتے ہیں، اس سلسلے میں نہ اس کی ضرورت ہے کہ زوجین انہیں وکیل بنائیں اور نہ یہ شرط ہے کہ میاں بیوی ان کی تحکیم، یا ان کے فیصلے پر راضی ہوں، سیدنا حضرت علیؓ، سیدنا عبداللہ بن عباسؓ، ابوسلمہ بن عبدالرحمنؒ، شعبیؒ، نخعیؒ، سعید بن جبیرؒ، امام مالکؒ، اوزاعیؒ اور اسحاق ابن المنذرؒ کا قول یہی ہے، اور ایک روایت امام احمد بن حنبل اور امام شافعیؒ سے یہی ہے۔

علامہ آلوسیؒ نے لکھا ہے کہ علماء حنفیہ میں سے بھی بعض سے یہ قول منقول ہے کہ اگر بدسلوکی کی اور زیادتی مرد کی طرف سے ہو تو "حکمین" کو تفریق کا اختیار ہوگا، اور اگر عورت کی طرف سے ہو تو مہر کے کچھ حصوں کے عوض انہیں تفریق کا اختیار ہوگا (روح المعانی ۵/۲۷)۔

امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے اپنی مشہور تصنیف "احکام القرآن" میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے اور حنفی نقطۂ نظر کی مکمل وضاحت فرمادی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے فرمان خداوندی: "فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا" (سورہ نساء: ۳۵) دلالت کرتا ہے کہ شوہر کے طرف کا حکم شوہر کا وکیل اور زوجہ کی طرف کا زوجہ کا وکیل ہوگا۔

اس سے ان لوگوں کا قول باطل ہو جاتا ہے، جو کہتے ہیں کہ "حکمین" کو زوجین کے مابین جمع وتفریق دونوں کا اختیار ہے، "حکمین" دراصل زوجین کے وکیل ہوں گے، ایک شوہر کا وکیل، دوسرے بیوی کا، چنانچہ "حکمین" جو کارروائی کریں گے وہ زوجین کی رضامندی سے کریں گے۔

اسی وجہ سے حنفیہ نے کہا ہے کہ شوہر کی رضامندی کے بغیر "حکمین" کو تفریق کا حق حاصل نہیں، کیونکہ یہ متفق علیہ ہے کہ "حکمین" کے تقرر سے پہلے اگر شوہر بدسلوکی کا اقرار کرے تو بھی نہ تو تفریق کی جاسکتی ہے اور نہ حاکم شوہر کو طلاق پر مجبور کر سکتا ہے، اسی طرح بیوی کے اعتراف نشوز سے حاکم اس کو خلع پر مجبور نہیں کر سکتا تو جب "حکمین" کی تقرری سے پہلے یہ حکم ہے تو اس کے بعد بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ جب حاکم خود یہ حق نہیں رکھتا تو حکمین کو کیونکر یہ حق ہوگا غرض "حکمین" صرف اس لئے مقرر کئے جاتے ہیں کہ زوجین کے مابین مصالحت کرادیں یا بوقت ضرورت حاکم کے پاس ظالم وسرکش کے خلاف شہادت دیں۔

صاحب روح المعانی لکھتے ہیں:

"اس میں اختلاف ہے کہ "حکمین" کو جمع وتفریق کا حق ہے، یا نہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حکمین کو یہ حق ہے، یہ حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔ ابن جبیر کی ایک روایت بھی یہی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ "حکمین" کو اس کا حق نہیں، یہ حسن بصریؒ اور زجاجؒ کا قول ہے، امام اعظمؒ کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے، فرقہ امامیہ نے حضرت حسنؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، شاید حضرت علیؓ سے ان کے نزدیک کوئی روایت ثابت نہیں ہے، امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، امام مالکؒ نے کہا کہ "حکمین" اگر خلع میں مصلحت سمجھیں تو خلع کرادیں" (احکام القرآن ۱/۱۹۰ تا ۱۹۳)۔

غرض مسئلہ اجتہادی ہے، اس لئے ایک مجتہد کا قول دوسرے کے خلاف حجت نہیں (روح المعانی ۵/۲۶-۲۷ مختصراً)۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ اپنی تفسیر "مظہری" میں تحریر فرماتے ہیں:

"حکمین" زوجین کے حالات کی تحقیق کریں گے اور ظلم وزیادتی کا پتہ چلائیں گے، اگر شوہر کی طرف سے ظلم ثابت ہو تو اس کو حکم دیں گے کہ بھلائی سے رکھو، یا خوبصورتی سے علیحدہ کردو، اور اگر بیوی کی طرف سے نشوز وتعدی ہو تو اس کو حکم دیں گے کہ یا تو نشوز چھوڑ دے اور شوہر کی اطاعت کرے، یا تاوان دے کر علیحدہ ہو جائے، حضرت امام مالکؒ نے فرمایا زوج کا "حکم" بدون اس کی رضامندی کے طلاق دے سکتا ہے، اور زوجہ کا "حکم" بغیر اس کی رضا کے خلع کر سکتا ہے اور اگر خلع بالعوض ہو تو عورت پر مال کی ادائیگی واجب ہوگی اور جمہور علماء کے نزدیک "حکمین" کو جمع وتفریق کا اختیار نہیں ہے، اگر فریقین نے اختیار دیا ہو تو مصالحت کرائیں گے اور اگر مصالحت ممکن نہ ہو تو ظالم کے خلاف حاکم کے پاس شہادت دیں گے، ظلم اگر شوہر کی طرف سے ہو تو حاکم اس کو مجبور کرے گا یا تو بھلائی سے رکھے یا خوبصورتی سے علیحدہ کردے "إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" اور اگر ظلم عورت کی طرف سے ہو تو حاکم اس کو مجبور کرے گا کہ نشوز چھوڑ دے، یا تاوان دے کر الگ ہو جائے" (تفسیر مظہری ۲/ص ۱۰۱)۔

مسئلہ کی بہترین تفصیل علامہ ابن قدامہ مقدسیؒ نے "المغنی" میں کی ہے، خلاصہ درج ذیل ہے:

......اگر مندرجہ بالا صورتیں (وعظ وتذکیر خواب گاہ میں علیحدگی اور ضرب) اصلاح کے لئے کافی نہ ہوں اور زوجین میں شقاق، منافرت اور تنازع قائم

رہے تو حاکم مرد کے متعلقین میں سے ایک ''حکم'' اور عورت کے متعلقین میں سے ایک ''حکم'' مقرر کرے گا جو زوجین کے معاملات پر غور کر کے جمع وتفریق میں سے کوئی صورت جس میں مصلحت پائیں گے اختیار کریں گے (المغنی لابن قدامہ ۷ رص ۳۸، ۳۹)۔

امام احمدؒ سے ''حکمین'' کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ ''حکمین'' زوجین کے وکیل ہوں گے جن کو زوجین کی اجازت کے بغیر تفریق کا حق نہ ہوگا، کیونکہ شوہر کا حق ملک بضع پر ہے اور عورت کا حق مال پر، دونوں عاقل وبالغ ہیں، اس لئے ان کی وکالت کے بغیر کسی کو اس پر تصرف کا حق نہ ہوگا، یہی مذہب عطاء، امام شافعی، حسن بصری اور امام ابوحنیفہ کا ہے۔

اور دوسری روایت (امام احمدؒ) کی یہ ہے کہ ''حکمین'' کی حیثیت حاکم کی ہے، ان کو جمع وتفریق بالعوض یا بلاعوض جو مناسب سمجھیں کرنے کا حق ہے، نہ تو زوجین کی طرف سے توکیل کی ضرورت ہے اور نہ رضامندی کی، یہ مذہب حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوسلمہ بن عبدالرحمنؒ، شعبیؒ، نخعیؒ، سعید بن جبیرؒ، مالکؒ، اوزاعیؒ، اسحاقؒ اور ابن منذرؒ کا ہے (المدونہ رص ۳۶۷)۔

اور مدونہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر زوجین خود ''حکم'' مقرر کریں تو ''حکمین'' کو اختیار حاصل ہوگا ہی، اس لئے کہ اس کی حیثیت وکیل کی ہوگی۔

لیکن ساتھ ہی ساتھ اگر قاضی نے ''حکمین'' کو مقرر کیا ہو تو بھی جمع وتفریق دونوں کا اختیار ہوگا۔

اور فقہ مالکی کی مشہور اور مستند کتاب ''مختصر الشیخ خلیل'' میں ہے کہ:

''اگر زیادتی شوہر کی ہو تو حاکم اس کو تنبیہ کرے گا اور عورت کو نیک ہمسائیوں میں رکھے گا، پھر بھی مصالحت مشکل ہو تو ''حکمین'' مقرر کرے گا، بہتر ہے کہ دونوں زوجین کے پڑوسی ہوں، ''حکمین'' کی عائد کردہ طلاق نافذ ہوگی، خواہ زوجین وحاکم اس پر راضی نہ ہوں، اگر ''حکمین'' غیر عادل سفیہ عورت اور غیر فقیہ ہوں تو ان کا حکم باطل قرار دیا جائے گا (۱ / ۲۳۸)۔

''ولهما إن أقاما الإقلاء مالم يستوعبا الكشف(ص۲۳۹) ومفهومه أنها لو كان موجهين من الحاكم فليس لهما الإقلاء وإن لم يستوعبا'' (ایضا: ص ۲۴)۔

یعنی زوجین نے اگر خود ''حکم'' مقرر کئے ہوں تب تو تحقیقات مکمل ہونے سے پہلے پہلے فریقین کو رجوع کا حق ہوگا اس کے بعد نہیں، اور اگر ''حکمین'' کا تقرر عدالت کی طرف سے عمل میں آیا ہو تو فریقین کو کسی مرحلہ میں ان کے فیصلہ سے گریز کا اختیار نہیں اور فقہ شافعی کی مشہور کتاب ''نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج'' میں ہے کہ:

اگر زوجین میں شقاق ومنافرت بڑھ جائے تو بفحوائے آیت قاضی ''حکم'' مقرر کرے گا، کیونکہ یہ بھی دفع ظلم ہے جو قاضی کا فریضہ ہے، ''حکمین'' کے لئے مسنون یہ ہے کہ وہ زوجین کے وکیل ہوں گے، کیونکہ زوجین خود عاقل وبالغ ہیں، اور عاقل مرد کا حق ملک بضع پر ہے، اور عورت کا حق مال پر، غیر کو ان میں تصرف کا حق کیونکر ہو سکتا ہے۔

دوسرے قول کے مطابق ''حکمین'' کی حیثیت حاکم کی ہوگی جو خود حاکم کے مقرر کردہ ہوں گے اور کبھی عاقل وبالغ شخص کے خلاف اس کی رضا کے بغیر بھی تصرف کا حق ہوتا ہے، جیسے مفلس، لیکن مفلس کے معاملہ میں تصرف کا حق اس کی ذات کے لئے نہیں، بلکہ غیر کے لئے ہے اور اس معاملہ میں خود زوجین کی ذات کا معاملہ ہے، اس لئے یہاں دونوں کی رضا ضروری ہے۔

خلاصہ بحث:

پس خلاصہ یہ ہے:

(۱) ''حکمین'' کی حیثیت اور ان کے حدود اختیار کا مسئلہ ''مجتہد فیہ مسئلہ'' ہے۔

(۲) فقہاء کے ایک گروہ کے نزدیک جن میں امام ابوحنیفہؒ وغیرہ ہیں ''حکمین'' حاکم نہیں ہوتے، بلکہ:

(الف) اگر فریقین ان کی تحکیم پر راضی ہو گئے ہیں اور انہیں طلاق یا خلع وغیرہ کے اختیارات سپرد کر دیئے ہیں تو وہ بحیثیت وکیل تصرفات کے مجاز ہوں گے۔

(ب) اگر فریقین نے "حکمین" کو وکیل نہیں بنایا تو "حکمین" کا کام یہ ہوگا کہ تحقیق وتفتیش کے بعد باہمی افہام وتفہیم کے ذریعہ رخصتی یا علیحدگی کا راستہ طرفین کی رضا سے نکال دیں اور اگر طرفین کی رضا سے کوئی راستہ نہ نکل سکے تو پھر وہ اپنی مفصل رپورٹ قاضی کے سامنے پیش کریں گے، اور اپنی تحقیقات پر عند القضاء شہادت پیش کریں گے، جس کو عدالت غیر جانب دار شہادت قرار دے کر خاص اہمیت دے گی۔

(۳) فقہاء کے دوسرے گروہ جن میں امام مالکؒ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ "حکمین" صاحب اختیار حاکم کی حیثیت رکھتے ہیں، ان کا تقرر طرفین کی رضا کا محتاج نہیں، ان کا تصرف فریقین کی توکیل کا محتاج نہیں، اور ان کے فیصلہ کا نفاذ زوجین کی رضا پر موقوف نہیں، قاضی کے مقرر کئے ہوئے حکمین سے انکار کا حق فریقین کو نہیں اور نہ فریقین ان کے فیصلہ سے گریز کر سکتے ہیں۔ البتہ اگر فریقین نے خود "حکم" مقرر کئے ہوں تو تحقیقات مکمل ہونے سے پہلے پہلے فریقین کو تحکیم سے رجوع کا اختیار ہوگا۔

حکمین کے لئے ضروری صفات:

(۱) بچہ، عورت، غلام سزا یافتہ اور غیر مسلم "حکم" نہیں ہو سکتے (المدونہ ص ۳۶۷)۔

(۲) حکم کا عادل اور عاقل ہونا ضروری ہے، اس لئے فاسق کو حکم مقرر نہیں کیا جا سکتا (شرح مختصر خلیل الدردیر ۱/۳۳۸)۔

(۳) حکم سفیہ نہ ہو، رشید ہونا ضروری ہے (ایضا)۔

(۴) حکم کا ازدواجی نزاعات کے مسائل نشوز کے احکام اور تفریق کے مسائل سے باخبر ہونا ضروری ہے (ایضا)۔

(۵) مستحب یہ ہے کہ "حکمین" زوجین کے پڑوسی اور ان کے متعلقین میں سے ہوں، اگر اہل اور باصلاحیت لوگ جو غیر جانبداری کے ساتھ کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لائق ہوں، جانبین کے متعلق اور ان کے اہل جوار میں موجود ہوں تو انہیں ہی "حکم" مقرر کیا جانا چاہئے، اور اگر ایسے اہل لوگ موجود نہ ہوں تو اجانب میں سے مقرر کئے جائیں گے (المدونہ ۱/۳۶۸)۔

(۶) اگر زوجین میں سے ایک کے متعلقین ہیں تو کوئی اہل ہو اور دوسری جانب اہل موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کیا ایک اجنبی اور دوسرا فریق کے متعلقین میں سے مقرر کیا جائے گا، یا دونوں ہی اجنبی مقرر ہوں گے؟ اس بارے میں مالکیہ کے دو قول ہیں:

لخمی نے لکھا ہے کہ دوسرا اجنبی مقرر کیا جائے گا، اور ابن حاجب نے کہا کہ دونوں اجنبی ہوں گے اور قریبی رشتہ دار کو چھوڑ دیا جائے گا (شرح دردیر ۲/۳۲۸)۔

چونکہ فقہ مالکی کی رو سے "حکمین" فریقین کے وکیل نہیں ہوتے، اس لئے اگر اجانب میں سے حکم کا تقرر ہو تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ "حکمین" میں سے ہر ایک کو کسی فریق کی طرف سے متعین کرنا ضروری نہیں ہوگا، قرآنی آیت سے بھی "حکمین" کا جانبین کے متعلقین میں سے مطلوب ہونا معلوم ہوتا ہے، یہ مصرح نہیں ہے کہ ہر حکم کسی ایک جانب مقرر ہوگا، اور وہ اپنی جانب کے معاملات کا محافظ اور نگراں ہوگا۔

حکمین کی طرف سے واقع ہوئی طلاق کی تعداد اور اس کا حکم:

۱- حکمین کو صرف ایک طلاق واقع کرنے کا اختیار ہے۔

۲- اگر ایک سے زائد طلاق واقع کریں گے تو ایک سے زائد طلاق باطل قرار پائے گی۔

۳- حکمین جو ایک طلاق واقع کریں گے وہ بائن ہوگی۔

۴- اگر حکمین میں سے کوئی ایک طلاق واقع کرے اور دوسرا زائد تو متفق علیہ واقع ہوگی اور زائد رد (شرح مختصر خلیل للدردیر ۱/۳۳۹)۔

تحکیم کا محل:

آخر میں ایک مسئلہ کی وضاحت اور ضروری ہے، وہ یہ کہ قاضی کس قسم کے مقدمہ میں "حکم" مقرر کرے گا، اس مسئلہ کی وضاحت اس لئے ضروری ہے کہ اکثر و بیشتر اس معاملہ میں غلط فہمی پائی جاتی ہے، نتیجتاً ایسا عمل کیا جاتا ہے کہ جو فقہ مالکی کی تصریحات کے خلاف ہے، حالانکہ فقہ مالکی کی طرف عدول ایک ضرورت ہے، اس لئے بوقت ضرورت پورے احتیاط کے ساتھ مالکی تصریحات پیش نظر رکھ کر اس مسئلہ پر عمل کیا جائے گا، لہذا یہ جاننا ضروری ہے کہ تحکیم کا عمل قاضی کو کہاں

اختیار کرنا چاہئے، اس سلسلے میں ملحوظ رکھنا چاہئے۔

(۱) مقدمہ میں عورت شوہر کی طرف سے زیادتی کا دعوی کرے اور شوہر کے اقرار کے ذریعہ یا گواہوں کے ذریعہ اس کی زیادتی ثابت ہوجائے تو ایسی صورت میں اگر عورت فسخ کی خواہش مند نہ ہو تو قاضی وعظ وتذکیر کے ذریعہ یا زدوکوب کی سزا کے ذریعہ مقدمہ کو ختم کرسکتا ہے، اور اگر شوہر کی طرف سے زیادتی ثابت نہ ہو تو صرف سمجھا بجھا کر چھوڑ دے گا۔

(۲) اور اگر زوجین میں سے ہر ایک کی زیادتی ایک دوسرے پر ثابت ہوجائے تو دونوں کو سمجھائے یا دونوں کو زدوکوب کی سزا دے۔

(۳) اگر عورت ضرر کا دعوی کرے اور اس کا دعویٰ ثابت ہوجائے تو ظاہر ہے کہ ثبوت ضرر کی وجہ سے قاضی عورت کا نکاح فسخ کردے گا، اگر وہ ایسا چاہے گی۔

(۴) اگر عورت ضرر رسانی کا دعوی تو کرے لیکن ثابت نہ کرسکے اور یہ شکایت عورت کی طرف سے دوبارہ قاضی کے سامنے آئے یا ہر دو ضرر کا دعوی کررہے ہوں، لیکن ثبوت پیش نہ کرسیں تو ایسی صورت میں قاضی صالحین کی نگرانی میں رکھ کر اصلاح حال کی کوشش کرے گا۔

(۵) اور اگر پہلے ہی سے عورت صالحین کے ماحول میں ہو، یا صالحین کی نگرانی میں رکھنے کے احکامات کسی وجہ سے موجود نہ ہوں یا صالحین کے ماحول میں رکھنے کے باوجود پیچیدگی برقرار رہے اور کوئی واضح بات نہ نکل سکے کہ کس فریق کی زیادتی ہے تو ایسی صورت میں قاضی معاملہ ''حکمین'' کے حوالے کردے گا۔

خلاصہ یہ کہ ازدواجی تعلقات انسان کے ایسے نجی معاملات ہیں جن میں سے، بہت سے ایسے مرحلے آسکتے ہیں جہاں عدالتوں میں کسی امر کو ثابت کرنا دشوار امر ہوگا، ایسے حالات میں دیگر حقوق کی طرف عدم ثبوت کی بنیاد پر مقدمہ کا خارج کردیا جانا کافی نہیں ہوگا، بلکہ اس طرح کی صورت میں جب کہ میاں بیوی کی زندگی ایک دوسرے سے وابستہ ہے، محض مقدمہ کی ہار جیت مسئلہ کو حل نہیں کرسکتی، بلکہ پیچیدگیاں بڑھا سکتی ہیں، اس لئے شارع کا منشاء یہ ہے کہ ایسے مواقع پر جب بھی عدالتوں میں ثبوت دشوار ہوجائے ''حکمین'' کے ذریعہ مقدمہ کا فیصلہ کیا جائے، جن کے فیصلہ کی بنیاد ''نجی تحقیقات'' پر ہوں گی، باضابطہ بحث وشہادت نہیں، اس طرح مسئلہ حل ہوگا محض ہار جیت کا فیصلہ نہیں۔

اب اس سلسلے میں حضرت امام مالکؒ کا قول جو ''مدونۃ'' میں نقل کیا گیا ہے اسے ملاحظہ کیا جائے:

''قال مالك الأمر الذی یکون فیه الحکمان إنما ذلك إذا افتح مابین الرجل وامرأته حتی لاتثبته بینهما بینة ولایستطاع أن یتخلص إلی أمرهما فإذا بلغا ذلك بعث الوالی''۔

حاصل یہ ہے کہ تحکیم کا محل وہ مقدمہ ہے جہاں زوجین کے باہمی معاملات اس قسم کے ہیں جنہیں شہادت کے ذریعہ ثابت کرنا مشکل اور حقیقت حال تک پہنچنا عدالت کے بس سے باہر ہو۔

اور دوسری عبارت علامہ ابوالولید محمد بن احمد بن رشیدؒ قاضی قرطبہ کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ''حکمین'' کے فیصلے کے خلاف زوجین میں سے کسی کو عذر کا اختیار نہیں رہتا، اس لئے کہ ''حکمین'' کے فیصلے کی بنیاد شہادت قاطعہ پر نہیں ہوتی بلکہ طرفین کے حالات کی اس واقفیت پر ہوتی ہے جو ''حکمین'' کو نجی تحقیقات سے حاصل ہوتی ہے (المدونہ ص ۴۲۸)۔

اور ''مختصر الشیخ خلیل'' اور اس کی شرح میں دردیر نے ان مختلف شقوں کی طرف اشارہ کیا ہے جن کا تذکرہ شروع میں کیا گیا ہے (شرح دردیر علی مختصر الشیخ خلیل ۱/۳۳۸)۔

حکمین کے لئے طریق کار:

جب واضح ہوگیا کہ ''حکمین'' کو قاضی مقرر کرے گا، اور فقہ مالکی کی رو سے وہ حاکم ہوں گے، ان کے تقرر میں فریقین کی رضا کو دخل نہیں اور نہ فریقین کو ان کے فیصلے کے خلاف کسی اعتراض کا حق ہے اور نہ ان کے فیصلہ کا نفاذ فریقین کی رضا یا توکیل پر موقوف ہے، نیز یہ کہ قاضی اس مقدمہ میں ''حکمین'' مقرر کرے گا جس میں فریقین کے درمیان شقاق اور دوری بڑھ چکی ہو، شہادت وثبوت سے قطعی نتیجہ تک پہنچنا دشوار ہو، اور مقدمہ کا قانونی فیصلہ مسئلہ کے حل سے عاجز نظر آرہا ہو، حکمین اپنے فیصلے کی بنیاد ذاتی تحقیقات پر رکھیں گے۔

ان سارے نکات کی وضاحت کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس طریق کار کو بھی واضح کردیا جائے جو ''حکمین'' کو اختیار کرنا چاہئے، فقہ مالکی میں اس

سلسلے میں جو تصریحات ہیں ان کا حاصل یہ ہے کہ:

(۱) حکمین اپنی پوری امکانی کوشش جانبین کے مابین خوشگوار تعلقات قائم کرنے کے لئے صرف کریں۔

(۲) اگر اصلاح حال ناممکن نظر آئے تو غور کریں۔

(الف) بدسلوکی شوہر کی طرف سے ہے تو پھر عورت پر بلا کسی عوض کے طلاق واقع کردیں۔

(ب) اور اگر بدسلوکی عورت کی طرف سے ہو تو اگر زوج جدائی چاہتا ہو تو خلع کردیں، اور اگر زوج جدائی نہیں چاہتا اور "حکمین" یہ محسوس کریں کہ طرفین کی فلاح جدائی میں ہے، اور عورت اپنے شوہر کے ساتھ حدود اللہ پر قائم رہتے ہوئے زندگی نہیں گذار سکتی تو ایسی صورت میں بھی خلع کردیں، عوض خلع کی تعیین کرتے وقت ہر دو صورت میں طرفین کے حالات پر نگاہ رکھیں، اس صورت میں خلع کا عوض مقدار مہر سے زیادہ بھی ہوسکتا ہے، اور اگر شوہر جدائی نہیں چاہتا اور اس کے امکانات ہیں کہ اس نکاح کو باقی رکھنے کی صورت میں حدود اللہ قائم رکھتے ہوئے عورت زندگی گذار سکے گی تو پھر شوہر کو صبر اور حسن معاشرت کی تلقین اور عورت کو اطاعت زوج کی تلقین کرکے مقدمہ ختم کردیں۔

(ج) اگر فریقین میں سے ہر ایک کی زیادتی نظر آوے چاہے ایک کی زیادتی دوسرے سے کم یا زیادہ ہو تو ایسی صورت میں فقہ مالکی میں دو قول ہیں: اکثر کی رائے یہ ہے کہ بلا عوض طلاق واقع کردی جائے، جب کہ خوشگوار تعلقات کے امکان باقی نہیں رہے، اور عورت علیحدگی چاہ رہی ہو، اور بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ تھوڑے عوض کے بدلہ طلاق دے دی جائے۔

(۳) "حکمین" جو کچھ فیصلہ کریں انہیں چاہئے کہ وہ قاضی کو پیش کردیں (شرح دردیر علی مختصر شیخ خلیل ۱/ ۳۲۹)۔

آخر میں یہ ذکر کرنا مناسب ہوگا کہ قوانین عثمانی کی تنسیخ کے بعد مصر میں نافذ ہونے والے قانون میں فقہ مالکی کے مطابق ضرر رسانی کو سبب فسخ قرار دیتے ہوئے جو ضابطہ بنایا گیا ہے اس کا ماحصل وہی ہے جو ہم نے اوپر شرح دردیر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

هذا ما كان عندي والله أعلم بالصواب۔

باب پنجم طبی مباحث

ضبط تولید کا مسئلہ اور شریعت اسلامی

تہذیب جدید اور مغربی طرز فکری نے جو بہت سے مسائل پیدا کئے ہیں، ان میں ایک اہم مسئلہ ضبط تولید اور خاندانی منصوبہ بندی کا مسئلہ ہے، مالتھوس کا یہ نظریہ تھا کہ انسانی آبادی میں اضافہ دھماکہ خیز صورت حال اختیار کرلے گا، اور اس طرح ایک وقت آئے گا کہ آدمی آدمی کو کھانے پر مجبور ہوگا، ریاضی اور علم اعداد و شمار کا استعمال کرتے ہوئے اس نے اس مسئلہ کو اتنی اہمیت دی کہ یورپ اس خوف کے تلے دبتا چلا گیا، مالتھوسین تھیوری ہو یا نیو مالتھوسین نقطہ نظر، پچھلے سوڈیڑھ سو سال کے تجربات نے اعداد و شمار کے اس خوفناک جائزہ کو غلط ثابت کردیا ہے، موت اور پیدائش کا تناسب اور غذائی اشیاء کی پیداوار میں اضافہ کے مابین عدم توازن نسل انسانی کو کم سے کم تر کرنے کی بنیاد تسلیم کرلی گئی، اور پھر انسانی آبادی کو کم کرنے کی مختلف تدابیر وضع کی گئیں اور سائنس کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس کے لئے نت نئے طریقے ایجاد کئے جانے لگے، یورپ کی یہ وبا دیگر ترقی پذیر ممالک تک بھی پہونچی اور مغربی حکومتوں نے ان ممالک کو خاندانی منصوبہ بندی کے لئے امداد ہی نہیں دی بلکہ ان ترقی پذیر ممالک تک بہت سے ترقیاتی منصوبوں پر سرمایہ صرف کرنے کے لئے ان تدابیر کو بروئے کار لانے کی شرط بھی لگادی جو اس ملک کی آبادی کو کم کرسکیں، نتیجہ یہ ہے کہ ان ترقی پذیر ممالک کو بھی اس دوڑ میں پوری طرح شریک کرلیا گیا اور ترغیب و تحریص کے سبھی ہتھکنڈے استعمال کئے گئے، بلکہ بعض حالات میں جبر و ظلم کی راہ بھی اختیار کرلی گئی، اور ان تمام مذہبی تعلیمات، اخلاقی اقدار اور تہذیبی تقاضوں کو نظر انداز کردیا گیا جو مشرقی ممالک کے رگ و پے میں سمائے ہوئے ہیں۔

''منصوبہ بند خاندان'' اور اس کے لئے ''ضبط تولید'' کے حامیوں نے جن اسباب و عوامل کی وکالت کی ان کا زیادہ تر تعلق آبادی اور پیداوار کے درمیان عدم توازن کی وجہ سے معاشی مشکلات کے خطرات سے ہے، ہماری آج کی اس بحث کا براہ راست موضوع یہ نظریہ نہیں ہے، اس موضوع پر بہت سے بزرگ علماء نے بہت کچھ لکھا ہے، جن کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے، آج کی اس بحث کا موضوع دراصل یہ ہے کہ ضبط تولید، منع حمل اور اسقاط حمل کے جو دواعی اور اسباب ذکر کئے جاتے ہیں، ان کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اور فقہ اسلامی منع حمل کو علی الاطلاق ناجائز قرار دیتی ہے، یا بعض انفرادی، شخصی اور مخصوص حالات میں اس کی اجازت بھی ہے؟ اور جن حالات میں اس کی اجازت ہے، ان میں کیا سبھی تدابیر کی اجازت ہے، یا بعض مخصوص تدابیر جائز ہیں، اور بعض ناجائز، اس سلسلہ میں جنوبی افریقہ کے نہایت قابل اور ماہر ڈاکٹروں نے بڑی مہارت کے ساتھ مسئلہ کی مختلف صورتوں کو پوری تنقیح کے ساتھ بہ صورت سوال مرتب کیا جو درج ذیل ہے:

سوال متعلق اسقاط حمل:

تمہید (الف) موجودہ عہد میں منع حمل کے ذرائع دو قسموں کے ہیں، اول عارضی اور دوم مستقل۔

ا: عارضی، اس کی دو صورتیں ہیں:

(الف) کیمیکل دواؤں کا داخلی استعمال: اس سلسلے میں کچھ گولیاں کھلائی جاتی ہیں، یا خارجی طور پر بعض قسم کے مرہم مخصوص مقام پر خارجی طور پر استعمال کئے جاتے ہیں۔

(ب) میکانیکل: مرد کو پلاسٹک کے غلاف یا عورت کو لوپ استعمال کرایا جاتا ہے۔

(ج) فیزیکل۔ بوقت انزال آلہ کا اخراج (عزل) یا مخصوص ایام جن میں علوق حمل کی زیادہ توقع کی جاتی ہے، ان ایام میں مجامعت سے احتراز۔

۲۔ مستقل:

(الف) مرد کی نسبندی۔

(ب) عورت کا آپریشن۔

سوالات:

سوال نمبر ۱: کیا منع حمل از روئے اسلام جائز ہے؟

سوال نمبر ۲: اگر جائز ہے تو کن حالات میں؟

سوال نمبر ۳: مندرجہ ذیل حالات میں منع حمل کا کیا حکم ہوگا؟:

(الف) خاندانی منصوبہ بندی کے لئے جس کے اسباب مندرجہ ذیل ہوسکتے ہیں:

۱۔ معاشی اسباب کے ماتحت، تاکہ بچے ہر طرح کی بہتری حاصل کرسکیں۔

۲۔ اس وجہ سے کہ چھوٹا خاندان رکھنا موجودہ دور کا فیشن ہے۔

۳۔ پیشہ ورانہ اسباب کی وجہ سے تاکہ بیوی جو ملازمت یا کسی صنعتی کام میں مشغول ہے اپنے کیریر کو باقی رکھ سکے۔

۴۔ سماجی اسباب کے تحت جب کہ بڑے خاندان کی صورت میں اپنی سماجی دلچسپیاں عورت کو کم کرنی پڑیں گی، اور اس وجہ سے بیوی متعدد بچوں کی نگہداشت سے انکار کرسکتی ہے، علاوہ ازیں سوسائٹی کا رجحان یہ ہے کہ زیادہ بچے پیدا کرنا حسن کے زوال کا سبب ہوگا، اس لئے اپنے حسن و جمال کی حفاظت کے لئے وہ کثرت اولاد سے بچنا چاہتی ہیں۔

۵۔ دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ دینے کی خاطر تاکہ ہر بچہ کو ماں کی طرف سے مناسب توجہ اور نگہداشت حاصل ہوسکے۔

(ب) منع حمل طبی اسباب کی وجہ سے:

۱۔ ماں: بچوں کی پیدائش، ماں کی جسمانی صحت، دماغی صحت، یا اس کی زندگی کے لئے خطرناک ہو۔

ماں: دماغی امراض، یا جسمانی معذوریوں کی وجہ سے بچوں کی نگہداشت کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

۲۔ بچے: پورا خطرہ اور ظن غالب ہو کہ پیدا ہونے والا بچہ خطرناک موروثی امراض کا شکار ہوگا، جیسے:

Mumtington, Ongolism, Schopea جیسے امراض (تشنج، ذہنی ناکارگی، جسم کا عمر کے مطابق نشوونما نہ پانا وغیرہ)۔

۳: اس طرح کے موروثی امراض کا اگر قوی خطرہ ہو تو ایسی صورت میں مسلمان ڈاکٹر کا کیا فرض ہونا چاہئے۔

سوال نمبر ۴: مسلمان ڈاکٹروں کو منع حمل کے معاملہ میں کیا طریقہ اختیار کرنا چاہئے؟ کیا مسلم اور غیر مسلم مریضوں کے احکام دو ہوں گے؟ اگر غیر شادی شدہ مریض اس سلسلہ میں مسلم ڈاکٹر سے رجوع کرے تو مسلم ڈاکٹر کا کیا کردار ہونا چاہئے؟

سوال نمبر ۵: کیا نسبندی کا آپریشن اور دیگر عارضی منع حمل کے استعمال میں شرعاً کوئی فرق ہوگا؟

(ب) سوالات متعلق اسقاط حمل:

سوال نمبر ۱: کیا اسقاط حمل از روئے اسلام جائز ہے؟

سوال نمبر ۲: کیا اس سلسلہ میں کوئی ایسی مدت بھی ہے جس کے اندر رحم میں پائے جانے والے نطفہ کو ضائع کردینا جائز ہو؟

سوال نمبر ۳: کیا مندرجہ ذیل حالات میں از روئے اسقاط حمل کی اجازت ہوسکتی ہے؟

(الف) جب کہ ماں کی عام صحت، دماغی صحت یا جان کو خطرہ ہو۔

(ب) جب کہ بچے میں کسی خلقی نقص اور جسمانی اعتبار سے غیر معتدل ہونے کا خطرہ ہو، جیسے:

Mangolism, Thalidomide, Rubella

(ج) جب کہ بچے کے کسی خطرناک موروثی مرض میں مبتلا ہو کر پیدا ہونے کا قوی خطرہ ہو۔

(د) جب کہ طبی آلات کے ذریعہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہوجائے کہ بچہ غیر معتدل ہے اور وہ Hydrocephalus,Arencephaly, یا Spana Bilida جیسے امراض کا شکار ہے۔

(ھ) عورت زنا بالجبر کی وجہ سے حاملہ ہوگئی ہو، اور وہ اس کا اسقاط چاہتی ہے، واضح رہے کہ مخلوط معاشرے، مغربی طرز زندگی اور زنا جیسے جرم کو قانونی جواز حاصل ہوجانے کی وجہ سے جبراً زنا اور نتیجۃً حاملہ ہوجانے کے واقعات کی کثرت ہے۔

(و) ماں باپ کسی وجہ سے اولاد نہیں چاہتے تھے لیکن اس کے باوجود حمل ٹھہر گیا، اب وہ اس کو ساقط کرنا چاہتے ہیں۔

(ز) ایک حاملہ عورت جو جسمانی یا دماغی طور پر مفلوج ہونے کے باعث بچہ کی پرورش کرنے کی اہل نہیں۔

آپ نے سوالات کو تفصیل کے ساتھ پڑھا، تمہید میں تدابیر منع حمل کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں، پہلی صورت عارضی تدابیر ہیں جن سے وقتی طور پر حمل کو روکا جاسکتا ہے اور دوسری وہ تدابیر ہیں جن کے ذریعہ مرد کی قوت تولید یا عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت مستقل طور پر ختم کی جاتی ہے، پھر سوالات کے ذیل میں (۳۔الف)، کے تحت خاندانی منصوبہ بندی کی خاطر ضبط تولید کا ذکر کرتے ہوئے ان مختلف مصالح واغراض کا ذکر کیا گیا ہے جو خاندانی منصوبہ بندی کرتے وقت پیش نظر رہتے ہیں (۳۔ب) میں طبی اسباب کی وجہ سے منع حمل سے متعلق اٹھنے والے سوالات کا ذکر ہے، سوال (نمبر ۵) میں مستقل منع حمل کی تدابیر کی نشاندہی کرتے ہوئے شرعی حکم معلوم کیا گیا ہے، اور آخر میں اسقاط حمل کے شرعی حکم کے بارے میں سوالات کئے گئے ہیں۔ سوال (نمبر ۴) کے ذیل میں مسلم ڈاکٹروں کو ضبط تولید کے معاملہ میں کیا عمل کرنا چاہئے، اس کے بارے میں سوال کیا گیا ہے۔

جوابات کی طرف رجوع کرنے سے پہلے چند اصولی نکتوں کا ذکر ضروری ہے جو دراصل اس پورے مسئلہ میں شرعی نقطہ نظر کی دریافت کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔

۱۔ توالد وتناسل نکاح کے اہم مقاصد میں سے ایک ہے اور شرع نے جن بنیادی مصالح کی وضاحت احکام میں کی ہے وہ ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، عزت وآبرو کی حفاظت، نسل انسانی کی حفاظت، اور مال کی حفاظت، اس لئے کوئی بھی ایسا عمل جس کا مقصد نسل انسانی کے سلسلہ کو منقطع کرنا یا محدود کرنا ہو، اسلام کے بنیادی تصورات کے خلاف اور ناقابل قبول ہے۔

۲۔ ہر مسلمان کا اس امر پر یقین ہے کہ اللہ تعالی ہی سارے جہان کا خالق ومالک ہے، وہی رب اور پالنہار ہے اور وہی رزاق ہے، ساری مخلوقات کی پرورش اور ان کو رزق پہنچانے کا ذمہ اللہ تعالی نے لے رکھا ہے۔

"وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها"۔ (زمین پر کوئی مخلوق نہیں ہے جس کی روزی اللہ کے ذمہ نہ ہو)۔

۳۔ اللہ مالک کل، قادر مطلق، رحمن ورحیم اور علیم وحکیم ہے، اس نے ہر شئی کی تخلیق میں توازن رکھا ہے وہی اللہ ہے جو پیداوار اور ضرورت میں توازن برقرار رکھتا ہے، انسانی ضرورت کے اضافہ کے ساتھ غذائی مقدار میں اضافہ اور نئی نئی غذاؤں کی دریافت کبھی بھی وہ عدم توازن پیدا نہیں ہونے دے گی جس کی وجہ سے ضروریات زندگی کے مقابلہ میں ضروریات کی پیداوار کم ہوجائے، کبھی اگر ایسا فرق محسوس ہو تو یہ انسانی علم کی کمی کا نتیجہ ہوگا، یا غیر عادلانہ انسانی تقسیم کا، خالق کائنات نے صاف الفاظ میں کہا ہے کہ اس کے خزانے لامحدود ہیں، لیکن اس کا نزول متعین اور ضروری مقدار میں ہوتا ہے، یعنی جیسے جیسے ضرورت بڑھتی ہے، اللہ کے مخفی خزانوں کا انکشاف انسان کے سامنے ہوتا جاتا ہے، اور ہم انسان جب اعداد وشمار کے ذریعہ مستقبل میں انسان کی بڑھتی ہوئی آبادی کا تصور کرتے ہیں تو گھبرا جاتے ہیں کہ آدمی کیا کھائے گا اور بھول جاتے ہیں کہ یہ خالق کائنات کے مخفی خزانوں کی کوئی انتہا نہیں ہے جس نے اپنے اوپر رزق کی ذمہ داری لے رکھی ہے، اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا:

"إن من شئ إلا عندی خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم" (سورہ بنی اسرائیل : ۳۱)۔

(کوئی شے ایسی نہیں ہے جس کے (لامحدود) خزانے میرے پاس نہ ہوں اور ہم اسے متعین مقدار میں ہی اتارتے رہتے ہیں)۔

۴۔ یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ غذائی قلت اگر کہیں نظر آتی ہے تو وہ مصنوعی قلت ہے، آدمی کی خود پیدا کردہ ہے، یا تو غذائیں قیمتوں کو ایک خاص سطح پر برقرار رکھنے کے لئے ضائع کی جاتی ہیں، یا آدمی اللہ کی ان نعمتوں کی قدر نہیں کرتا اور لاکھوں بھوکے انسانوں کا پیٹ بھرنے کے لائق غذائی اشیاء روزانہ عیش پسند انسانوں کے دسترخوان سے اٹھا کر کتوں کے آگے پھینک دی جاتی ہیں، اس طرح غذائی اشیاء کی غیر منصفانہ تقسیم غذائی مسئلہ کھڑا کرتی ہے۔

۵۔ آج کی تمام سائنسی ترقیوں کے باوجود یہ امر طے شدہ ہے کہ کسی قطعہ اراضی سے حاصل ہونے والی زیادہ سے زیادہ مقدار محاصل کو متعین نہیں کیا جاسکتا، یعنی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایک ایکڑ اراضی میں ۲۵ کوئنٹل گیہوں سے زیادہ پیدا نہیں ہوسکتا، زراعتی علوم کی ترقی، آبپاشی کے نظام طرح طرح کی کھاد اور کیڑا مار نے والی دواؤں کی ایجاد اور دوسری سائنسی تحقیقات کے ذریعہ پیداوار میں اضافہ کیا جاسکتا ہے، اور انسانی ضرورت کے مطابق ایسی بہت سی غذاؤں کا انکشاف ہوسکتا ہے جہاں تک ابھی آدمی کا علم نہیں پہنچ سکا ہے۔

۶۔ مالتھوسین اور نیو مالتھوسین نظریہ اضافہ آبادی کے ذریعہ Arithmetic Progression اور Geometrical Progression کے فرق کو بتاتے ہوئے ضرورت اور پیداوار کے درمیان عدم توازن کا جو خوفناک ہوا کھڑا کیا گیا تھا، وہ وقت کی کسوٹی اور تجربہ کی میزان پر غلط ثابت ہو چکا ہے

۷۔ اللہ تعالی نے مرد وعورت کی تخلیق فرمائی، دونوں کے علیحدہ علیحدہ فرائض متعین فرمائے اور ان فرائض کی تکمیل کے لئے دونوں کو علیحدہ علیحدہ مخصوص صلاحیتوں سے نوازا، اور دونوں کے علیحدہ علیحدہ دائرہ کار متعین فرمائے۔

۸۔ معاشی اسباب کی وجہ سے عورت کی صلاحیت تولید کو محدود، یا ختم کرنا اسلامی نقطہ نظر سے قابل قبول نہیں، قرآن کہتا ہے:

"ولا تقتلوا أولادکم خشیة إملاق نحن نرزقهم وإیاکم" (سورہ بنی اسرائیل : ۲۹)۔

(اپنی اولاد کو افلاس کے ڈر سے نہ مار ڈالنا کہ ہم ہی ان کو بھی روزی دیں گے اور تم کو بھی)۔

۹۔ اللہ نے حکم دیا ہے کہ ہر شخص آمد وخرچ میں توازن برقرار رکھے، چادر سے زیادہ پیر نہ پھیلائے اور آمد سے زیادہ خرچ نہ کرے، لفظ "اقتصاد" کا مفہوم ہی ہے درمیانی راستہ پر چلنا، انتہاپسندی کسی طرح پسندیدہ نہیں ہے۔

۱۰۔ اسلام بخل اور کنجوسی سے منع کرتا ہے اور بے جا خرچ، نیز صحیح مد پر بھی ضرورت سے زیادہ خرچ سے منع کرتا ہے، قرآن کہتا ہے:

"لا تجعل یدك مغلولة إلی عنقك ولا تبسطها کل البسط" (سورہ الاسراء : ۸۵)۔

(اپنے ہاتھ کو اپنی گردن میں باندھ نہ لو اور نہ پوری طرح ہاتھ کھول دو)۔

۱۱۔ اسلامی شریعت انسان کی اصل ضرورت پر ہمیشہ نگاہ رکھتی ہے، اور بدلے ہوئے حالات میں پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرتی ہے، لیکن دین کے بنیادی اغراض ومقاصد سے انحراف کو گوارا نہیں کرتی۔

مندرجہ بالا اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم ضبط تولید کے مسائل، مختلف حالات، مختلف اسباب، اور مختلف ذرائع کے بارے میں علیحدہ علیحدہ غور کرکے حکم شرعی متعین کر سکتے ہیں، اور انہیں مختلف پہلوؤں پر غور کرکے سوال میں مذکور مسئلہ کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینا اور ان کے بارے میں حکم شرعی متعین کرنا آج کی بحث میں ہمارا موضوع ہے۔

خاندانی منصوبہ بندی:

یعنی ایک خاص منصوبہ کے تحت انسانی آبادی کو محدود کرنے کی کوشش، اور ظاہر ہے کہ اس کے لئے ضبط تولید (Birth Control) کی ضرورت پڑے گی، ضبط تولید کے مختلف طریقے ہیں جن کی وضاحت سوالنامہ میں کی گئی ہے، خاندانی منصوبہ بندی کے لئے سب سے بڑا سبب اقتصادی بتایا جاتا ہے، جو یورپ سے چل کر اب ایشین اور اسلامی ممالک میں بھی پبلیسٹی کی پوری قوت کے ساتھ عام کیا جارہا ہے، دوسری بات معیار زندگی کو بلند کرنے کی کہی جاتی ہے کہ آبادی میں اضافہ اور خاندان کے افراد میں اضافہ ہمارے معیار زندگی کو پست کرتا جارہا ہے، اوپر لکھے ہوئے اصولوں کی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہے کہ معاشی

بنیادوں پر خاندان کو محدود کرنے کا منصوبہ اللہ پر اعتماد اور اس کی رزاقیت پر ایمان کے منافی ہے، اس لئے اسلامی نقطہ نظر سے قطعاً ناقابل قبول ہے، اسی طرح معیار زندگی والی بات کا صاف مطلب یہ ہے کہ موجودہ نسل اپنے معیار زندگی کو برقرار رکھنے، یا اسے مزید ترقی دینے کے لئے آنے والی نسلوں کو وجود سے محروم کرنا چاہتی ہے جو سراسر خود غرضی ہے، اور معیار زندگی کا تعلق جن امور سے ہے، انہیں فقہا کی اصطلاح میں ''تحسینیات'' میں داخل کیا جاسکتا ہے، یا ''فضولیات'' میں، اس کا تعلق انسان کی بنیادی ضرورت یا حاجت سے نہیں، بخلاف نسل انسانی میں اضافہ کے کہ وہ ضروریات اور بنیادی مصالح انسانی میں داخل ہے، اس لئے تحسین وتزئین اور غیر ضروری حد تک معیار زندگی کو ترقی دینے کی خاطر نسل انسانی کو محدود کرنے کی کوشش اسلامی نقطہ نظر سے کبھی قابل قبول نہیں ہوسکتی۔

سوال نمبر ۳ (الف) میں مذکور ۲، ۳، ۴ یعنی چھوٹا خاندان رکھنا ایک فیشن ہے، یا اپنے کیریر کو باقی رکھنے کے لئے اور اپنی پیشہ ورانہ مشغولیتوں کی خاطر اولاد سے گریز یا عورت کا اپنی سماجی دلچسپیوں (Social Activities) میں رکاوٹ پیدا ہونے کی وجہ سے اولاد کی ذمہ داری سے انکار، ایسے اسباب ہیں جنہیں شرع اسلام کسی حال میں قبول نہیں کرسکتی، فیشن اور عرف وعادت اسی وقت قابل توجہ ہے جب وہ اصل شرع سے ٹکراتا نہ ہو، کوئی بھی ایسا فیشن جو شرع سے معارض ہو، قابل قبول نہیں ہوسکتا، حدیث رسول کی روشنی میں نسل انسانی میں اضافہ ایک خیر ہے، اسے فیشن میں عیب تصور کیا جانا خود شر ہے، جسے بدلنے کی ضرورت ہے نہ کہ شرع کو تبدیل کرنے کی، سماجی مشاغل اور (Social Activities) ظاہر ہے کہ مغربی تہذیب کے وہ مفاسد ہیں جو عورت کی تخلیق کے مصالح کو مجروح کرتے ہیں، کلبوں اور رقص گاہوں میں عورت کی نمائش اور اس کا اپنے گھر کی ذمہ داریوں سے فرار، مغربی تہذیب کا وہ منحوس تحفہ ہے جو آج پورے سماج کو خودکشی کے راستہ پر لے جا رہا ہے، اسلام ان رجحانات کی تائید کسی طرح نہیں کرسکتا، اور جہاں تک تعلق پیشہ ورانہ مشاغل کا ہے تو اصولاً اسلام کمانے کی ذمہ داری مرد پر ڈالتا ہے، اگرچہ عورتوں کو اپنے تصرفات میں آزاد مانتا ہے اور وہ جائز حدود میں رہتے ہوئے مختلف پیشے اختیار کرسکتی ہیں اور اپنی آمدنی میں اضافہ کی کوشش کرسکتی ہیں، لیکن بیماری یہاں سے شروع ہوتی ہے کہ کیا غیر ضروری حد تک ''مال کی طلب'' اور اپنے ''فرائض تخلیق'' کی قیمت پر عورت کے لئے ایسا کرنا درست ہوگا یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ عورت اپنے خلقی فرائض، انتظام خانہ اور اولاد کی پرورش کی ذمہ داریوں کو انجام دیتے ہوئے بھی اگر کوئی پیشہ اختیار کرتی ہے اور جائز حدود میں کام کرکے اپنی آمدنی میں اضافہ کرتی ہے تو اسے برا نہیں کہا جاسکتا، اسی طرح وہ عورت جو حالات کا شکار ہوکر اپنی بنیادی ضرورت کے لئے بھی خود کمانے کی محتاج ہے، اور کثرت اولاد کی وجہ سے اسے واقعی دشواریاں پیش آتی ہیں، تو اس کا معاملہ ایک استثنائی معاملہ ہوگا، اور علماء اس عورت کو جو اپنے خاص حالات کی وجہ سے خود کما کر اپنی، اپنے بچوں کی، اپنے شوہر کی اور دوسرے افراد خاندان کی کفالت کے لئے مجبور ہے اور زیادہ بچے اس کے ان فرائض کی انجام دہی میں حارج ہوں تو اسے عارضی موانع حمل تدبیروں کی اجازت دی جاسکتی ہے، لیکن اسے ان خواتین کے لئے نظیر نہیں بنایا جاسکتا جو اونچے سے اونچے معیار زندگی کے حصول یا زیادہ سے زیادہ دولت جمع کرنے کی خاطر نوکریاں کرنا چاہتی ہیں اور اپنے مقصد تخلیق اور اس مقدس فریضہ کو بھول جاتی ہیں جو قدرت نے نسل انسانی کی ماں، سرپرست اور شفیق ومہربان نگارچین کی حیثیت سے ان پر عائد کیا ہے اور جس کی وجہ سے ان کے قدموں کے نیچے اولاد کے لئے جنت رکھ دی ہے۔

اپنے حسن وجمال کے تحفظ کی خاطر اولاد کم رکھنے کی خواہش بھی اسلامی نقطہ نظر سے درست نہیں کہ عورت کا اصل حسن اس کے بچے ہیں جو در اصل عورت کا پائدار حسن وجمال ہیں، یہ ظاہری حسن وجمال جو محض عارضی ہے اور ذرا سی بیماری چند دنوں میں اس کے حسن کو ختم کرکے اس کو بھیانک بنادیتی ہے، حقیقۃً حسن کہلانے کے لائق نہیں اور محض اس کی خاطر اپنے خلقی فریضہ کو عورت نظر انداز کردے، یا اس کا شوہر ایسا چاہے، اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی، معروف عالم دین مولانا برہان الدین سنبھلی استاذ حدیث وفقہ دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے جواب میں آپ اس مسئلہ میں امام غزالیؒ کی رائے اور اس پر نقد مطالعہ فرمائیں گے۔

سوال نمبر ۳ (الف) کے شق ۵ میں مذکور سبب یعنی دو بچوں کے درمیان مناسب وقفہ رکھنے کی خاطر ضبط تولید پر غور کرنے سے مسئلہ کی صورت یہ بنتی ہے کہ جو بچہ ابھی موجود ہے اس کی پرورش، رضاعت اور اس کی نشوونما پر ماں کا جلد حاملہ ہوجانا سخت نقصان دہ اثر پیدا کرسکتا ہے، تو ایسی صورت میں مناسب وقفہ قائم رکھنے کی خاطر عارضی مانع حمل تدابیر اختیار کرنا در اصل موجود کے یقینی مصالح کو معدوم مگر متوقع کے ممکنہ مصالح پر ترجیح دینا ہے، اس لئے یہ صورت جائز قرار دی جائے گی، تمام ہی علماء کے جوابات میں اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔

طبی اسباب ووجوہ سے ضبط تولید:

سوال ۳ (ب) میں جو خطرات صحت کے لئے بتائے گئے ہیں، اگر کوئی ماہر ڈاکٹر پوری دیانت کے ساتھ ایسے خطرات ظاہر کرے اور ایسے امراض کے پیدا ہونے کا ظن غالب ہو تو عارضی مانع حمل تدابیر کا استعمال جائز ہوگا، اس پر سبھی علماء کے جوابات متفق ہیں، اور یہ استثنائی صورتیں ہیں جو مصالح ومفاسد کے موازنہ،

دفع مضرت کو جلب منفعت پر ترجیح دینے اور دو صورتوں میں سے کم نقصان دہ صورت کو اختیار کرنے کے فقہی اصولوں پر مبنی ہیں۔

نسبندی اور عورت کا آپریشن:

یعنی مستقلاً عورت اور مرد کی صلاحیت تولید کو ختم کر دینا ایک جرم ہے، اور یہ امکان کہ دوبارہ اس قوت کو واپس لایا جاسکتا ہے، امکان بعید ہے اور عملاً دشوار ہے، کہ جو لوگ پیسہ اور ترقی کا لالچ دے کر مفت آپریشن کے ذریعہ قوت تولید کو ختم کر دیتے ہیں، وہ قوت تولید کو واپس لانے کے لئے منفی رویہ اپناتے ہیں۔

ان طریقوں کی حرمت پر سبھی جوابات متفق ہیں۔

اسقاط حمل:

اسقاط حمل اصولی طور پر حرام ہے، اور نطفہ میں جان پڑ جانے کے بعد اسقاط حمل، قتل کے مرادف ہے، اس پر سبھی کا اتفاق ہے، البتہ جان پڑنے سے پہلے بعض خاص حالات میں جواز کی رائے دی گئی ہے، جو استثناء کی صورت ہے، اور اس کا تعلق شدید ضرورت سے ہے۔

سوالات متعلق اسقاط حمل کے سوال ۳ میں مذکور (الف، ب اور ج) کو عام طور پر عذر تسلیم کیا گیا ہے اور جواز کی رائے دی گئی ہے، (ج) زنا بالجبر کی وجہ سے کوئی لڑکی حاملہ ہو جائے تو ۱۲۰ دن کی مدت یعنی نطفہ میں روح پڑنے سے پہلے کے مرحلہ میں مولانا برہان الدین صاحب نے اس کی اجازت دی ہے، اور یہی رائے مفتی مظاہر العلوم مولانا عبدالعزیز صاحب کی ہے، اور مجھے بھی اس سے اتفاق ہے کہ ایک کنواری لڑکی زنا بالجبر سے حاملہ ہو جاتی ہے جس کے نتیجہ میں اس کی پوری زندگی برباد ہو جاتی ہے اور معاشرہ اسے قبول کرنے کو تیار نہیں ہوتا ایسی صورت میں اگر نطفہ میں روح نہیں پڑتی تو اسے اسقاط کی اجازت ہونی چاہئے کہ یہ بالفعل ذی روح نہیں ہے، اور اس کے نتیجہ میں عورت کو ضرر شدید لاحق ہوتا ہے جس کا ازالہ درست ہونا چاہئے، لیکن اگر نطفہ میں جان پڑ چکی تو عورت کو پہونچنے والے ضرر سے بڑا ضرر ایک ذی روح انسان کا قتل ہے، جس کی کبھی اجازت نہیں دی جاسکتی، اسی طرح اگر زنا بالجبر نہیں، بلکہ عورت کی رضا سے ہوا ہے تو اسے اپنے جرم کی سزا خود بھگتنا چاہئے اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی کہ وہ مستقبل کے انسان کو عدم کے وادی میں پہنچا دے، شق (د) میں ماں باپ کا اولاد نہیں چاہنا ایک ایسی نامعقول خواہش ہے جسے شرعی عذر قرار نہیں دیا جاسکتا، سبھی لوگوں کا اس پر اتفاق ہے۔

شق (ز) میں بعض جوابات میں اگر بچہ کی کفالت کا کوئی متبادل نظم نہ ہو تو ۱۲۰ دنوں کے اندر اسقاط کی اجازت دی گئی ہے، دوسرے لوگ اس کی اجازت نہیں دیتے، مجھے بھی اسی رائے سے اتفاق ہے کہ اللہ نے جس بچہ کو پیدا کیا ہے اس کی کفالت کا بھی وہی نظم کرے گا، اور ہمارے معاشرہ میں آج بھی ایسے بچوں کی پرورش کا جذبہ، اور اس کے لئے اجتماعی نظم کا رجحان پایا جاتا ہے، لہذا ایک موہوم خطرہ کے پیش نظر اسقاط حمل کی اجازت نہیں دی جاسکتی، ڈاکٹروں کے لئے منع حمل کی تدابیر کی طرف مریضوں کی رہنمائی کرنا، اس بارے میں انہیں مشورہ دینا انہی صورتوں میں جائز ہوگا جن صورتوں میں مانع حمل تدبیروں کو جائز قرار دیا گیا ہے، نس بندی یا آپریشن جائز نہیں، اس لئے مسلمان ڈاکٹر کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا، اور قطع نسل انسانی کی یہ حرمت حق انسانی ہے، اس لئے مومن و کافر کے درمیان فرق نہیں کیا جاسکتا، بعض جوابات میں اس فرق کو روا رکھا گیا ہے، راقم الحروف کے خیال میں یہ فرق درست نہیں، اور مسلمان ڈاکٹر کے لئے سبھی مریض چاہے وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم برابر ہیں، اور اس کے لئے جس طرح کسی مسلمان کی قوت تولید کو ختم کرنا درست نہیں، اسی طرح غیر مسلم کی نس بندی کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔

☆☆☆

دماغی موت وحیات کا نظریہ

اور اس سے پیدا ہونے والے فقہی سوالات

جدید طبی تحقیقات اور ایجادات نے میڈیکل سائنس کے میدان میں جو انقلاب برپا کیا ہے، اسے انسانی صحت وحیات کے باب میں بڑی کامیابی قرار دیا جانا چاہئے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان انکشافات اور تحقیقات نے بہت سے ایسے سوالات پیدا کئے ہیں جنہیں فقہاء اسلام نظر انداز نہیں کرسکتے کہ فقہ کا رشتہ زندگی سے استوار ہے، اور علم وتحقیق کے نتائج زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں، اور ایک فقیہ کی ذمہ داری ہے کہ قواعد شرع کی روشنی میں تعلیمات اسلامی کے ترازو پر تول کر ان نئے اعمال کے احکام متعین کرے جو انسانی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

انسانی فطرت میں تجسس، تلاش اور تحقیق کا مادہ رکھا گیا ہے، اور ہر نامعلوم کو جہل کے اندھیروں سے نکال کر علم و دریافت کی روشنی میں لانے کی جدوجہد انسانی فطرت کا لازمہ ہے، وہ سمندر کی تند وتیز لہروں کی طرح ہمیشہ آگے بڑھنے کے لئے بے چین وسرگرداں رہتا ہے۔

''زندگی اور موت'' کا راز جو انسانی زندگی سے گہرا تعلق رکھتا ہے، ہمیشہ انسانی علم وتحقیق کا میدان رہا ہے، انسان کیا ہے؟ زندگی کیا ہے؟ روح کی کیا حقیقت ہے؟ بطن مادر میں ایک بے جان لوتھڑے میں زندگیوں کی لہر کس طرح دوڑ جاتی ہے؟ پھر یہ زندہ انسان زندگی کی حرارت سے محروم ہوکر بے جان لاش کیوں بن جاتا ہے؟ یہ اور اس طرح کے کئی سوالات ہیں جو اس سربستہ راز سے پردہ اٹھانے کے لئے زیر بحث آتے رہے ہیں، اور آج بھی فاضل محققین اور اسکالرز کے یہاں موضوع بحث ہیں، زندگی کی مہلت کو دراز کرنے اور حیات ناپائیدار کو دوام بخشنے کی انسانی خواہش ہی ہے جو ''آب حیات'' کے افسانوی ''چشمہ'' کی تلاش میں اسے سرگرداں رکھتی ہے۔

انسان کیوں مرتا ہے اور کب مرتا ہے؟ یہ اصلاً علم طب کا موضوع ہے، لیکن انسانی حیات اور موت کا سوال فقہ اور قانون سے بھی گہرا تعلق رکھتا ہے کہ زندہ انسان کے لئے علیحدہ احکام ہیں اور مردوں کے علیحدہ، موت طاری ہوجانے کے بعد تجہیز وتکفین، ترکہ کی تقسیم اور دوسرے احکام متعلق ہوتے ہیں جن کی تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے۔

اسی لئے اس وقت کا تعین جب کسی انسان کو مردہ قرار دیا جائے، فقہی نقطہ نظر سے خاصی اہمیت رکھتا ہے، اور کئی احکام کی تطبیق میں یہ نقطہ مرکز اور مدار کی حیثیت رکھتا ہے، اور موت کے وقت کا تعین اور کسی کو مردہ قرار دینے کے لئے موت کی حقیقت کا تعین ضروری ہے۔

اس مسئلہ کا گہرا تعلق اعضاء کی پیوندکاری (Organ Transplantation) سے بھی ہے کہ جدید طبی طریقہ پر انسانی جسم کے اعضاء ایک جسم سے نکال کر دوسرے جسم میں لگائے جاتے ہیں، مثلاً آنکھوں کی پتلیاں، قلب اور دوسرے اعضاء، یہ اعضاء جو کسی جسم سے نکالے جاتے ہیں، یا تو ایسے ہیں کہ اگر وہ جسم سے نکال لئے جائیں تو اسے کوئی نقصان نہیں پہنچتا، مثلاً: گردہ جو ہر انسان کے پاس دو ہے، اگر دونوں گردے صحت مند ہوں تو ایک گردہ نکال کر اس مریض کو لگادیا جاتا ہے جس کے دونوں گردے بیکار ہوچکے ہوں۔ طبی تحقیقات اور تجربات کے مطابق انسان ایک گردہ پر زندہ رہ سکتا ہے۔ اس لئے اس کا ایک گردہ نکال لیا جانا اسے نقصان نہیں پہونچاتا، اسی طرح انسانی جسم سے محدود مقدار میں خون کا نکال لیا جانا، انسان کو ضرر نہیں پہنچاتا، پس ایسے حالات میں خون ہو، یا کوئی دوسرا انسانی عضو زندہ انسانوں کے جسم سے نکال لیا جاتا ہے، لیکن بعض اعضاء ایسے ہیں جنہیں زندگی میں نکالنا، کلی، یا جزوی نقصان کا باعث ہوگا، مثلاً: انسانی قلب اگر نکال لیا جائے تو وہ زندہ نہیں رہ سکتا، اور آنکھوں کی پتلیاں نکال لی جائیں تو آدمی اندھا ہوجائے گا، ایسے حالات میں خود طبی اخلاقیات (Medical Ethics) ایک مریض انسان کو راحت پہونچانے کے لئے دوسرے زندہ انسان کا عضو نکالنے کی اجازت نہیں دیتی۔ اس لئے یہ اعضا کسی

انسان کے جسم سے اسی وقت نکالے جاسکتے ہیں جب وہ انسان مردہ قرار پاچکا ہو،لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ موت کے بعد آہستہ آہستہ یہ اعضاء اپنی افادیت کھوتے جاتے ہیں اور اس لائق نہیں رہتے کہ وہ کسی مریض انسان کے جسم میں لگائے جائیں، اور ان سے وہ کام لیا جاسکے جو اس عضو کے لگانے سے مقصود ہے۔

جدید میڈکل سائنس کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسان جب بحیثیت ''کل'' مرجاتا ہے اس کے بعد بھی اس کے اعضاء میں ایک درجہ حیات وزندگی باقی رہتی ہے، اور وہ بھی وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ ختم ہوتی جاتی ہے۔ اس طرح ان اعضاء کی یہ جزوی زندگی، ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل کرنے کے لئے ضروری ہے، تاکہ مردہ انسان کے اعضاء دوسرے جسم میں منتقل ہوکر اپنا فرض انجام دینے کے لائق رہ سکیں، اور انسان کی موت کے بعد ان اعضاء کی جزوی حیات کی مدت بھی مختلف ہے، کوئی عضو جلد ناکارہ ہوجاتا ہے اور کوئی عضو دیر میں، پھر جراحی (Operation) کے لئے ضروری لوازمات کی فراہمی اور فنی تقاضوں کے مطابق عضو کی منتقلی میں وقت لگتا ہے، اس لئے میڈکل سائنس نے ایسے آلات ایجاد کئے ہیں جو قلب کی حرکت اور سانس کی آمدورفت کو قائم رکھتے ہیں تاکہ ان اعضاء کی اس جزوی حیات کی مدت طویل کی جاسکے، اور اس مہلت میں اعضاء کارآمد حالت میں اس جسم سے نکالے جاسکیں۔ یہیں سے جدید میڈکل سائنس نے ''دماغی موت'' کے تصور کا انکشاف کیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ حرکت قلب کا بند ہوجانا، یا سانس کی آمدورفت کا رک جانا، درحقیقت موت نہیں بلکہ علامت موت ہے، جب تک انسان کا دماغ نہیں مرتا، انسان مردہ قرار نہیں دیا جاسکتا، اگرچہ اس کے قلب کی حرکت بند ہوگئی ہو اور سانس کی آمدورفت رک گئی ہو۔ اس طرح دماغی موت کے بعد انسان مردہ قرار پائے گا، اگرچہ مصنوعی آلات کے ذریعہ سانس کی آمدورفت اور قلب کی حرکت جاری رکھی جائے، اسی لئے طویل سکتہ یا بعض دوسری بیماریوں میں جب کہ مریض دماغی طور پر زندہ رہتا ہے، اور اس کا ''جذع المخ'' (Stem brain) نہیں مرتا، لیکن حرکت قلب رک جاتی ہے، اور سانس کی آمدورفت رکنے لگتی ہے، اس وقت بھی قلب کی حرکت کو جاری رکھنے والے آلات، اور آلات تنفس کا استعمال کیا جاتا ہے اور اس طرح مریض زندہ رہتا ہے اور اس کی سانس جاری رہتی ہے، مصنوعی طور پر قلب کی حرکت کو باقی اور سانس کو جاری رکھنے کی صورت میں جو بہت گراں ہے، یہ طبی، اخلاقی اور شرعی سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مصنوعی آلات کے ذریعہ حاصل ہونے والی حرکت قلب کو کب تک جاری رکھا جائے، اور ان آلات کو ہٹالینا جن کے بعد قلب کی حرکت رک جائے گی قتل یا بحکم قتل ہے یا نہیں، اور اگر مریض کی حیات سے اطباء مایوس ہوگئے ہوں تو کیا ان آلات کو لگائے رکھنا تکلیف مالا یطاق اور بے فائدہ تیمارداروں کو زحمت میں ڈالنا نہیں ہے؟ اس موقع پر پھر وہی سوال لوٹ کر آتا ہے کہ جو شخص دماغی طور پر مرچکا ہے، لیکن مصنوعی آلات کی وجہ سے اس کا قلب اور اس کے اعضاء تنفس کام کررہے ہیں، اسے زندہ قرار دیا جائے، یا مردہ، تاکہ طے کیا جاسکے کہ ان آلات کا ہٹالینا زندہ کو موت کے منہ میں ڈالنا ہے، یا مردہ کو مصنوعی حرکت سے محروم کردینا ہے، مزید یہ کہ ایسی حالت میں عضو انسانی کی منتقلی زندہ انسان سے منتقلی ہے، یا مردہ انسان سے؟ یہ وہ سوالات ہیں جن کا جواب شرع اسلامی کی روشنی میں فقہاء کی ذمہ داری ہے، اور اس کے لئے انہیں موت وحیات کے بارے میں قدیم وجدید نظریات وتجربات پر نگاہ رکھنا ضروری ہے۔

موت کی حقیقت:

موت وحیات ایسی بدیہی حقیقتیں ہیں جنہیں عامی سے عامی آدمی جانتا اور پہچانتا ہے اور بتاسکتا ہے کہ کون زندہ ہے اور کون مردہ، لیکن اپنے ظاہری آثار کی وجہ سے جہاں یہ انتہائی واضح اور بدیہی ہیں بعض خاص حالات میں ان کی شناخت بے حد مشکل ہے کہ ماہر اطباء بھی اس کی حقیقت کی یافت سے عاجز ہیں، مثلاً: بعض خاص قسم کے زہر کے استعمال سے انسان پر طویل سکتہ طاری ہوجاتا ہے، اور بظاہر اس پر موت کی بھی علامتیں طاری ہوجاتی ہیں، لیکن گہری تحقیق کے نتیجہ میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسان حقیقۃً مرا نہیں۔ اسی لئے طب جدید نے اس مسئلہ کا گہرائی کے ساتھ مطالعہ کیا ہے۔

عام طور پر دل کی حرکت دوران خون اور سانس کی آمدورفت کا رک جانا موت کی علامت سمجھا جاتا رہا ہے، لیکن پچھلے دنوں جب طب جدید نے نئے آلات ایجاد کرلئے جن کے ذریعہ وہ وظیفہ اور عمل جو قلب کے ذریعہ انجام پاتا ہے ان مصنوعی آلات کے ذریعہ انجام پانے لگا تو طبی دنیا میں ایک بڑا انقلاب آیا، یعنی یہ ممکن ہوگیا کہ دل کو کچھ خاص وقت کے لئے حرکت سے روک دیا جائے اور مصنوعی قلب اور پھیپھڑے کے ذریعہ دوران خون اور سانس کی آمدورفت کا کام لیا جائے اور پھر جب قلب کی سرجری کا عمل مکمل ہوجائے تو مصنوعی آلات کو ہٹا کر اصل قلب اور پھیپھڑوں کو اپنے عمل میں

مشغول کردیا جائے، اس انقلابی تجربہ نے اس تصور میں تبدیلی پیدا کردی کہ سوفی صد موت کا تعلق قلب سے ہے اور یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچی کہ اصلا انسانی موت کا تعلق دماغ سے ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسانی موت اس وقت ہوتی ہے جب کہ دماغ کا وہ حصہ جسے ''جذع المخ'' (Stem brain) کہتے ہیں وہ مرجائے تو انسان مردہ قرار دیا جائے گا، کہا جاتا ہے کہ انسانی دماغ کا یہی حصہ انسانی شعور کا مرکز ہے، جب بھی انسان اپنا شعور کھودے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دماغ کے اس حصے کو کوئی نہ کوئی نقصان پہنچا ہے، کسی حادثے کی وجہ سے ہو، زہر کا اثر ہو، خواب آور، یا مخدر دواؤں کا اثر ہو، دل کی حرکت کا رک جانا دوران خون کو روک دیتا ہے اور جب دماغ کو صحیح مقدار میں خون کی سپلائی نہیں ہوتی تو دماغ کا کام بھی رک جاتا ہے، اور زیادہ خون کی سپلائی رکنے کے بعد چار پانچ منٹ تک دماغ زندہ رہتا ہے، اگر اس مدت کے اندر کسی داخلی یا خارجی ذریعے سے خون کی سپلائی جاری کی جاسکے جو دراصل آکسیجن کی ضروری مقدار اپنے ساتھ لے کر چلتا ہے، تو انسانی شعور وادراک لوٹ آسکتا ہے، لیکن اس خاص وقت کے گزرنے کے بعد دماغ زندہ نہیں رہتا، بلکہ گھلنا اور پگھلنا شروع ہوجاتا ہے، اور جب دماغ مرجائے تو اگرچہ عارضی طور پر قلب کی حرکت جاری رکھی جاسکے، لیکن یہ محض وقتی عمل ہوگا، اب انسان کے زندہ رہنے کا سوال نہیں پیدا ہوتا، بخلاف اس کے اگر انسانی دماغ زندہ ہو تو اگرچہ قلب کی حرکت محدود مدت کے لئے بند ہوچکی ہو، لیکن کسی خارجی ذریعہ سے آکسیجن اور خون کی سپلائی برقرار رکھی جاسکے تو انسان زندہ رہے گا، اسی لئے آج کے اطباء یہ سمجھتے ہیں کہ نفس انسانی کا مرکز انسانی دماغ ہے، اور خارجی دنیا سے آنے والے ہر پیغام کو وہی حواس خمسہ کے ذریعہ وصول کرتا ہے، اس طرح وہ ایسا (Receiver) ہے جو انسان کا رابطہ باہر کی دنیا سے قائم کرتا ہے، اسی طرح وہ معلومات کو اپنے اندر حافظہ کی الماری میں محفوظ بھی رکھتا ہے اور وہی فکر کا مرکز ہے اور وہی جسم کے مختلف اعضاء کو طرح طرح کے کاموں کا حکم دیتا ہے۔

زندگی کے مدارج:

انسانی زندگی جس کے فقدان کا نام موت ہے اس کی چند صورتیں ہیں:

۱۔ وہ انسانی زندگی جو بیداری کی حالت میں ہوتی ہے جس میں احساس، شعور اور حرکت تینوں ہی موجود ہوتے ہیں۔

۲۔ دوسری قسم جسے حیات جسمانی کہتے ہیں، یعنی نیند کی حالت جس کے خود کئی درجے ہیں، نیند کا ابتدائی درجہ وہ ہے جس میں ایک درجہ بیداری بھی پائی جاتی ہے، اور احساس وحرکت بھی، البتہ اگر نیند گہری ہو تو احساس اور حرکت کا بھی فقدان ہوجاتا ہے، اور فوری طور پر انسانی شعور بھی باقی نہیں رہتا۔

۳۔ تیسری صورت عضوی زندگی۔ اس سے مراد وہ زندگی ہے جو انسان کے موت کے بعد بھی اس کے بعض اعضاء میں باقی رہتی ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسانی دماغ تو مرچکا ہوتا ہے، لیکن مصنوعی اعضاء کے ذریعہ قلب کی حرکت جاری رکھی جاتی ہے۔ یہ دراصل بحیثیت فرد انسان کی زندگی نہیں، بلکہ ایک طرح کی جزوی حیات ہے جو اس کے اعضاء، قلب، جگر، گردے وغیرہ میں محدود مدت کے لئے باقی رہ سکتی ہے، اس طرح کہ ان اعضاء کو وہ ساری غذا پہونچائی جاتی رہے جو دوران حیات پہونچائی جاتی تھی۔

۴۔ چوتھی قسم حیات نسیجی (Tisscoe's Life) کہلاتی ہے، اس سے مراد خلیوں کے مجموعے کی ایک خاص نوع کی زندگی ہے۔

۵۔ پانچویں قسم جسے حیات خلویہ (Cellular life) کہتے ہیں کسی ایک انسانی خلئے کی خاص نوع کی زندگی جس کا تجربہ لبریٹریز (تجربہ گاہوں) میں مطالعہ کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، غور کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسانی زندگی کا آغاز حیات خلویہ سے ہوتا ہے، یعنی ایک خلیہ پہلے وجود میں آتا ہے، پھر آہستہ آہستہ اس کی تعداد بڑھتی جاتی ہے، یہاں تک کہ وہ حیات نسیجی کے مرحلے کو پہنچتا ہے، پھر اس میں اعضاء پیدا ہوتے ہیں جو حیات عضوی ہے، پھر اس میں روح پھونکی جاتی ہے اور اس میں حیات جسدی خواب اور بیداری کے مراحل تک پہونچتی ہے، اور جب موت آتی ہے تو اس کے بالکل برعکس پہلے انسان بیداری کی مکمل زندگی سے محروم ہوتا ہے، پھر عضوی زندگی اور اس کے بعد نسیجی زندگی ختم ہوتی ہے، اور آخرش حیات خلویہ تک جا پہنچتا ہے۔

واضح رہے کہ اعضاء پیوند کاری کے سلسلے میں کسی انسانی جسم سے کوئی عضو زندگی کے پہلے، یا دوسرے مرحلے میں نہیں نکالا جاسکتا کہ اس حالت میں انسان زندہ رہتا ہے، لیکن چوتھے اور پانچویں مرحلے میں بھی انسانی اعضاء اس لائق نہیں رہ سکتے کہ انہیں دوسرے جسم میں لگا کر کوئی کام لیا جاسکے، البتہ حیات عضوی (Organic Life) جس میں انسان درحقیقت مرچکا ہوتا ہے، لیکن اس کے اعضاء کو مصنوعی طور پر زندہ رکھا جاتا ہے، اس مرحلے میں ہی انسانی جسم سے اعضاء کا نکالنا کارآمد ہوسکتا ہے۔

انسان کی موت اور اعضاء کی موت:

پچھلی بحث سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسانی موت کے بعد بھی اعضاء میں ایک جزوی نوعیت کی زندگی برقرار رہتی ہے جو آہستہ آہستہ ختم ہوتی جاتی ہے اور ہر عضو کی اپنی الگ قوت برداشت ہے، کہ کتنی دیر تک وہ آکسیجن سے محرومی کے باوجود زندہ رہ سکتا ہے، اطباء کی جدوجہد یہ رہتی ہے کہ وہ منتقلی کے لئے اور اس کو کارآمد رکھنے کے لئے مصنوعی آلات کے ذریعہ حسب ضرورت اس جزوی نوعیت کی عضوی زندگی کو طویل سے طویل تر کرسکیں، تاکہ آپریشن کی ضروری تیاریوں کے بعد ایک جسم سے عضو نکال کر دوسرے جسم میں لگایا جاسکے، یا اس خاص برتن میں رکھا جاسکے جس میں اس جزوی نوعیت کی عضوی زندگی کے لئے مناسب ماحول اور ضروری لوازم فراہم کئے گئے ہوں، تاکہ ان اعضاء کو مستقبل میں کسی جسم انسانی میں لگانے کے لئے ذخیرہ (Banking) کیا جاسکے، اس سلسلہ میں اطباء کی عالمی یونین کا وہ اعلان جو اس نے اپنی بائیسویں کانفرنس میں آسٹریلیا کے شہر سڈنی میں ۱۹۶۸ء میں کیا غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ اعلان سڈنی میں یہ بات کہی گئی ہے کہ:

''خلیے (Cells) یا انسجہ (Tissues) کی سطح پر موت ایک تدریجی عمل ہے اور انسجہ (Tissues) آکسیجن سے محرومی کو برداشت کرنے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مسئلہ یہ اہم نہیں ہے کہ مختلف اعضاء، یا خلایا کے مجموعے کی موت کا وقت مقرر کیا جائے، اہم ترین بات دراصل اس بات کا یقین حاصل کرنا ہے، کہ موت کا عمل ایسے نقطہ تک پہونچ گیا ہے کہ جہاں پہنچنے کے بعد اس کا روکنا ممکن نہیں ہے، چاہے علاج کے کوئی سے بھی وسائل استعمال کر لئے جائیں اور یہ بھی کہ کسی عضو، یا خلایا کے مجموعے کے زندہ رہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ انسان زندہ ہے''۔

شرعی نقطۂ نظر سے:

کتاب وسنت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ نفخ روح سے انسان میں زندگی آتی ہے، اور روح کا بدن سے جدا ہوجانا انسان کی موت ہے، روح کو قرآن نے ''امر رب'' قرار دیا ہے۔ بعض علماء نے حقیقت روح پر گفتگو کو ناجائز قرار دیا ہے اور اکثر اس پر بحث وکلام کو جائز قرار دیتے ہیں، اور یہ حضرات روح کو غیر مادی نورانی اور لطیف شئ قرار دیتے ہیں جو بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئی ہے جس طرح پانی ہری شاداب ٹہنی میں (۱)۔ روح کا جو کچھ عمل بتایا جاتا ہے اپنے آثار کے اعتبار سے وہی عمل ہے جو جذع دماغ (Stem brain) کا آج کے اطباء بتاتے ہیں، پس یوں کہا جاسکتا ہے کہ روح کا بدن سے جدا ہوجانا یہ نتیجہ پیدا کرتا ہے کہ اعضائے جسم انسانی دماغ کے تابع باقی نہیں رہتے۔

فقہاء نے موت کی مختلف ظاہری علامات جسم کا ٹھنڈا ہونا، قدموں کا ڈھیلا پڑ جانا، سانس کا منقطع ہوجانا وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے (۲)۔ اور اسی طرح اطباء نے بھی موت کی بہت سی علامتیں ذکر کی ہیں، لیکن یہ دونوں ہی فریق تسلیم کرتے ہیں کہ یہ سب کچھ محض علامتیں ہیں، ہوسکتا ہے کہ انسان مرگیا ہو اور یہ علامتیں نہ ہوں اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ علامتیں ظاہر ہوجائیں، لیکن حقیقتاً انسان نہیں مرا ہو۔

اطباء اور فقہاء کی بحثوں کو سامنے رکھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ موت کی حقیقت جذع دماغ (Stem Brain) کا مرجانا ہے، اور فقہاء کے نزدیک روح کا جسم سے جدا ہوجانا ہے، عام حالات میں اس اختلاف کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا، اور بہ طور تطبیق یہ کہا جاسکتا ہے کہ روح جو دراصل غیر مادی لطیف شئ ہے وہ طب کا موضوع نہیں ہوسکتا، لیکن دماغ ایک مادی شئ ہونے کی حیثیت سے طب کا موضوع ہے، اور روح اپنا عمل بنیادی طور پر جذع دماغ (Stem Brain) کے ذریعہ جسم انسانی پر کرتی ہے اور کسی بھی غیر مادی لطیف شئ کو اپنے عمل کے اظہار کے لئے کسی مادی شئ کو اپنا معمول بنانا پڑتا ہے، پس روح انسانی جذع دماغ کو اپنا مرکز بنا کر اپنے تصرفات کرتی رہتی ہے، لیکن جب جذع دماغ اپنا وجود کھو بیٹھتا ہے تو روح اسے چھوڑ دیتی ہے۔

اطباء اور فقہاء کے مابین اصل بحث کا میدان موت کے عام واقعات نہیں، بلکہ وہ خاص صورتیں ہیں جبکہ مریض کو مصنوعی آلات کے ذریعہ زندہ رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے جو مریض ان مصنوعی آلات کے تحت رکھا جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کی سانس کی آمد و رفت اور قلب کی دھڑکن اپنی طبعی حالت کی طرف لوٹ جاتی ہے، ایسی حالت میں ان مصنوعی آلات کو ہٹالیا جاتا ہے، دوسری صورت وہ ہوتی ہے جس میں قلب کی حرکت اور سانس کی آمد و رفت قطعی طور پر بند ہوجاتی ہے اور وہ مصنوعی آلات کے ذریعہ بھی حرکت میں نہیں آتے، ایسی حالت میں مریض کی موت کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے کہ یہاں دل اور دماغ دونوں ہی مرچکے ہوتے ہیں، اور اس صورت میں مصنوعی آلات کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔

تیسری صورت وہ ہے جس میں اس مریض میں وہ علامتیں ظاہر ہوگئی ہیں جو دماغ کے موت کی دلیل تسلیم کی جاتی ہے۔ مثلاً:

مکمل بے ہوشی، حرکت کا فقدان اور طبی آلات کے ذریعہ اس بات کا پتہ چل جانا کہ دماغ میں کوئی برقی رو اور لہر موجود نہیں، ایسی صورت میں اگرچہ دماغ مرچکا ہوتا ہے، لیکن آلات کے ذریعہ اس کی سانس اور دل کی دھڑکن جاری رکھی جاتی ہے اور یقین ہے کہ جیسے ہی آلات ہٹائے جائیں گے دل کی دھڑکن رک جائے گی اور سانس بند ہوجائے گی، جہاں تک پہلی اور دوسری صورتوں کا تعلق ہے (یعنی آلات کے ذریعہ سانس اور دل کی دھڑکن کا طبعی طور پر جاری ہوجانا، یا ان کا اس طرح بند ہوجانا کہ طبی آلات ناکام ہوجائیں) ان دونوں حالتوں میں ان آلات کا ہٹالینا شرعاً بھی جائز ہونا چاہئے کہ پہلی صورت میں مریض کی حیات اور دوسری صورت میں اس کی موت یقینی ہوچکی۔

اصل مسئلہ تیسری صورت میں اہمیت اختیار کرجاتا ہے کہ اطباء کی رائے میں دماغ مرچکا ہے، لیکن قلب دھڑک رہا ہے اور سانس چل رہی ہے، اگرچہ یہ دھڑکن اور حرکت طبعی نہیں مصنوعی ہے، ایسی صورت میں کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ کیا اس حالت میں ان آلات کو ہٹالینا جائز ہوگا؟

۲۔ اگر اعضاء کی پیوندکاری کو جائز قرار دیا جائے تو ایسی حالت میں کسی عضو کا نکالنا، جیسے قلب وغیرہ مردہ جسم سے عضو کا نکالنا قرار پائے گا، یا نہیں؟

۳۔ موت کے احکام، مثلاً: وراثت، اجرائے وصیت، عورت کے حق میں عدت، کب سے جاری ہوں گے، جب دماغ مرا اس وقت سے، یا جب آلات ہٹا دیئے گئے اور حرکت قلب بند ہوگئی اس وقت سے؟ یہ وہ اہم سوالات ہیں جن پر جدید طبی تحقیقات اور قواعد شرع کو سامنے رکھتے ہوئے علماء اور فقہاء کو اپنے واضح فیصلے دینے ہیں۔

☆☆☆

یوتھینیز یا (Euthanasia)

(قتل بدافع شفقت)

عنوان ہی عجیب ہے لیکن کیا کیا جائے کہ مغربی تہذیب اور یورپ کے اخلاقی بحران نے جو مسائل کھڑے کئے ہیں ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ ناقابل علاج مریض جس کے اس مرض سے شفایاب ہونے کی آئندہ کوئی توقع نہیں، اگر سخت تکلیف کا شکار ہے، اپنے تیمارداروں کے لئے مصیبت ہے، تو کیوں نہیں اس کو اس تکلیف دہ زندگی سے نجات دلادی جائے، چاہے کوئی دوا کھلا کر یا اس کا علاج ترک کر کے۔ مغربی ملکوں اور مغرب کے زیر اثر ملکوں میں یہ تحریک بڑھتی جارہی ہے، بدقسمتی یہ ہے کہ مسلمانوں میں بھی ایک طبقہ جو دین کی روح سے نا آشنا ہے، اس ذہن سے متاثر نظر آتا ہے، بنیادی طور پر یہ خودکشی ہے یا قتل، اور یہ دونوں ہی حرام ہیں، یہ زندگی اللہ کا عطیہ ہے، انسان اس کا مالک نہیں، اس لئے اسے خود کو مار لینے کی اجازت نہیں اور نہ کسی اور کو حق ہے کہ وہ دوسروں کو ناحق قتل کرنے، رہا مسئلہ تکلیف اور اذیت کا تو ہر تکلیف واذیت پر صبر اور اسے اللہ کی رضا کے لئے جھیل جانا ایمان کا تقاضہ اور آخرت میں نجات اور سعادت کا ذریعہ ہے، دوسری طرف اسلام صلہ رحم کو واجب قرار دیتا ہے، عیادت اور تیمارداری ایک بھائی کا دوسرے بھائی پر حق ہے، ماں باپ کا بوڑھاپا اولاد کے لئے جنت کی ضمانت ہے، اس لئے اپنے کسی مریض رشتہ دار ہی کی نہیں، بلکہ کسی بھی مریض انسان کی خدمت اور تیمارداری آخرت کی نجات کا ذریعہ ہے، پس مریض کو مرض کی اذیت ہو یا مریض کی تیمارداری میں اٹھائی جانے والی تکلیف، دونوں ہی نعمت ہیں، رحمت ہیں، سعادت ونجات کا ذریعہ ہیں، مومن کو اس سے خوشی ہوتی ہے، لیکن اس ساری صورت حال کا تعلق آخرت کے عقیدہ سے ہے، جن کو آخرت پر یقین ہی نہ ہو، جو اس زندگی کو ہی سب کچھ سمجھتے ہوں، جن کے لئے یہاں کی راحت ہی راحت ہے اور یہاں کی تکلیف ہی تکلیف ہے، وہ تکلیف کیوں اٹھائیں، وہاں تو بستی کی بستی اجاڑ دی جاسکتی ہے کہ زندگی مشکل اور گراں بار ہوگئی ہے، بوڑھے ماں باپ اولاد کو دیکھنے کے لئے ترس جاتے ہیں، انہیں (بوڑھوں کے گھر) Old Age Home میں رہنا پڑتا ہے۔

بہر حال یہ ہے "رحم ومہربانی کی خاطر قتل وخودکشی کا مسئلہ" جو آج کی مجلس میں زیر بحث ہے، اس سلسلہ میں پہلے یہ سوال نامہ ملاحظہ فرمائیں جس میں مسئلہ کی وضاحت بھی ہے اور سوال بھی۔

یوتھینیز یا (Euthanasia):

"یوتھینیز یا" کا مطلب یہ ہے کہ مریض جو شدید تکلیف میں مبتلا ہو اور اس کے زندہ رہنے کی کوئی توقع نہ ہو، یا وہ بچے جو غیر معمولی حد تک معذور ہوں اور ان کی زندگی محض ایک طرح کا بوجھ ہو، ایسے مریضوں اور بچوں کی زندگی کو ختم کر دینا تاکہ تکلیف سے نجات پاجائیں اور آسانی سے ان پر موت طاری ہو جائے۔

واضح رہے کہ یوتھینیز یا کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ عملی (Active) ۲۔ غیر عملی (Passive)

۱۔ ایکٹو یوتھینیز یا: کی صورت یہ ہے کہ ڈاکٹروں کو مریض کو موت تک پہونچانے کے لئے کوئی مثبت عمل کرنا پڑے، مثلاً: کینسر کا مریض جو شدید تکلیف میں مبتلا ہو، یا وہ مریض جو طویل بے ہوشی کا شکار ہو اور اس کے بارے میں ڈاکٹروں کا خیال ہو کہ اس کی زندگی کی اب کوئی توقع نہیں ہے، ایسے مریض کو درد کم کرنے والی تیز دوا زیادہ مقدار میں دے دی جاتی ہے، جس سے مریض کی سانس رک جاتی ہے۔

اسی طرح کبھی ایسا مریض جس کے سر میں شدید چوٹ لگی ہو یا مینجائٹس جیسی بیماریوں کی وجہ سے بیہوش ہو، اور اس کی صحتیابی کا بظاہر کوئی امکان ڈاکٹروں کے نزدیک نہ ہو، یا محض مصنوعی تدابیر سے اس کی سانس چلائی جارہی ہو، کہ اگر یہ آلہ ہٹالیا جائے تو مریض کی سانس کا آنا بند ہو جائے گا، ایسی حالت

میں ان مصنوعی آلات کو ہٹالینا (تاکہ مریض مکمل طور پر مرجائے) بھی ایکٹیو یوتھینیزیا کی ایک قسم ہے۔

۲۔ پیسیو یوتھینیزیا (سلبی یا غیر عملی) کا مطلب یہ ہے کہ مریض کی جان لینے کے لئے کوئی عملی تدبیر نہیں کی جاتی، بلکہ اسے زندہ رکھنے کے لئے جو ضروری علاج کیا جانا چاہئے وہ نہیں کیا جاتا اور اس طرح وہ مریض مرجاتا ہے، مثلاً: کینسر یا بیہوشی یا دماغی چوٹ یا مینجائٹس کا مریض نمونیہ یا کسی ایسے مرض میں مبتلا ہوجائے جو قابل علاج ہے، لیکن ڈاکٹر اس نئے مرض کا علاج نہ کرے تاکہ اس کی موت جلد واقع ہوجائے، اسی طرح ایسے بچے جو شدید طور پر معذور ہوں، مثلاً: ان کی ریڑھ کی ہڈی میں ایسی خرابی ہو جس کی وجہ سے ٹانگیں مفلوج ہوں، یا پیشاب، پاخانہ پر قابو باقی نہ رہا ہو، یا بچہ کا دماغ پیدائش کے وقت مجروح ہو چکا ہو، ایسی حالت میں زندگی بھر یہ مریض بارگراں بن کر زندہ رہے گا، اب اگر ایسے بچوں کو نمونیہ یا کوئی دوسرا قابل علاج مرض پیدا ہوجائے تو ان کا علاج نہ کرکے انہیں ایسی گرانبار اور تکلیف دہ زندگی سے جلد نجات دلانے کی صورت اختیار کرنا۔

بحر حال مبینہ طور پر ''یوتھینیزیا'' کا مقصد مریض کو اور اس کے اعزہ کو طویل تکالیف سے نجات دلانا ہے، اب مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ مذکور الصور صورتحال میں کیا اسلام عمداً کسی ایسے فعل کی اجازت دیتا ہے جس کے ذریعہ کسی مریض کو شدید تکالیف سے نجات دلانے کے لئے موت تک پہنچادیا جائے؟

۲۔ اور کیا اسلام اس مقصد کے پیش نظر معالجہ چھوڑ دینے کی اجازت دیتا ہے؟

ان سوالات کا تحقیقی جواب آج کی اس مجلس کا موضوع ہے، اس بحث میں مندرجہ ذیل اصحاب حصہ لے رہے ہیں:

۱۔ مولانا مفتی عبدالعزیز صاحب، سابق مفتی مدرسہ مظاہر علوم، سہارنپور۔

۲۔ مولانا احمد بیمات صاحب، مفتی مدرسہ فلاح دارین، ترکیسر، گجرات۔

۳۔ مولانا عبدالجلیل قاسمی، قاضی شریعت بتیا۔

۴۔ حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب، صدر مفتی دارالعلوم دیوبند۔

۵۔ مولانا مفتی برہان الدین سنبھلی صاحب، استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ۔

۶۔ مولانا زبیر احمد قاسمی، استاذ حدیث جامعہ رحمانی، مونگیر۔

۷۔ مولانا عبدالرزاق صاحب، قاضی شریعت کٹیہار۔

۸۔ مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، صدر مدرس دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد۔

پہلے یہ آٹھ فتاوی ملاحظہ فرمائیں، پھر آخر میں راقم الحروف کا تبصرہ۔

(۱)

مولانا عبدالعزیز صاحب سابق مفتی مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور فرماتے ہیں:

حامدا و مصليا و مسلما: اما بعد!

۱۔ ایکٹیو یوتھینیز یا کی وہ صورت جس میں ڈاکٹروں کو مریضوں کی جان لینے کے لئے کوئی مثبت عمل کرنا پڑتا ہے، مثلاً: کوئی تیز انجکشن، یا دوا استعمال کرادی جائے، جس سے مریض کی سانس بند ہو جائے، یہ جائز نہیں ہے، یہ قتل نفس ہے جس کی قرآن واحادیث میں ممانعت وارد ہے:

"وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ" (سورۂ انعام: ۱۵۱)۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا اله الا الله وأني رسول الله إلا باحدى ثلث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق لدينه، التارك للجماعة" (متفق عليه)۔

(کسی مسلمان کی جان لینا جو اللہ کی توحید اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دیتا ہو درست نہیں، الا یہ کہ وہ قاتل ہو، یا شادی شدہ زانی ہو، یا دین سے نکل جانے والا اور جماعت کو چھوڑ دینے والا ہو)۔

۲۔ اگر کسی مریض کی سانس کسی مصنوعی آلہ کے ذریعہ سے چلائی جارہی ہو اگر اس آلہ کو ہٹا دیا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ یہ ترک تدبیر ہے۔

۳۔ پیسیو یوتھینیز یا کی دونوں صورتوں میں یہی ترک علاج ہے، ایسے مریضوں کا اگر علاج نہ کیا جائے تو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے، اسلام اسکی اجازت دیتا ہے

(۲)

حضرت مولانا احمد بیمات، دارالعلوم فلاح دارین ترکیسر (گجرات):

۱۔ اطباء اور ڈاکٹروں کی اصطلاح میں ایسے مریض، جن کا علاج ممکن نہیں، ان کی صحت کی امید نہیں، ان کے لئے ایسی دوا تجویز کرنا، جس سے مریض جلدی سے مرجائے، ایسا مثبت علاج، دوا خود مریض استعمال کرے یا ڈاکٹر جائز نہیں، حرام ہے۔

اگر ڈاکٹر، طبیب ایسا علاج کرے گا تو قتل نفس کا گناہ اور مریض کرے گا تو خودکشی کا ارتکاب ہوگا، اس لئے کہ قرآن وحدیث کی روشنی میں تمام فقہاء نے لکھا ہے کہ:

"يكره تمني الموت لغضب، أو ضيق عيش، وفي صحيح مسلم: لايتمنين أحدكم الموت لضرّ نزل به" (شامی ۵/ ۲۷۰)
(غصہ یا تنگدستی کے باعث موت کی تمنا کرنا مکروہ ہے، اور صحیح مسلم میں ہے کہ تم میں سے کوئی موت کی تمنا کسی تکلیف کی وجہ سے ہرگز نہ کرے)۔

فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم ہوا کہ کسی ضرر (پریشانی) اور تکلیف کی وجہ سے موت کی تمنا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ "مرقاۃ" میں لکھا ہے کہ: "حیات و زندگی اللہ کا امر اور حکم ہے، اور موت کی تمنا حکم الہی سے فرار ہے، حکم الہی سے عدم رضا ہے، لہذا جائز نہیں" (حاشیہ مشکوۃ ۱/ ۱۳۹)۔

مومن کی حالت "سلب ارادہ" اور مولی خالق جن احوال میں رکھے، اس سے راضی رہنا ہے، لہذا طبیب کا فعل قتل نفس ہوگا، اور مریض کا فعل خودکشی کا ارتکاب ہوگا، لہذا اس باب میں جو روایات وعید وعذاب کی وارد ہوئی ہیں، ان کا مصداق ہوگا، اعاذنا اللہ منہ۔

لیکن ڈاکٹر کی دوا یا طبیب کا علاج صحت کے ارادہ سے تھا، مگر اس کا الٹا اثر ہوا، تو ان وعیدوں کا مستحق نہیں ہوگا، اس لئے کہ مسلم شریف میں موجود ہے کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "سابق زمانہ میں ایک انسان تھا اس کو زخم نکلا، صبر نہیں کیا اور اپنے تیر سے زخمی کرلیا تا کہ مرجائے، اور اس طرح اس کا انتقال ہوگیا، تو اللہ تعالی نے فرمایا کہ: میں نے اس پر جنت حرام کردیا ہے" (مسلم شریف ۱/ ۷۲)۔

علامہ نوویؒ نے تحریر فرمایا:

''استعجالا للموت أو لغير مصلحة، فإنه لو كان على طريق المداواة التي يغلب الظن على نفعها، لم يكن حراما'' (شرح مسلم للنووی ۱/ ۷۳)۔

''(یعنی کوئی ایسا عمل جس کا مقصد) موت کو جلدی بلانا ہو، یا اس میں کوئی مصلحت نہ ہو (درست نہیں) ہاں اگر بطریق علاج معالجہ جس میں غالب امید نفع کی ہو تو حرام نہیں ہوگا''۔

لہذا طبیب کا ایسا علاج، جس میں مریض جلد از دم توڑ دے، حرام ہے، اس لئے کہ مریض کو حکم الٰہی سے حالت مرض میں صبر کرنا چاہئے، حکم مولی سے راضی رہنا چاہئے، اس لئے موت تو کیا موت کی تمنا بھی دنیاوی تکلیف کی وجہ سے حرام ہے۔

سوال مذکور دوسری صورت (Passive Euthanasia) یعنی لاعلاج مریضوں کا علاج نہ کرنا، ترک علاج جائز ہے، اور یہ جائز ہو، یا ناجائز، لاعلاج مریضوں کے لئے عدم استعمال کی گنجائش ہے، ترک دوا سے مریض یا اولیاء مریض گنہگار نہیں ہوں گے، لیکن اس باب میں ترجیح مریض کی ہوگی، عالمگیری میں ہے:

''پس اگر کوئی شخص بیمار ہو جائے یا آشوب چشم کا شکار ہو جائے، پس علاج نہیں کرائے یہاں تک کہ مر جائے تو گنہگار نہیں ہوگا، ایسے ہی ''ملتقط'' میں ہے، اور اگر کسی آدمی کو دست آنے لگے یا آنکھ آجائے پس اس نے علاج نہیں کرایا، یہاں تک کہ وہ کمزور ہو کر مر گیا تو اس پر گناہ نہیں'' (عالمگیری ۶/ ۲۳۶)۔

''شامی'' میں ہے:

''علاج معالجہ اگرچہ حلال دواؤں کے ذریعہ ہو، اگر چھوڑ دیا اور مر گیا تو گنہگار نہیں ہوگا، جیسا کہ لوگوں نے اس کی تصریح کی ہے، اس لئے کہ دواؤں سے شفاء (یقینی نہیں) بلکہ ظنی ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے'' (رد المحتار ۵/ ۳۴۳)۔

''مجمع الانہر'' میں ہے: ''بخلاف اس شخص کے جو دوا کھانے سے باز رہا یہاں تک کہ مر گیا (وہ گنہگار نہیں ہوگا) اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے کہ اس کو شفا مل ہی جائے گی'' (مجمع الانہر ۲/ ۵۲۵)۔

اور ''ملتقی الابحر'' میں ہے:

''پس ایسا شخص (جو دوا نہ کھائے) گنہگار نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے کہ یہ دوا اس کو شفا دے گی، اور شاید وہ بغیر علاج ہی تندرست ہو جائے، جیسا کہ ''اختیار'' میں ہے'' (ملتقی الابحر ۲/ ۵۲۵)۔

فقہاء کے ان اقوال سے معلوم ہوا کہ دواؤں سے بیماری کی شفا یقینی نہیں ہے، ظنی یا وہمی ہے، لہذا ان علاج و معالجات کو چھوڑنا جائز ہے، شافئ حقیقی اللہ ہے، اگر دوا کو مؤثر سمجھتا ہے تو کفر ہے، طبیب اور ڈاکٹر کو شافی سمجھے گا تو ایمان سے نکل جائے گا، دوا، علاج، معالجہ اسباب کے درجہ میں ہیں، لہذا مؤثر حقیقی، شافی حقیقی پر بھروسہ رکھ کر علاج چھوڑ دے تو جائز ہے، لیکن اس عدم علاج و معالجہ کو نہ سمجھے کہ وہ اس سے جلدی مر جائے گا، جلدی موت آجائے گی، موت مقررہ وقت پر ہی آنے والی ہے، علاج کرے یا نہیں۔

''الاشتغال بالتداوى، لا بأس به إذا اعتقد أن الشافي هو الله تعالى، وأنه جعل الدواء سببا، أما إذا أعتقد أن الشافي هو الدواء فلا، كذا في السراجية'' (عالمگیری ۶/ ۲۳۶)۔

''دوا علاج کرانے میں کوئی حرج نہیں، اگر اعتقاد یہ ہو کہ شفا دینے والا اللہ تعالی ہے، اور اسی نے دوا کو شفا کا ذریعہ بنایا ہے، لیکن اگر کوئی شخص دوا ہی کو شفا دینے والا مانے تو پھر یہ صحیح نہیں ہوگا، ایسا ہی سراجیہ میں ہے''۔

عالمگیری میں ایک جزئیہ لکھا ہے کہ ماہر طبیبوں کی رائے ہے کہ مریض لاعلاج ہے، زندہ رہنے کی کوئی امید نہیں ہے تو علاج کو چھوڑ دے۔

''وإن قيل: لا ينجو أصلا۔ لا يداوى بل يترك، كذا في الظهيرية'' (عالمگیری ۶/ ۲۳۹)۔

(۳)

مولانا عبدالجلیل صاحب قاسمی، قاضی شریعت بتیا، مغربی چمپارن:

۱۔ دوا کے استعمال کے ذریعہ زندگی کو ختم کرنا، اگر مریض خود کرے تو خودکشی ہے اور اگر دوسرا کرے تو قتل نفس ہے، اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

۲۔ اس غرض سے علاج نہ کرنا کہ مریض کی زندگی جلد ختم ہو، جائز ہوگا، اس لئے کہ علاج فرض نہیں ہے کہ جس کا نہ کرنا گناہ ہو، خاص کر ایسی حالت میں جب کہ صحت کی امید غالب نہ ہو۔

(۴)

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب دامت برکاتہم، مفتی دار العلوم دیوبند:

یوتھینیز یا (۱۔۲):

ان دونوں تدبیروں کی غرض، مریض کو یا اس کے متعلقین کو تکلیفوں سے نجات دلانا، یا ان کی تکالیف کو کم کرنا مذکور ہے...... روایت جمع کرنے کا اس وقت محل نہیں ہے، احادیث سے رجوع کرکے اس کی تفصیل معلوم کی جاسکتی ہے کہ مریض کو جو تکالیف غیر اختیاریہ پہنچتی ہیں، اور وہ اس پر صبر کرتا ہے، اور اپنے کو خدا کے سپرد کرتا ہے، تو اس کے لئے یہ تکالیف اس کے گناہوں کا کفارہ بنتی ہیں، اور آخرت میں درجات بلند ہوتے ہیں، اور اچھی زندگی نصیب ہوتی ہے، حتی کہ مرنے والا معصوم یا نابالغ بچہ ہوتا ہے تو اس کی ان تکالیف سے اس کے والدین اور متعلقین و تیمارداروں کو جب وہ اس پر صبر کرتے ہیں اور کلفت برداشت کرکے تفویض الی اللہ کرتے ہیں تو ان کے گناہ بھی جھڑتے ہیں اور آخرت سنورتی ہے۔

بالکل یہی حال بالغین وغیر معصومین کے متعلقین اور تیمارداروں کا بھی ہوتا ہے کہ ان کی تکالیف پر صبر کرنے اور ان کی صحت و بھلائی کی تدبیر میں مشغول رہنے والے کے لئے یہ تکالیف کفارۂ ذنوب اور آخرت میں بلندی درجات کا ذریعہ بنتی ہیں، اور پھر ہمیشہ ہمیشہ ابدال آباد تک راحت اور چین ملتا ہے۔

اس لئے ان مذکورہ دونوں تدبیروں میں سے کسی تدبیر کا حکم، یا اجازت شرعاً ہرگز نہ ہوگی، البتہ دونوں تدبیروں کے حکم میں فرق یہ ہوگا کہ: ۱۔ میں (یعنی غیر طبعی موت دوا وغیرہ کے ذریعہ طاری کرنے میں) تو ایسا کرنے والے پر قتل کا گناہ اور وبال پڑے گا اور بسا اوقات شرعاً دیت یا ضمان وغیرہ بھی لازم آئے گا، اور ۲۔ میں یہ حکم (قتل کا گناہ) تو نہ ہوگا لیکن ترک تدبیر اور صحت کے لئے ترک سعی فعل مذموم و قبیح اور منشا شرع و شارع کے خلاف ضرور ہوگا، اور اگر سستی یا لاپرواہی سے ایسا کیا گیا تو اس پر مواخذہ بھی ضرور ہوگا۔

(۵)

حضرت مولانا محمد برہان الدین سنبھلی، دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

یوتھینیز یا:

ڈاکٹروں کا مریض کو موت تک پہنچانے کے لئے کوئی مثبت عمل کرنا، یعنی کوئی ایسی مہلک دوا دینا یا تدبیر کرنا، جس سے عادتاً موت واقع ہوجاتی ہو، شریعت اسلامیہ کی رو سے قطعاً حرام ہے، کیونکہ جب تک انسان میں جان رہتی ہے، وہ نفس محترم ہے، اور کسی بھی "نفس محترم" کو ہلاک کرنے کا ذریعہ بننا نہ صرف یہ کہ "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ" (سورۂ انعام: ۱۵۱) نص قرآنی سے حرام ہے، بلکہ ایسا کرنے والا بعض شکلوں میں خون بہا، اور بعض میں قصاص کا مستوجب شرعاً ہوگا، رہا یہ احتمال کہ یہ مریض صحت یاب نہیں ہوسکتا تھا، اس لئے اسے موت تک پہنچانا راحت دینا ہے، یہ شرعاً بے وزن ہے، کیونکہ حد مایوسی تک مریض کا پہونچنا اور اس کے بعد موت کا آنا زیادہ سے زیادہ تخمینی اور ظنی بات ہے، اور اس مریض کا اس وقت موجود و زندہ ہونا یقینی ہے، پھر یہ بھی واقعہ ہے کہ بسا اوقات ایسے مریض جن کی زندگی سے مایوسی ہوچکی تھی، اور ڈاکٹروں نے بھی لاعلاج قرار دے دیا تھا، وہ صحت یاب ہوگئے، البتہ وہ آلہ ہٹالینا یا دوا نہ دینا یقینی ذریعہ ہلاکت نہیں ہے (اس لئے کہ یہ سب تدابیر ظنی ہیں) اس وجہ سے (اس طریقہ سے اگر مریض کو موت ہوجاتی ہے) تو یہ عمل 'اہلاک' نہیں کہلائے گا، بلکہ

اسے علاج ومعالجہ کا ترک کہنا صحیح ہوگا، جو اصلاً حرام نہیں ہے، جیسا کہ کتب معتبرہ فقہیہ ”عالمگیری“ وغیرہ میں ہے:

”الأسباب المزيلة للضرر تنقسم إلى مظنون كالفصد وسائر أبواب الطب وتركه ليس محظورا“ (عالمگیری کتاب الكراهية باب الثامن عشر)۔

(وہ سبب جس کے استعمال سے ضرر کے دور ہو جانے کا یقین نہیں ہو بلکہ گمان ہو، جیسے فصد اور دوسری طبی تراکیب، اس طرح کہ اسباب کو چھوڑ دینا ممنوع نہیں ہے)۔

اس کا جواب بھی مذکورہ بالا جواب میں آ گیا کہ ترک علاج اصلاً حرام نہیں ہے، البتہ نیت ”اہلاک“ سے ترک علاج (إنما الأعمال بالنیات) کے قاعدہ سے معصیت بن جائے گا، مگر حقیقی اہلاک سے کم درجہ کی معصیت۔ شامی (۲۱۵/۵) میں ہے:

”بخلاف من امتنع عن التداوى حتى مات (يعني لا يكون عاصيًا)“

(بخلاف اس شخص کے جو دوا علاج سے باز رہا، یہاں تک کہ مر گیا (یعنی وہ گنہگار نہیں ہوگا)۔

(۶)

مولانا زبیر احمد قاسمی، استاذ جامعہ رحمانی مونگیر:

اسلامی اصول وعقائد کے مطابق تمام ذی روح کی حیات وموت کا ایک دن متعین ہے، قرآن کہتا ہے:

”وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ“ (سورہ بقرہ: ۳۶)

دوسری جگہ قرآن نے یوں تصریح کی ہے: ”فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“ (سورہ اعراف: ۳۴)

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اس دنیا میں ایک معینہ مدت تک رہنا ہے، اور جب اس کی موت کا وقت آئے گا تو بلا کسی تقدیم وتاخیر کے وہ اس دنیا سے کوچ کر کے رہے گا، پھر کوئی طاقت اسے اس دھرتی پر زندہ رہنے کا حق نہیں دے سکتی۔

اس کے ساتھ ہی قرآن کا حکم ہے: ”وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ“ (سورہ بقرہ: ۱۹۵)

یعنی کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو معرض ہلاکت میں ڈالے اور دیدہ ودانستہ کوئی ایسا اقدام کرے جو اس کی ہلاکت وبربادی کا سبب بن جائے، اسی طرح دوسروں کو ناحق قتل کرنا بھی شرعاً ممنوع ہے، قرآن میں صراحت ہے:

”وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ“ (سورہ انعام: ۱۵۱)

دوسری جگہ قرآن کہتا ہے: ”مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا“ (سورہ مائدہ: ۳۲)۔

حدیث پاک میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے:

”قال: لو أن أهل السماء والأرض اشتركوا في دم مومن لأكبتهم الله في النار“ (رواہ الترمذی، مشکوۃ رص ۳۰۰)۔

ترجمہ: اگر آسمان وزمین کے سارے ہی لوگ کسی ایک مومن شخص کے قتل میں شریک ہوں تو اللہ ان سب کو جہنم میں ڈالے گا۔

ساتھ ہی ساتھ احادیث میں کھلی ہدایت موجود ہے کہ کسی کو دنیاوی مصائب وشدائد سے تنگ آ کر موت کی تمنا کرنا بھی جائز نہیں۔

”قال النبي ﷺ لا يتمنين أحدكم الموت من ضرّ أصابه“ (بخاری بہامش فتح الباری ۱/ ۱۰۷)۔

دوسری روایت میں آتا ہے کہ: ایک زخمی شخص نے تکلیف سے تنگ آ کر خودکشی کا اقدام کیا تو اللہ تعالی نے فرمایا:

”بادرني عبدي لنفسه فحرمت عليه الجنة“ (مشکوۃ: ۳۰۰)۔

ترجمہ: میرے بندے نے اپنے نفس کے ساتھ جلدی کی تو میں نے اس پر جنت حرام کردی۔

اس کے علاوہ اسلامی عقیدہ کے مطابق اس دنیا کی تمام مصیبتیں اور تکالیف محض وقتی اور ظاہری ہیں، ورنہ درحقیقت انسانوں کے حق میں یہ ساری مصیبتیں اللہ

تعالیٰ کی رحمتوں اور نوازشوں کا ہی ایک دوسرا روپ ہیں، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن. ولا اذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياه'' (بخاری علی ہامش فتح الباری ۱۰/ ۱۹)

(یعنی مومن کو کوئی بھی غم، تکلیف، مصیبت، ایذا اور دکھ پہونچے یہاں تک کہ کانٹا چبھ جائے تو اللہ تعالیٰ ان تکلیفوں کو اس کے لئے گناہوں کا کفارہ بنا دیتے ہیں)

دوسری حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''لايتمني أحدكم الموت إما محسنا فلعله أن يزداد وإما مسيئا فلعله أن يستعتب'' (بخاری علی ہامش فتح الباری ۱۰/ ۱۱۰)

یعنی مومن ہرگز موت کی تمنا نہ کرے، جو تکلیف وہ اٹھا رہا ہے، اگر وہ نیکوکار ہے تو شاید یہ تکلیفیں اس کی نیکی میں زیادتی کا ذریعہ بنیں گی اور اگر بدکار ہے تو شاید اس کے لئے معافی کا ذریعہ بنیں۔)

ان نصوص کی روشنی میں پہلے مسئلہ ''یوتھینیزیا'' سے متعلقہ سوالات کے جواب یہ ہوئے:

۱۔ اسلام عمداً کسی ایسی تدبیر اور مثبت عمل کی ہرگز اجازت نہیں دیتا جو کسی کی موت کا سبب بن جائے کسی کو ناحق مارنے کی جو بھی صورتیں ہوسکتی ہیں وہ شرعاً انتہائی مذموم اور ناجائز ہوں گی، ان کا مرتکب مجرم وگنہگار ہوگا۔

کسی معذور مریض کی تمام تر تکلیفیں چونکہ خود مریض اور معذور کے حق میں نتیجتاً اور مآلاً رحمت خداوندی اور حقیقتاً باعث خیر ہیں، اس لئے اسے موت کے قریب کرنے کی تدبیریں حقیقتاً رحم وکرم نہیں، بلکہ جور وظلم ہی کہلائیں گی، اسی طرح مجبور مریض کی تیمارداری اور خبر گیری جو ان کے اعزہ واقرباء کا صرف اخلاقی فریضہ نہیں ہے بلکہ ''الغرم بالغنم'' کے تحت شرعی ذمہ داری بھی ہے، اس ذمہ داری کے نباہنے میں ان کو بھی جن مشکلات اور پریشانیوں سے سابقہ پڑتا ہے وہ بھی ''ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن (الحديث)'' کے تحت ان کے حق میں کفارۂ سیئات اور موجب اجر وثواب ہیں، اس لئے نہ تو مریض کی ذات پر ترس کھانے کے عنوان سے اور نہ اعزہ واقرباء کو طویل تکلیفوں سے نجات دلانے کے نام پر ہی اس کی اجازت دی جاسکتی ہے، کہ کوئی ایسا مثبت عمل اور ایجابی تدبیر اختیار کی جائے جس کے نتیجہ میں اس کی موت جلد از جلد آجائے، قرآن نے کھل کر کہا ہے:

عَسٰى أَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسٰى أَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَّهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ" (سورہ بقرہ: ۲۱۶)

(یعنی بسا اوقات تم کچھ چیزوں کو پسند نہیں کرتے لیکن وہ تمہارے لئے بہتر ہوتی ہیں، اور بہت سی چیزوں کو تم پسند کرتے ہو لیکن وہ تمہارے لئے بری ہوتی ہیں)۔

۲۔ "وَلَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" (سورہ بقرہ: ۱۹۵) کے تحت نفس وجان کی حفاظت ایک امر مامور بہ ہے، اور حفاظت نفس کے جمیع اسباب ووسائل کا اپنی وسعت کے مطابق فراہم کرنا ہر انسان پر لازم ہے، اس لئے شرعاً یہ بھی جائز نہیں ہوسکتا کہ وسعت کے ہوتے ہوئے کوئی ترک معالجہ کر کے موت کو دعوت دے، ہاں! ممکنہ علاج کے بعد صحت وشفاء سے بظاہر اسباب مایوس ہو کر یا وسائل کے فقدان کے سبب مجبوراً ترک معالجہ کرنا جائز ہوسکتا ہے، یا پھر ''إنما الأعمال بالنيات'' کے تحت رضاء بالقضاء کے طور پر ترک معالجہ کی اجازت ہوسکتی ہے۔ اور بس۔ واللہ اعلم۔

(۷)

حضرت مولانا عبدالرزاق صاحب، قاضی شریعت کٹیہار:

الجواب وبالله التوفيق للصواب:

اس کا جواب حسب ذیل تین مقدموں پر موقوف ہے۔

پہلا مقدمہ: خودکشی اور دوسرے کو قتل کرنا، دونوں کا ایک حکم ہے۔

دوسرا مقدمہ: کسی کو ناقابل برداشت کوئی تکلیف پہنچی اس سے نجات حاصل کرنے کے لئے اس نے خودکشی کر لی یہ فعل ایسا ہی حرام ہے، جیسا کہ بلاوجہ خودکشی کر لینا حرام ہے۔

تیسرا مقدمہ: یہ کہ تکلیف سے نجات حاصل کرنے کے لئے بجائے خودکشی کے کسی ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جو منجر الی الموت ہو بحکم خودکشی کے ہے۔

پہلے مقدمہ کا ثبوت:

مسلم شریف ''كتاب الايمان باب بيان غلظ تحريم قتل الانسان نفسه'' کی پہلی حدیث: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم ومن شرب''' سما فقتل نفسه (الحديث)'' کے تحت ''فتح الملهم'' (۱/ ۲۶۵) میں ہے: ''قوله فحديدته في يده، قال ابن دقيق العيد: ... ويؤخذ منه أن جناية الإنسان على نفسه كجنايته على غيره في الإثم، لأن نفسه ليست ملكاله مطلقابل هي لله تعالى فلا يتصرف فيها إلا بما أذن فيه'' عبارت سے معلوم ہوا کہ اپنے کو قتل کرنا اور دوسرے کو قتل کرنا دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔

دوسرے مقدمہ کا ثبوت:

اسی باب کی چھٹی حدیث: ''عن أبي هريرة قال: شهدنا مع رسول الله ﷺ حُنينًا فقال (عليه السلام) لرجل: ممن يدعى بالاسلام هذا من أهل النار فلما حضرنا القتال قاتل الرجل قتالا شديدا فأصابته جراحة''۔

ساتویں حدیث میں ہے: ''فجرح الرجل جرحًا شديدًا) فقيل يا رسول الله! الرجل الذي قلت له: أنفًا أنه من أهل النار، فإنه قاتل اليوم قتالا شديدًا وقدمات، فقال النبي ﷺ: إلى النار، فكاد بعض المسلمين أن يرتاب فبينما هم على ذلك إذ قيل: إنه لم يمت، ولكن به جراحًا شديدًا، فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح فقتل نفسه فأخبر النبي ﷺ فقال: الله أكبر أشهد أني عبدالله ورسوله۔ (الحديث)''

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کسی تکلیف سے نجات پانے کی غرض سے خودکشی حرام ہے، مذکور فی الحدیث شخص نے اپنی نا قابل برداشت تکلیف سے نجات پانے کے لئے ہی خودکشی کی تھی۔

تیسرے مقدمہ کا ثبوت:

مسلم شریف باب مذکور کی آٹھویں حدیث ہے: شیبان بن فرح کہتے ہیں:

''سمعت الحسن يقول: إن رجلًا ممن كان قبلكم خرجت به قرحة فلما آذته انتزع سهما من كنانته فنكأها فلم يرقأ حتى مات قال ربكم عز و جل: قد حرمت عليه الجنة ثم مد(الحسن) يده إلى المسجد فقال: اى والله لقد حدثني بهذا الحديث جندب عن رسول الله ﷺ في هذا المسجد''۔

اس میں مذکور ہے کہ کسی کے پھوڑا نکلا تھا اس کی تکلیف سے نجات پانے کے لئے اس نے تیر کے نوک سے پھوڑے کو بہادیا، پھوڑے سے اتنا خون بہا کہ وہ مرگیا، اس سے ظاہر ہے اس نے خودکشی نہیں کی بلکہ ایسے فعل کا ارتکاب کیا جو اس کی موت کا ذریعہ بنا، براہ راست خودکشی نہ کرنے پر بھی خدا نے اس فعل کو خودکشی کا حکم دیا۔

آمدم برسر مطلب:

دوسرے اور تیسرے مقدمہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ کسی کا اپنی شدید تکلیف سے نجات پانے کی غرض سے خودکشی کرنا اور بجائے خودکشی کے ایسے فعل کا ارتکاب کرنا جو اس کو موت تک پہنچادے، دونوں حرام ہیں۔

اور پہلے مقدمہ میں ثابت کیا گیا ہے کہ خودکشی اور دوسرے کو قتل کرنا، دونوں کا ایک حکم ہے، لہذا ڈاکٹروں کا کسی ایسے مریض کو جس کے زندہ رہنے کی مظنون توقع نہ ہو، یا اس کی زندگی ڈاکٹروں کے ظنی علم کے مطابق محض ایک بوجھ ہو، اس کی شدید تکلیف سے نجات دلانے کے لئے ''یوتھینیزیا'' کی دونوں قسمیں مریض کو قتل کرنے کے حکم میں ہیں اور ڈاکٹر حضرات ان مریضوں کے قاتل شمار کئے جائیں گے۔

اس طرح مسئلہ یوتھینیزیا کا پہلا سوال حل ہوگیا کہ کسی مریض کو اس کی شدید تکلیف سے نجات دلانے کے لئے عمدًا مریض کو موت تک پہونچادینے کی

اجازت اسلام نہیں دیتا ہے۔

دوسرا سوال جس کا تعلق ''یوتھینیز یا پیسیو'' سے ہے جس کا مطلب یہ تھا کہ مریض کی جان لینے کے لئے ''یوتھینیز یا ایکٹیو'' کی دونوں قسموں میں سے کوئی عملی تدبیر نہیں کی جاتی ہے، بلکہ اسے زندہ رکھنے کے لئے جو ضروری علاج کیا جانا چاہئے وہ نہیں کیا جاتا ہے، مثلاً: کینسر، یا طویل بے ہوشی، یا دماغی چوٹ، یا منجائٹس کا مریض جس کے زندہ رہنے کی توقع نہ ہو، یا وہ بچے جو شدید طور پر معذور ہوں جن کی زندگی خود ان کے لئے اور ان کے والدین کے لئے محض بوجھ ہو ایسے مریضوں کو ایک نیا قابل علاج مرض مثلاً: نمونیہ لاحق ہو گیا لیکن ڈاکٹر اس نمونیہ کا علاج نہ کرے تا کہ مریض آسانی سے مر جائے کیا اسلام اس مقصد کی خاطر نمونیہ کا علاج چھوڑ دینے کی اجازت دیتا ہے؟ اس کا جواب اس بات پر موقوف ہے کہ ڈاکٹروں کی ذمہ داری اور ان کا فرض منصبی متعین کیا جائے، ظاہر ہے کہ ڈاکٹروں کی ذمہ داری مریضوں کو بذریعہ معالجہ صحت یاب کرنا ہے، پس جب کوئی شخص اپنا نمونیہ والا مریض جو پہلے سے کینسر، دماغی چوٹ وغیرہ میں مبتلا تھا، ڈاکٹروں کے پاس لے گیا تو اب ڈاکٹروں کی ذمہ داری ہے کہ وہ نمونیہ کا علاج کریں، اس کے برعکس ڈاکٹروں کا اس خیال سے نمونیہ کا علاج نہ کرنا تا کہ مریض جلد مر جائے اور کینسر کی شدید تکلیف سے نجات پائے، دو دھاری تلوار ہے، نمونیہ کی نسبت سے اپنے فرض اور ذمہ داری سے گریز کرنا ہے، اور کینسر کی نسبت سے ایک ایسے (منفی) فعل کا ارتکاب کرنا ہے جو مریض کو موت تک پہونچا دینے والا ہے، اور جو پہلے اور تیسرے مقدمہ کے مطابق مریض کو قتل کرنے کے حکم میں ہے، پس نمونیہ کا علاج نہ کرنا ''یوتھینیز یا پیسیو'' ہے اور ایکٹیو بھی، اس لئے اسلام اس علاج کے چھوڑ دینے کی اجازت دونوں وجوہ سے نہیں دیتا ہے۔

(۸)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، صدر مدرس دار العلوم سبیل السلام، حیدر آباد:

موت میں تعاون:

اسلام کا تصور یہ ہے کہ انسان اپنی اصل کے اعتبار سے کائنات کی کسی شئ کا یہاں تک کہ خود اپنا مالک بھی نہیں ہے، اس لئے جس طرح اس کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ کسی دوسرے کی زندگی کے درپے ہو، اور اسے ہلاک کر دے، یا اس کے جسم کو جزوی نقصان پہنچائے، اسی طرح یہ بات بھی روا نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہلاک کر لے، اور کسی شرعی مصلحت کے بغیر اپنے کسی حصہ جسم ہی کو ضرر پہنچائے، اس کا جسم دراصل اس کے ہاتھوں میں اللہ کی امانت ہے، جس کی حفاظت اس کا فریضہ ہے، اور جس کا استعمال حکم خداوندی کے مطابق اس کو کرنے کی اجازت ہے، مگر اس نوعیت کا تصرف کسی طور پر جائز نہیں ہے۔

یہ طرز فکر بجائے خود اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ ایسی مہلک دواؤں کا استعمال جائز نہ ہوگا، چنانچہ روایت میں ہے: حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''من تردّی من جبل فقتل نفسه فهو فی نار جهنم یتردّی فیها خالدًا مخلدًا فیها ابدًا، ومن تحسّٰی سمًّا فقتل نفسه فسمه فی یده یتحساه فی نار جهنم خالدًا مخلدًا فیها ابدًا، ومن قتل نفسه بحدیدة فحدیدته فی یده یتوجأ بها فی بطنه فی نار جهنم خالدًا مخلدًا ابدً'' (مسلم مع فتح الملهم ۱/ ۲۶۵)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چاہے قتل کے لئے کسی آلہ حادہ کا استعمال کیا جائے یا ''آتشیں اسلحہ'' کا یا کسی مشروب کا، ہر ایک خودکشی کے زمرہ میں آئے گا، اسی طرح وہ دوائیں جو جسم میں داخل ہو کر اعضاء کو کاٹ ڈالتی ہوں ''آلہ حادہ'' میں کسی خاص عضو کو اپنی حدت سے جلا دیتی ہوں ''آتشیں اسلحہ'' میں، اور اس طرح کی تکلیف کے بغیر زہر بن کر ہلاک کر دیتی ہوں، جیسے بعض انجکشن اور دوائیں وغیرہ ''مشروب زہر'' میں شمار ہوں گی، اور حرام ہوں گی۔

یہاں یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ حدیث میں عام حالات میں خودکشی سے منع کیا گیا ہوگا، لیکن اگر شدت اذیت کی وجہ سے محض ایک واقعی تکلیف سے بچنے کا ارادہ ہو تو مصلحۃً اس کی اجازت ہوگی، مگر دوسری احادیث نے اس مسئلہ کو بھی واضح کر دیا ہے، چنانچہ حضرت جندب بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''کان فیمن کان قبلکم رجل به جرح فجزع فأخذ سکینًا فحزّبها یده فمارقأ الدم حتی مات قال الله تعالی: بادرنی عبدی بنفسه فحرمت علیه الجنة''

خود عہد رسالت کا واقعہ حضرت جابرؓ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"إن الطفیل بن عمرو الدوسی لما هاجر النبی ﷺ إلی المدینة هاجر إلیه وهاجر معه رجل من قومه فمرض فجزع فأخذ مشاقص له فقطع بها براجمه فشخبت یداه حتی مات فرآه الطفیل بن عمرو فی منامه وهیئته حسنة ورآه مغطیا یدیه، فقال له: ما صنع بك ربك! فقال: غفرلی بهجرتی إلی نبیه ﷺ فقال مالی أراك مغطیا یدیك، قال: قیل لی: لن نصلح منك ما أفسدت فقصها الطفیل علی رسول الله ﷺ. فقال رسول الله ﷺ: اللهم ولیدیه فاغفر"

یہ تصریحات بتاتی ہیں کہ غیر معمولی جسمانی اذیت اور کلفت سے بچنے کے لئے بھی ایسا طرز عمل اختیار کرنا حرام ہے، اس کو آپریشن یا علاجاً بعض اعضاء کی تراش وخراش اور جسم سے قطع وبرید پر قیاس نہیں کرنا چاہئے، اس لئے کہ کسی عضو کو علاجاً کاٹنے میں جسم کے دوسرے حصوں کو اس کے اثرات سے محفوظ رکھنا اور جان بچانا مقصود ہوتا ہے، اور اس اہم شرعی اور جسمانی مصلحت کے پیش نظر کمتر نقصان کو گوارا کرلیا جاتا ہے، جب کہ یہاں مقصود ہی ہلاک کرنا ہے، چنانچہ ایک غزوہ کے موقع سے ایک صحابی کا ہاتھ اس طرح کٹ گیا کہ چمڑا لگا ہوا تھا، اور ہڈیاں لٹک رہی تھیں، نیز اس کی وجہ سے مقابلہ میں دشواری پیش آرہی تھی انہوں نے اپنا ہاتھ کھینچ کر علیحدہ کردیا، اس عمل سے اپنے آپ کو ہلاک کرنا مقصود نہ تھا بلکہ اپنے آپ کو دفاع کے قابل بنانا تھا، جس میں ان کی جان کی حفاظت مضمر تھی، اس لئے یہ گویا جائز تھا۔

یہ حکم "خودکشی" کا ہے، جس میں انسان خود اپنے جسم اور اعضاء میں تصرف کرتا ہے، تو اس صورت میں بدرجہ اولی ہوگا، جب طبیب کسی دوسرے کے ساتھ ایسا طریقہ اختیار کرے، چنانچہ فقہاء نے تصریح کردی ہے کہ اطباء کو انہیں حدود میں رہ کر علاج کی اجازت ہے جو مریض کو صحت مند کرے اور اس کو موت سے بچانے کی کوشش ہو، "فتاوی عالمگیری" میں ہے:

"فی الجراحات المخوفة والقروح العظیمة والحصاة الواقعة فی المثانة ونحوها، إن قیل: قد ینجو وقد یموت أو ینجو ولا یموت یعالج، وان قیل: لا ینجو أصلا لا یداوی بل یترك، كذا فی الظهیریة"۔

غرض کسی بھی مصلحت کے تحت مریض کی اپنی اجازت سے یا اس کے علم واطلاع کے بغیر ایسی مہلک دواؤں کا استعمال جائز نہیں، اور جہاں تک یہ مصلحت ہے کہ اسی کے متعلقین کو اس کی گراں باری سے نجات ملے تو یہ تو غیر اسلامی ہونے کے ساتھ ساتھ غیر انسانی بھی ہے، جس شریعت کا تصور یہ ہے کہ آدمی محض ذریعہ ہے، رزق رساں دراصل خداوند قدوس ہے اور جس دین کا پیغمبر یہ کہتا ہے کہ رزق معصوم بچوں، عورتوں اور معذوروں ہی کی وجہ سے ملتی ہے، اس میں ایسے تصور کی کیا گنجائش ہے، اس سوال کا جواب تو وہی ہے جو قرآن مجید نے دیا ہے: "وَلَا تَقْتُلُوٓا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ" (سورہ بنی اسرائیل: ۳۱)۔

اس سوال کا دوسرا جزیہ ہے کہ اس کا علاج ہی نہ کیا جائے تا آنکہ از خود موت آجائے، میرا خیال یہ ہے کہ اگر غفلت کی وجہ سے علاج نہ کرائے تو بھی نادرست ہے کہ جسم اللہ کی امانت ہے اور اس کی حفاظت انسان کا فریضہ ہے، اور اگر علاج نہ کرانے یا علاج نہ کرنے کی نیت ہی یہ ہو کہ موت آجائے اور مریض ہلاک ہوجائے تو ظاہر ہے کہ یہ ناجائز ہوگا، اس لئے کہ گو کہ عملاً اس نے کوئی ایسی حرکت نہیں کی ہے جس پر "قتل النفس" کا اطلاق ہو، لیکن اس کی نیت یہی ہے کہ ایک زندہ وجود ہلاک ہوجائے، اور یہ بجائے خود ناجائز ہے، معالج تو کجا ایک عام انسان کا فریضہ بھی یہ ہے کہ دوسروں کو حتی الوسع "موت" اور "ہلاکت سے بچانے کی کوشش کرے، چنانچہ اگر کوئی شخص نماز میں مصروف ہو اور کوئی نابینا کنویں میں گرجانے کے درپے ہو تو نماز توڑ دینی واجب ہے، اسی طرح "فتاوی عتابیہ" میں ہے کہ:

"إذا احترقت السفینة وغلب علی ظنهم أنهم لو ألقو أنفسهم فی البحر خلصوا بالسباحة یجب علیهم ذلك" (الفتاوی الهندیه ۴/ ۱۱۵)۔

اور فتاوی "عالمگیری" میں "اکل مفطر" کے ذیل میں ہے: "لو جاء لم یأکل مع قدرته حتی مات یأثم" (فتاوی عالمگیری ۴/ ۱۰۲)۔

غرض اپنے آپ کو اور دوسرے کو موت وہلاکت سے بچانے کی آخری حد تک تدبیر کرنا شرعی فریضہ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ بیماریوں کا علاج کرایا کرو، بڑھاپے کے علاوہ ساری بیماریاں وہ ہیں جن کا علاج اللہ تعالی نے پیدا فرمایا ہے (ترمذی، سنن ابوداؤد)۔

تبصرہ:

آپ نے ان ۸ / علماء کے تحقیقی جوابات پڑھ لئے جن کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ Active Euthanasia (مریض کی موت کے لئے مثبت قدم اٹھایا جانا) بالاتفاق حرام ہے، چاہے مریض خود ایسی دوا استعمال کرے تو یہ خودکشی کا جرم ہے اور اگر ڈاکٹر ایسی دوائیں استعمال کراتا ہے یا تیماردار ایسی دوائیں استعمال کراتے ہیں تو یہ قتل کے مجرم ہیں، وہ دوائیں جن کی کثیر مقدار کا استعمال ذریعہ موت ہے، زہر اور "سم" کے حکم میں ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح ارشاد ہے:

"من قتل نفسه بسم فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا۔[1]

(جس شخص نے زہر کھا کر اپنی جان لے لی، پس وہ زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا، وہ اسے استعمال کرتا ہوا جہنم کی آگ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے داخل ہو جائے گا)۔

علامہ عزالدین ابن عبدالسلام نے لکھا ہے:

"لو أصابه مرض لا يطيقه لفرط المه لم يجز قتل نفسه" (قواعد الاحکام ۱/ ۸۵)۔

(اگر کسی شخص کو ایسا مرض ہو جائے کہ وہ تکلیف کی شدت کی وجہ سے اس کی طاقت نہیں رکھتا تو اس کے لئے اپنے نفس کو قتل کر لینا جائز نہیں ہوگا)۔

۲۔ دوسری صورت، یعنی موت کے لئے کوئی دوا استعمال نہیں کی جاتی، اور اصل مرض ظاہر حال اطباء کے نزدیک ناقابل علاج ہے، لیکن جو نیا مرض اس مریض کو فوری طور پر لاحق ہو گیا ہے وہ بظاہر حال مہلک ہے، اور ظن غالب یہ ہے کہ یہ مرض عارضی دوا علاج سے اچھا ہو جائے تو پس ایسے مریض کو بعد میں پیدا ہونے والی بیماری کی دوا اس لئے نہ دینا کہ یہ مہلک بیماری کام کر جائے اور اس شخص کی جان چلی جائے، اس صورت میں کوئی عملی اقدام نہیں کیا گیا ہے، بلکہ یہ محض ترک ہے، اس لئے بعض حضرات علماء نے کتب فقہ کی بعض ان عبارات سے استدلال کرتے ہوئے دوا علاج کو محض مباح قرار دیا گیا ہے، اور ترک مباح گناہ نہیں، اس صورت کے جواز پر رائے دی ہے، لیکن حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب صدر مفتی دارالعلوم دیوبند، حضرت مولانا محمد برہان الدین سنبھلی استاذ حدیث وفقہ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ، حضرت مولانا عبدالرزاق صاحب قاضی شریعت کٹیہار، مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صدر مدرس دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد اور مولانا محمد زبیر قاسمی صاحب استاذ حدیث جامعہ رحمانی مونگیر، اس پر متفق ہیں کہ یہ صورت بھی ناجائز ہے۔ راقم الحروف کو بھی اسی رائے سے اتفاق ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ بعض ایسے لوگ بھی گذرے ہیں جو سرے سے دوا علاج کو توکل کے خلاف اور نادرست سمجھتے تھے، محقق فقہاء نے اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے علاج کو مباح اور جائز قرار دیا، اور احادیث نبویہ سے اس کی مشروعیت ثابت کی، بلکہ بعض احادیث سے دوا علاج کی ترغیب بھی ثابت ہوتی ہے۔ امام ترمذی نے ایک باب قائم کیا جس کا عنوان ہے: "باب ماجاء في الدواء والحث عليه" یعنی ان احادیث کا ذکر جن میں دوا علاج اور ان کی ترغیب کا ذکر ہے، اس باب میں ترمذی نے ایک روایت نقل کی ہے۔

"عن أسامة بن شريك قال: قالت الاعراب: يا رسول الله! الانتداوى؟ قال: نعم يا عباد الله تداووا۔ فان الله لم يضع داء إلا وضع له شفاءً، او دواء، إلاداء لاواحدًا، فقالوا: يا رسول الله! وما هو؟ قال: الهرم"۔[2]

---

[1] رواه الترمذی وقال هذا حديث صحيح۔ فی باب من قتل نفسه بسم۔ وقال السغدی فی الترغيب بعد ذكر هذا الحديث: رواه البخاری و مسلم والترمذی بتقديم وتاخير ونسائی الخ (تحفة الاحوذی ۳/ ۱۵۹)۔

[2] رواه الترمذی وقال "وفی الباب عن ابن مسعود وابی هريرة وابی خزامة عن ابيه وابن عباس هذا حديث صحيح۔ وقال فی شرح تحفة الاحوذی۔ اما حديث ابی خزامة عن ابيه فاخرجه احمد وابن ماجة واخرجه الترمذی ايضاً فی باب لا ترد الرقی والدواء الخ، واما حديث ابن عباس فاخرجه الطحاوی وابو نعيم (۳/ ۱۵۸)۔ یہ مضمون ٦ صحابہ نے روایت کیا ہے، (۱) عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث، اسحق بن راہویہ اور عبد بن حمید نے اپنے اپنے مسند میں ذکر کی ہے، اور طبرانی نے معجم میں، نیز ابونعیم نے تاریخ اصبہان میں، (۲) عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بيهقی فی شعب الايمان، ابو نعيم فی كتابه المفرد فی الطب عن ابی حنيفه رحمہ اللہ (۳) ابوهريره رضی اللہ عنہ، القضاعی فی مسند الشهاب، ابو نعيم فی كتاب الطب، (۴) اسامة بن شريک رضی اللہ عنہ اخرجه الاربعة ورواه احمد وابن ابی شيبه واسحاق بن راهويه وابو يعلی الموصلی فی مسانيدهم، رواه البخاری فی كتاب المفرد من الادب والطبرانی فی المعجم وابن حبان فی صحيحه والحاكم فی المستدرک، (۵) ابو الدرداء رضی اللہ عنہ، اخرج حديثه ابو داؤد فی السنن، (٦) انس بن مالک رضی اللہ عنہ اخرج حديثه احمد فی المسند وابن ابی شيبة فی المصنف وابو يعلی (البنايه فی شرح الهدايه لبدر الدين العينی ۹/ ۴۰٦)۔

اسامہ بن شریک کہتے ہیں کہ اعراب نے کہا یا رسول اللہ! کیا ہم دوا علاج نہیں کرائیں؟ فرمایا: ہاں اے اللہ کے بندو! دوا استعمال کرو کہ اللہ تعالی نے کوئی ایسی بیماری نہیں پیدا فرمائی جس کی شفا (یا فرمایا دوا) نہ پیدا کی ہو، سوائے ایک بیماری کے لوگوں نے کہا: یا رسول اللہ! کون سی بیماری؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بڑھاپا۔

اس حدیث نے جہاں طب اور میڈیکل سائنس کے طالب علموں کے لئے علم، تحقیق اور تجربہ کا میدان کھول دیا ہے کہ کوئی بھی بیماری لاعلاج نہیں ہے، جس بیماری کو لاعلاج سمجھا جاتا ہے، دراصل وہ انسانی علم کی کمی کا نتیجہ ہے، ورنہ اللہ تعالی نے اس کی دوا ضرور پیدا فرمائی ہے، وہاں دوسری طرف اس حدیث سے دوا اور علاج معالجہ کی ترغیب کا بھی ثبوت ملتا ہے۔ اس حدیث سے یہ ثابت ہوا کہ دوا علاج کو اللہ پر یقین اور توکل کے خلاف سمجھنا غلط ہے، کہ دواؤں سے شفا بھی اللہ کی تخلیق سے ہی ملتی ہے، دوائیں بذات خود کچھ نہیں، تقدیر الٰہی سب پر غالب ہے، "مرگ چوں آمد طبیب ابلہ شود"۔ دواؤں کا استعمال دراصل ان اسباب کا استعمال ہے، جو اللہ نے شفا کے لئے پیدا فرمائے ہیں۔ اور توکل کا مطلب "ترک اسباب" نہیں بلکہ اسباب کا استعمال کرنا اور نتیجہ خالق اسباب، یعنی اللہ کے ہاتھ میں یقین کرنا ہے، مولانا جلال الدین خوارزمی نے "کفایہ" میں اور امام اکمل الدین محمود بابرتی نے "عنایہ" میں لکھا ہے:

"دوا علاج کی اباحت کے بارے میں حدیث وارد ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے اللہ کے بندو! علاج کراؤ۔ اس لئے کہ اللہ تعالی نے کوئی ایسی بیماری نہیں پیدا فرمائی ہے جس کی دوا نہ پیدا کی ہو سوائے موت اور بڑھاپے کے"۔ اور توکل کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ اسباب تو عمل میں لائے جائیں پھر اس کے بعد اللہ پر بھروسہ کیا جائے نہ کہ اسباب پر، اللہ تعالی حضرت مریم کو کھجور کی شاخ ہلانے کا حکم دیا، حالانکہ وہ اس پر قادر تھا کہ بغیر شاخ ہلائے انہیں روزی عنایت فرماتا۔ ایسا ہی ذکر کیا ہے فخر الاسلامؒ نے (عنایہ) اور محبوبیؒ نے (کفایہ) میں (عنایہ شرح ہدایہ وکفایہ شرح ہدایہ علی ہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۵۰۰)۔

مرض جسم انسانی کو کمزور کرتا ہے، اسے تکلیف پہونچاتا ہے، اور بظاہر حال موت کا سبب بنتا ہے، اور جن چیزوں کی حفاظت شریعت میں معتبر بنیادی مصالح کا درجہ رکھتی ہیں، ان میں سے ایک نفس اور جان کی حفاظت بھی ہے، اور روح انسانی کی سواری جسم انسانی ہے، اس کے ساتھ رفق ونرمی کا برتاؤ کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی لئے ایسی ریاضت کی شرع نے اجازت نہیں دی ہے جس کا نتیجہ جسم کو کمزور کرنا ہے۔ مثلاً: ترک غذا یا تقلیل غذا (Dieting) کے ذریعہ اپنے جسم کو بے ضرورت لاغر کرنا، کہ یہ جسم انسانی پر ظلم ہے۔

"ولا یجوز للانسان الریاضة بتقلیل الأکل حتی یضعف عن اداء العبادة لقوله علیه السلام "نفسك مطیتك فارفق بها" ومن الرفق ان لا یوذیها ولا یجیعها" (غمز عیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر للحموی ۱/ ۱۰۲ طبع بیروت ۱۴۰۵ھ، نیز مجمع الانہر ۲/ ۵۲۴)۔

"انسان کے لئے تقلیل غذا کے ذریعہ ریاضت یہاں تک کہ عبادت کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے، جائز نہیں۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تمہاری جان تمہاری سواری ہے پس اس کے ساتھ نرمی برتو"۔ اور نرمی یہ ہے کہ اسے تکلیف نہ پہنچائے، اور نہ اس کو بھوکا رکھے"۔

پس عام حالات میں تو دوا علاج محض جائز ومباح ہے، لیکن جب کہ جسم انسانی مرض کی وجہ سے شدید اذیت کا شکار ہو اور اللہ کی پیدا کی ہوئی جڑی بوٹی اور دواؤں کے ذریعہ اس تکلیف کے دور ہو جانے کا ظن غالب ہو، یا بظاہر حال تحقیق وتجربہ کی روشنی میں اس مرض کے مہلک ہونے کا ظن غالب ہو اور ان اسباب اور دواؤں تک علم انسانی کی رسائی ہو چکی ہو، جنہیں اللہ نے ان امراض سے نجات کے لئے پیدا کیا ہے، اور ظن غالب ہو کہ ان دواؤں کے استعمال سے یہ مہلک مرض دور ہو جائے گا اور ہر دو صورت میں ان دواؤں کا استعمال بس میں ہو تو ایسی صورت میں ایسی دواؤں کا استعمال نہ کرنا اور نفس کو تکلیف وہلاکت میں یہ کہہ کر ڈالتے رہنا کہ علاج محض مباح ہے، بڑی سخت بات ہے۔

اور ارشاد باری: "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" (سورہ بقرہ: ۱۹۵) (اور اپنی جان کو ہلاکت میں نہ ڈالو) کے خلاف ہے، اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ میڈیکل سائنس نے علم، تحقیق اور تجربہ کا جو سفر صدیوں میں طے کیا ہے اور روزمرہ جو انکشافات ہو رہے ہیں، وہ قدرت الٰہی کے ان سربستہ رازوں کو جاننے کی کوشش ہے جن کی تخلیق انسانی فائدہ کے لئے خالق کائنات نے کی ہے، اور جنہیں انسانوں کے لئے ان کے مفادات کی خاطر ہی مسخر کر دیا گیا ہے۔ پس یہاں گفتگو ٹونے ٹوٹکے اور اٹکل پچو علاج کی نہیں ہے، بلکہ اس تحقیق وتجربہ سے حاصل علم کی ہے جس کے نتیجہ میں شفاء کا قطعی یقین تو نہیں کیا جا سکتا، لیکن شفاء کی امید ہی نہیں بلکہ ظن غالب حاصل ہوتا ہے، ویسے اگر موت ہی مقدر ہو تو اس کا کوئی علاج نہیں (جیسا کہ حدیث میں فرمایا گیا) کہ تقدیر الٰہی کے سامنے

بہترین انسانی تدبیریں ناکام ہوتی رہی ہیں اور ہوتی رہیں گی، لیکن ہم نہیں جانتے کہ تقدیر الٰہی کیا ہے؟ اسی مرض میں مرنا مقدر کردیا گیا ہے یا زندگی ابھی باقی ہے، اس لئے بیمار ہوئے اور ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ گئے، شفاء کے ظاہری اسباب موجود ہیں، مگر انہیں ترک کر بیٹھے، جیسے تقدیر الٰہی معلوم ہوگئی ہو، اس روش کو صحیح نہیں کہا جاسکتا، پس جن فقہاء کی عبارتیں نقل کی گئی ہیں، اور جنہوں نے دوا علاج کو محض مباح قرار دیا ہے ان کا تعلق عام حالات (Normal Condition) سے ہے لیکن مخصوص حالات میں بھی یہی حکم برقرار رہے گا، کہنا مشکل ہے۔

اصل یہ ہے کہ شرع نے جن مصالح کی رعایت کی ہے ان کی حفاظت چاہتی ہے اور جب مصالح و مفاسد کا ٹکراؤ ہو تو مقصود مصالح کے حصول کے لئے چھوٹے چھوٹے مفسدوں کو گوارا کرتی ہے، نفس و جان کی حفاظت بھی شرع میں معتبر اور مقصود بنیادی مصالح کا درجہ رکھتی ہے، اس لئے سڑنے ہوئے ہاتھ کا کاٹ دینا باقی جسم کی سلامتی کے لئے درست ہے، علامہ عزالدین بن عبدالسلامؒ نے لکھا ہے:

''وأما مالایمکن تحصیل مصلحته إلا بإفساد بعضه فکقطع الید المتأکلة حفظا للروح. إذا کان الغالب السلامة فإنه یجوز قطعها وإن کان إفساد المافیه من تحصیل المصلحة الراجحة وهو حفظ الروح'' (قواعد الاحکام فی مصالح الامام لعزبن عبد السلام: ۷۸)۔

یعنی جس مصلحت کا حصول کسی جزئی فساد پر موقوف ہو، اس جزئی فساد کو اس کلی مصلحت کی خاطر گوارا کیا جائے گا، مثلاً: اگر کسی شخص کے جسم کا کوئی حصہ سڑ گل رہا ہے، اور خطرہ ہے کہ اگر اسے کاٹا نہیں گیا تو جان چلی جائے گی تو جان کی حفاظت کے لئے اس ہاتھ کا کاٹا جانا برداشت کیا جائے گا، بشرطیکہ غالب ظن یہ ہو کہ ہاتھ کاٹ دینے سے جان بچ جائے گی۔

یہ بھی طے ہے کہ جان کی حفاظت مصالح واجبہ میں سے ہے، اسی لئے اگر جان کے جانے کا خطرہ ہو تو حرام حلال ہو جاتا ہے، جن فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ زندگی کی سلامتی کی خاطر غذا کا استعمال بقدر ضرورت فرض ہے، اور اگر جان بچانے کے لئے محرمات کھانے پڑیں تو مردار کیوں نہ ملے، اسے کھانا چاہئے اور اپنی جان بچانا چاہئے، اور اگر کوئی شخص ایسے حالات میں حرام غذا کا استعمال نہ کرے اور اس کی جان چلی جائے تو وہ گنہگار نہیں ہوگا، انہیں فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص دوا استعمال نہ کرے اور مرجائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا۔ غذا اور دوا کے درمیان فرق کیا ہے؟ اس کی توجیہ ان فقہاء نے یہ کی ہے کہ غذا کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں ہے، اس لئے جس نے غذا استعمال نہیں کی اس نے اپنی جان ہلاکت میں ڈالا، اور یہ گناہ ہے بخلاف دوا کے کہ ان فقہاء کے تجربہ کے مطابق دوا کے بغیر بھی لوگ شفایاب ہو جاتے ہیں، اور دوا کھا کر بھی لوگ مرجاتے ہیں، لہٰذا نہ دوا کے استعمال سے سلامتی یقینی ہے اور نہ دوا کے ترک سے موت یقینی ہے، اس لئے دوا کا استعمال نہ کرنا گناہ نہیں ہوگا۔

''الأکل (منه) ای بعض الأکل وکذا الشرب (فرض وهو بقدر مایندفع به الهلاك) وفی ترکه إلقاء النفس فی التهلکة، فإن هلك فقد عصی'' (مجمع الأنهر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۵۲۴)۔

''کھانا یعنی غذا اور اسی طرح پینا بعض موقعوں پر فرض ہے، یعنی اتنی مقدار میں جس سے انسان کی جان ہلاکت سے محفوظ رہے، اس خاص مقدار میں غذا کا ترک کرنا اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، پس اگر ترک غذا کی وجہ سے مرگیا تو نافرمان ٹھہرے گا''۔

اور آگے لکھتے ہیں:

''(ومن امتنع عن أکل المیتة حال المخمصة أو صام ولم یأکل حتی مات أثم)، لأنه اتلف نفسه لما بینا أنه لابقاء إلا بالأکل والمیتة حال المخمصة، إما حلال أو مرفوع الإثم فلایجوز الامتناع عنه إذا تعین لا حیاء النفس... بخلاف من امتنع من التداوی حتی مات فإنه لایأثم، لأنه لایقین أن هذا الدواء یشفیه ولعله یصح من غیر علاج کما فی اختیار''

''جو شخص اضطرار کی حالت میں مردار (جو میسر ہے) نہ کھائے یا روزہ رکھ لے اور نہ کھائے یہاں تک کہ مرجائے تو گنہگار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنی جان ضائع کردیا، اس لئے کہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ ''بغیر غذا زندہ نہیں رہ سکتا'' اور مردار اضطرار اور مجبوری میں یا تو حلال ہو جاتا ہے، یا اس کے کھانے پر گناہ اٹھ جاتا ہے، پس اس سے باز رہنا جائز نہیں ہوگا، جب کہ جان بچانے کے لئے مردار کے علاوہ کچھ اور میسر نہ ہو...... بخلاف اس شخص کے جو دوا علاج سے باز رہا، یہاں تک کہ مرگیا، اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے کہ یہ دوا اس کو شفا دے ہی دے گی، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ وہ بغیر علاج تندرست ہو جائے''۔

پس پورے مسئلہ پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ:

(الف) جان کی حفاظت فرض ہے۔

(ب) جو چیز جس مقدار میں جان بچانے کا ذریعہ ہے، اس کا استعمال فرض اور اس کے استعمال سے باز رہنا گناہ ہے۔

ان دو اصولوں کی تطبیق یوں کی گئی ہے کہ:

(الف) غذا جان بچانے کا یقینی ذریعہ ہے، اس لئے بقدر ضرورت غذا کا استعمال واجب اور ترک غذا گناہ ہے۔

(ب) دوا جان بچانے کا یقینی ذریعہ نہیں ہے، اور نہ دوا کے بغیر شفا ناممکن ہے، اس لئے دوا کا استعمال واجب نہیں اور نہ اس کا ترک گناہ ہے۔

پہلے ذکر کئے گئے دو مسلمہ اصول ہیں، اور آخر الذکر ان اصولوں کی تطبیق اصل حیثیت اصول کی ہے، تطبیقات میں حالات کے اعتبار سے فرق پڑ سکتا ہے، اور تطبیق کے بارے میں دو رائیں بھی ہوسکتی ہیں، اس لئے اگر صورت حال ایسی ہوجائے کہ انسانی علم وتجربہ کے مطابق دوا کا استعمال جان بچانے کے لئے ضروری ہوجائے تو بالکل جس طرح غذا کے ترک پر گنہگار ہونا مسلم ہے، اسی طرح دوا کے ترک پر گنہ گار ہونا لازم ہوگا۔

اس سلسلہ میں جن فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ ”دوا سے شفا یقینی نہیں اور غذا سے جان کی حفاظت یقینی ہے“، انہوں نے اس نتیجہ تک پہونچنے میں تجربہ سے ہی کام لیا ہے، اور تحری واجتہاد اور استقراء وتجربہ ہی اس رائے کی بنیاد ہیں، لہذا اگر کسی وقت صورتحال ایسی ہو کہ خود مبتلی بہ یعنی مریض یا ڈاکٹر اس نتیجہ تک پہونچیں کہ اگر فلاں دوا نہیں کھائی یا فلاں دوا اس مریض کو نہیں کھلائی گئی تو اس کی موت یقینی ہے، ایسی صورت حال میں دوا کا استعمال واجب ہوگا، اور دوا کا ترک گناہ۔

اس موقعہ پر دو باتیں ذہن میں رکھنا چاہئے، ایک تو یہ کہ نص صریح سے ثابت ہے کہ ہر مرض کی دوا اللہ نے پیدا کی ہے، اور اسباب کے درجہ میں اس دوا سے شفاء کا حصول یقینی ہے، شک کی بنیاد صرف دو ہے، ایک تو یہ کہ کیا طبیب کو اس دوا کی یافت ہوگئی ہے جو اس مرض کے لئے اللہ نے پیدا فرمائی ہے، اور دوسری وجہ یہ کہ دوا کوئی سی استعمال کی جائے، اس مرض میں مریض کی موت تو مقدر نہیں ہے، اگر ایسا ہے تو کوئی سی دوا استعمال کی جائے، فائدہ نہیں ہوگا، لیکن ظاہر ہے تقدیر کی کارسازی تو غذا اور دوا دونوں جگہ ہے، اگر موت مقدر نہیں تو مہینوں کھانا نہ کھا کر آدمی زندہ رہ سکتا ہے، اور اگر موت مقدر ہوچکی ہے تو بھر پیٹ کھا کر بھی آدمی مر سکتا ہے، لہذا یہ زیر بحث نہیں، رہا پہلا مسئلہ یعنی ”بیماری کی صحیح دوا تک طبیب کی رسائی“ تو ظاہر ہے کہ کتاب وسنت کا موضوع طب نہیں ہے، اور نہ ان کا یہ کام ہے کہ ہر بیماری کی دوا بتاتے رہیں، نص حدیث سے تو یہ ثابت ہوگیا کہ ”ہر مرض کی دوا موجود ہے“ اب انسانی عقل، مشاہدہ اور تجربہ پر چھوڑ دیا گیا کہ وہ تحقیق و تجربہ کے ذریعہ ان دواؤں کی تلاش کرے، پس انسان کے لئے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ کسی بیماری کے لئے کسی دوا کا ایسا علم یقینی حاصل کرے کہ جس کے خلاف کا احتمال ہی نہ ہو، وہ زیادہ سے زیادہ اس بارے میں ظن غالب حاصل کرسکتا ہے، پس اس طرح کے معاملات میں جہاں نصوص اور وحی الہی سے کسی شے کا تعین نہیں ہوتا اور نہ ایسی بدیہیات ہیں جن کا علم قطعی بغیر نظر وفکر کے حاصل ہوجاتا ہے، آدمی کے علم کی انتہا ”ظن غالب“ کا حصول ہے، اور شریعت ایسے مقامات اور مسائل میں ”ظن غالب“ کا درجہ دے کر حکم متعین کرتی ہے۔

علامہ عزالدین بن عبدالسلام نے اسباب ضرر کی تقسیم کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دوسری قسم وہ اسباب ہیں جن سے اکثر وبیشتر ضرر پہونچ جاتا ہے، اگرچہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ضرر نہیں پہونچے، یعنی ان اسباب سے ضرر پہونچنے کا یقین قطعی تو نہیں لیکن ظن غالب ہوتا ہے، تو ایسے اسباب کا ارتکاب بھی جائز نہیں ہوگا، اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ:

”لأن الشرع أقام الظن مقام العلم فی أکبر الأحوال“ (قواعد الاحکام فی مصالح الانام لعزالدین عبد العزیز بن عبد السلام السلمی ۱/ ۸۵)۔

زیادہ تر حالات میں شریعت ظن کو علم یقینی کے قائم مقام قرار دیتی ہے۔

اور علامہ محقق کمال الدین ابن ہمامؒ نے ماں کے دودھ سے دوا کا کام لینے کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

”واختلف المشائخ فیه، قیل: لایجوز، وقیل یجوز إذا علم أنه یزول الرمد۔ ولایخفی أن حقیقة العلم متعذرة۔ فالمراد إذا غلب علی الظن وإلا فهو معنی المنع“ (فتح القدیر لابن همام ۲/ ۸، طبع مکتبه تجاریه مصر ۱/ ۲/ ۲۱۰ لطبع میمنیه مصر)۔

مشائخ کا اس میں اختلاف ہے، ایک قول ہے کہ جائز نہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس سے آشوب چشم کے دور ہو جانے کا "علم" ہو تو جائز ہے، اور ظاہر ہے کہ (شفاء کا) علم یقینی ممکن نہیں، پس مراد یہ ہے کہ (شفا کا) کا غالب گمان ہو (تو جائز ہوگا) ورنہ (یعنی شفا کا ظن غالب نہ ہونا) ممانعت کی علامت ہوگا۔

لہٰذا اگر ظن غالب دوا سے شفا کا اور دوا استعمال نہ کرنے کی صورت میں جان کے جانے کا حاصل ہو جائے، تو ایسی صورت میں دوا کا استعمال واجب ہوگا اور اس کا ترک گناہ ہوگا۔

پس عام طور پر علماء نے جو دوا کے استعمال کو مباح کہا ہے، اس کا تعلق عام حالات سے ہے، اور بعض علماء شافعیہ وحنابلہ نے اگر اسے واجب قرار دیا ہے تو اسے ان مخصوص حالات پر محمول کیا جانا چاہئے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے کہ:

دوا علاج کرانا جمہور علماء امت کے نزدیک واجب نہیں، اور ایک چھوٹی سی جماعت جیسے بعض اصحاب شافعیؒ واحمدؒ نے اسے واجب قرار دیا ہے۔ (مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۲۶۹/۲۴)۔

اور دوا علاج کے حکم شرعی پر تحقیقی بحث کرتے ہوئے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے کہ:

''فإن الناس قد تنازعوا فی التداوی هل هو مباح أو مستحب أو واجب؟ والتحقيق أن منه ماهو محرم، ومنه ما هو واجب وهو ما يعلم أنه يحصل به بقاء النفس لا بغيره كما يجب أكل الميتة عند الضرورة، فإنه واجب عند الأئمة الأربعة وجمهور العلماء۔ وقد قال مسروق: من اظطر إلى أكل الميتة فلم يأكل حتى مات دخل النار۔ فقد يحصل أحيانا للإنسان إذا استحر المرض مالم يتعالج معه مات، والعلاج المعتاد تحصل معه الحياة كالتغذية للضعيف وكإستخراج الدم أحيانا'' (مجموعہ فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ ۱۲/۸)۔

''یعنی دوا علاج کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رائے ہے کہ آیا وہ مباح ہے یا مستحب ہے یا واجب، لیکن تحقیق یہ ہے کہ علاج بعض صورتوں میں حرام، بعض صورتوں میں مستحب اور بعض صورتوں میں واجب ہے، واجب اس صورت میں ہے جب کہ معلوم ہو (یعنی ظن غالب حاصل ہو جائے) کہ اس دوا سے جان بچ جائے گی، اس کے بغیر نہیں، جیسے حالت اضطرار میں مردار کا کھانا واجب ہے ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کے نزدیک، مسروق نے کہا کہ جو مردار کے کھانے پر مضطر ہو اور وہ نہیں کھائے یہاں تک مر جائے تو جہنم میں داخل ہوگا، پس کبھی ایسی ہی صورتحال سے انسان کو بیماری کی شدت کی صورت میں دوچار ہونا پڑتا ہے کہ اگر علاج نہیں کرائے گا تو مر جائے گا، اور علاج و دوا سے زندگی بچ جاتی ہے، جیسے کمزور کے لئے غذا یا کبھی (بعض امراض میں) خون نکلوانا''۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ دوا علاج جو عام حالات میں محض مباح ہے، ضروری نہیں کہ ہمیشہ یہی حکم رہے، بعض حالات میں دوا کا استعمال واجب بھی ہوتا ہے۔

اس تفصیلی بحث کے بعد ہم اصل مسئلہ زیر بحث کی طرف لوٹتے ہیں، یعنی ایک شخص ایک ایسے مرض میں مبتلا ہے جو اطباء کی نگاہ میں لاعلاج ہے، لیکن فوری طور پر مہلک نہیں، اسی دوران اسے ایسا مرض لاحق ہو جاتا ہے، جو طبی نقطۂ نظر سے مہلک اور جان لیوا ہے، لیکن اس نئے مرض کی ایسی دوائیں میڈیکل سائنس نے دریافت کر لی ہیں، جن سے شفاء کے حصول کا ظن غالب ہے، ایسی صورت میں دوا کے استعمال سے جان بچ جائے گی اور دوا استعمال نہیں کی جائے گی تو یہ شخص مر جائے گا، اس کا ظن غالب ہے، تو ایسے حالات میں فقہاء کی عام عبارتوں کا سہارا لے کر یہ کہنا کہ علاج محض مباح ہے، اس لئے اس کا ترک گناہ نہیں ہوگا، صحیح نہیں ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ جان بچانے کے لئے دوا کا استعمال اس صورت میں واجب ہوگا اور اس کا ترک گناہ۔

علاوہ ازیں علاج کے محض جائز یا واجب ہونے کی بحث سے ہم قطع نظر بھی کریں تو بھی مسئلہ یہ ہے کہ اپنی جان دے دینے یا دوسروں کی جان لے لینے کی نیت سے دوا سے گریز جیسا کہ (Passive Euthanasia) میں ہوا کرتا ہے، شرع اسلامی کی رو سے کبھی جائز نہیں ہوسکتا کہ شرع کا مسلمہ اصول ہے "الأمور بمقاصدها" کسی عمل کی شرعی حیثیت کے تعین میں اس عمل کے پس منظر میں چھپے ہوئے مقصد کا اعتبار کیا جائے، اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ مباحات کا حکم شرعی نیت اور مقصد کے پیش نظر مختلف ہوتا رہتا ہے، علامہ ابن نجیمؒ نے لکھا ہے:

''وأما المباحات فإنها تختلف صفتها باعتبار ماقصدت لأجله'' (الاشباہ والنظائر مع الحموی ۴۸/۱)۔

جائز کاموں کی صفت (یعنی اس کا حکم شرعی) جس مقصد کے لئے وہ کام کیا جا رہا ہے اس کے پیش نظر بدلتا رہتا ہے۔

پس جان دینے اور جان لینے کی نیت کے ساتھ اس مباح کا ترک جائز نہیں، حرام ہوگا۔

اور آخر میں یہ بھی ذہن میں رکھنا چاہئے کہ اس خاص صورت میں علاج معالجہ سے گریز محض ''ترک'' نہیں بلکہ ''کف'' ہے، یعنی کسی کام کا نہیں کرنا بذات خود کوئی عمل نہیں جس پر جواز وعدم جواز کا حکم لگایا جائے، لیکن اپنے کو کسی کام سے روک لینا عمل جسمانی نہیں، لیکن عمل نفسی ہے، جس کا تعلق قلب کے ارادہ سے ہے، اس لئے اس پر ثواب وعتاب مرتب ہوگا کہ انسان جس طرح عمل جسمانی کا مکلف ہے، اسی طرح عمل نفسی کا بھی ذمہ دار ہے، اسی لئے جن امور سے شرع نے روکا ہے ان کو نہ کرنا کوئی عمل نہیں محض ترک ہے، لیکن اپنے کو اس عمل سے روک لینا عمل ہے جسے ''کف'' کہا جاتا ہے، اور اس پر ثواب ہوتا ہے، دیکھئے اشباہ ونظائر اور دیگر کتب اصول فقہ میں ''تروک'' کی بحث، علامہ حموی نے ''حاشیہ اشباہ'' میں لکھا ہے:

''إن الكف فعل النفس. فإن الفعل كما ينسب إلى الجوارح ينسب إلى النفس. فحينئذ فالترك من حيث هو، هو لايتصور أن يكون مثابا عليه''

یعنی ''کف'' (کسی عمل سے اپنے کو روکنا) فعل نفس ہے، اس لئے کہ فعل جیسے اعضاء وجوارح کے ہوتے ہیں، نفس کے بھی ہوتے ہیں، پس ''ترک عمل'' اس حیثیت سے کہ ترک ہے، اس پر ثواب کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

لیکن کسی کام سے اپنے کو باز رکھنا فعل وعمل ہے، جس پر ثواب وگناہ مرتب ہوسکتا ہے، حموی نے اس کی دلیل یہ لکھی ہے کہ قرآن نے ''قرآن کو چھوڑ دینے'' کو قوم کا عمل بتایا: إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوْرًا ''(سورہ فرقان: ۳۰)، اور حدیث میں ''حفظ لسان'' (یعنی زبان سے کوئی لغو اور جھوٹی بات نہ نکالنا) کو بہترین عمل قرار دیا گیا ہے۔

پس زیر بحث معاملہ میں علاج سے باز رہنا بھی ایک عمل ہے جس کا مقصد جان کو ضائع کرنا ہے، پس (Active Euthanasia) میں دوا دے کر مارنا ''عمل جسمانی'' ہے اور (Passive Euthanasia) (میں دوا سے روک کر مارنا ہے، جو ''عمل نفسی'' ہے، اس لئے دونوں ہی صورتیں ناجائز اور حرام ہیں۔

۳۔ البتہ آخری صورت وہ رہ جاتی ہے جس میں مصنوعی آلات اور مشینوں کے ذریعہ سانس کی آمد ورفت باقی رکھی جاتی ہے، ظاہر ہے کہ یہ ایک تکلف اور مصنوعی حیات ہے جس کی بقاء کے لئے مشینیں لگا کر سانس کی آمد ورفت قائم رکھنے کو شرعاً ضروری نہیں کہا جاسکتا، اس لئے ایسی مشینوں کو ہٹا لینا جائز ہوگا۔

باب ششم معاشی مسائل

بیع الوفاء

الحمد لله الذى شرح صدورنا للإسلام، والصلوة والسلام على سيدنا، و سيدالأنام الذى هدانا إلى ما هو حلال وحرام، وعلى ذريته وتبعهم واتباعهم إلى يوم القيامة

اصولی اعتبار سے معاملہ بیع بقا ودوام کا مقتضی ہوتا ہے۔ اس عقد کا طبعی تقاضہ یہ ہے کہ عقد کے بعد فروخت کی گئی شئی (مبیع) حتمی ویقینی طور پر فروخت کنندہ (بائع) سے خریدار (مشتری) کی ملکیت میں آجائے، لیکن شریعت نے بعض ایسی "خیارات" کا اعتبار کیا ہے جن کی مدت میں بیع لازم نہیں ہوتی ہے، چنانچہ اگر ایسی بیع ہو جس میں کسی فریق کو کوئی "خیار" حاصل نہ ہو، یعنی وہ بیع موقوف نہ ہو، بلکہ نافذ ہو، تو پھر ایسی بیع میں "مبیع" فروخت کنندہ سے خریدار کی ملکیت میں منتقل ہوجائے گی، اور اس خریدار کو ملکیت سے متعلق تمام حقوق حاصل ہوں گے، جیسے فروخت کرنا، یا عاریت اور کرایہ پر دینا وغیرہ۔

"بیع وفا" اپنی شکل وصورت کے لحاظ سے بیع ہے، اور اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے نافذ ولازم قرار دیا جائے، مگر فریقین چونکہ اس امر پر اتفاق کرلیتے ہیں کہ آئندہ جب بائع شئی مبیع کی وصول کردہ قیمت خریدار کو واپس کردے گا تو خریدار اس شئی کو اسے لوٹا دے گا، اور اس صورت میں خریدار اس شئی کو فروخت نہیں کرسکتا ہے، البتہ اس سے انتفاع کرے گا، یعنی خریدار کو اس سے نفع اٹھانے کا حق تو ملتا ہے لیکن کسی دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کرنے کا حق نہیں ملتا ہے، اس صورت میں شئی مبیع خریدار کے پاس رہن رکھی ہوئی چیز کے مانند ہوتی ہے، اور اس پر لازم ہوتا ہے کہ جب ثمن اسے واپس مل جائے تو وہ مبیع کو واپس کردے۔

بیع وفا کے نام:

چونکہ یہ بیع دیگر بیوع لازمی سے علیحدہ نوعیت کی ہے، اس لئے اس کے مختلف نام فقہاء نے رکھے ہیں، عام طور پر فقہاء "بیع الوفاء" کا نام دیتے ہیں اور یہ نام اس لئے ہے کہ خریدار پر لازم ہوتا ہے کہ وہ اپنے اس وعدے کو پورا کرے جو اس نے بائع سے کررکھا ہے کہ وہ ثمن واپس کرے گا تو یہ "مبیع" واپس کردے گا۔

علامہ عثمان الزیلعی متوفی ۷۴۳ھ نے لکھا ہے کہ:

"قاہرہ میں ایک خاص قسم کی بیع رائج ہے۔ اسے وہاں "بیع الامانۃ" کہتے ہیں (البحر الرائق ۶/۷)۔

"البحر الرائق" میں ملتقط کے حوالہ سے مذکور ہے کہ اسے "رہن معاد" کہا جاتا ہے (البحر الرائق ۶/۷)۔

علامہ حصکفی نے بھی "درمختار" میں تحریر کیا ہے کہ شافعیہ اسے "رہن معاد" کہتے ہیں (الدر المختار ۴/۲۴۶)۔

بعض ائمہ نے اس عقد کا نام "بیع الطاعۃ" رکھا ہے، اور شام میں اسے "بیع الاطاعۃ" کہا جاتا تھا۔ صاحب ہدایہ نے اسے "البیع الجائز" کے نام سے موسوم کیا ہے، اور ہمارے یہاں مشرقی ہندوستان میں اسے "بیع میعادی" کہا جاتا ہے، اور اسی نام سے یہ عقد لوگوں کے درمیان معروف ہے۔

فقہاء مذاہب کے یہاں اس کا تذکرہ:

اس عقد کا تذکرہ صرف فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں شرح وبسط کے ساتھ ملتا ہے، باقی فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی جتنی کتابیں بھی میرے مطالعہ سے گزریں، ان میں صراحۃ وضاحت کے ساتھ اس کا ذکر مجھے نہیں ملا، البتہ ابن قدامہ حنبلی نے "المغنی" میں بیع کی ایک صورت ذکر کی ہے جس میں قرض سے انتفاع کے لئے بطور حیلہ خیار کی شرط لگائی گئی ہو، تاکہ مشتری مبیع سے غلہ اور نفع حاصل کرتا رہے، اور جب ثمن اسے واپس کردیا جائے تو وہ بھی مبیع لوٹا دے، پھر ابن قدامہ

نے اس کا حکم لکھا ہے (المغنی لابن قدامہ ۴؍ ۵۹۳)۔

اور یہی بیع الوفاء ہے، اگر چہ انہوں نے نہ تو اسے ''بیع الوفاء'' کے نام سے ذکر کیا ہے اور نہ ہی کسی دوسرے نام سے، اسی طرح علامہ ابن حجر ہیثمی شافعی نے ''الفتاوی الکبری'' میں ذکر کیا ہے کہ جب ان سے یہ سوال کیا گیا کہ ''بیع الناس'' کا حکم کیا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا:

''اگر ''بیع الناس'' سے عقد کی وہ صورت مراد ہے جس میں لوگ کسی شئ کو اس کے ثمن مثل سے کم پر فروخت کرنے پر اتفاق کر لیتے ہیں اور یہ کہ جب بائع ثمن لوٹا دے گا تو اسے ''عین'' یعنی مبیع بھی واپس کردی جائے گی (الفتاوی الکبری) یہ بھی ''بیع الوفاء'' ہی کی ایک صورت ہے''۔

فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں محل وقوع:

عام طور پر متاخرین فقہاء حنفیہ نے اس عقد کا تذکرہ کیا ہے بعض اسے ''بیع فاسد'' کے بیان کے ذیل میں ذکر کرتے ہیں، جیسے صاحب ''خلاصۃ الفتاوی'' علامہ طاہر بن احمد بن عبد الرشید البخاری (م ۵۴۲ھ) (خلاصۃ الفتاوی ۲؍ ۴۸) اور صاحب فتاوی بزازیہ محمد بن محمد البزازی (م ۸۲۷ھ) (الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۴؍ ۴۰۵)...... لیکن امام حسن بن منصور قاضی (م ۵۹۲ھ) نے اپنے فتاوی میں اسے ''باب الخیارات'' میں ذکر کیا ہے (فتاوی قاضی خاں ۲؍ ۳۴۷ نولکشور لکھنؤ) ان کی اتباع میں علامہ عبد الرحمن بن الشیخ معروف بہ شیخی زادہ نے بھی ''مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر'' میں اسے ''باب الخیارات'' میں ذکر کیا ہے۔
(مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۲؍ ۲۵)

صاحب ''ہدایہ'' شیخ الاسلام برہان الدین علی بن ابی بکر المرغینانی (م ۵۹۳ھ) نے اس کا تذکرہ ''کتاب الاکراہ'' میں کیا ہے (ہدایہ علی ہامش نتائج الافکار تکملہ فتح القدیر ۸؍ ۱۷۰)۔ اسی طرح زیلعی نے بھی ''کتاب الاکراہ'' میں اسے بیان کیا ہے (تبیین الحقائق ۵؍ ۱۸۳۔ ۱۸۴)۔

امام محمد بن علی بن محمد المقلب بعلاء الدین الحصکفی نے ''درمختار'' میں ''کتاب الصرف'' کے بعد اور ''باب الکفالہ'' سے پہلے ''تذنیب'' کے عنوان کے تحت اس کا تذکرہ کیا ہے، تذنیب کے تحت انہوں نے ''بیع التلجئۃ، بیع الوفاء'' اور ان دونوں کے احکام ذکر کئے ہیں (الدر المختار مع رد المحتار ۴؍ ۲۴۷۔ ۲۴۶)۔

فتاوی ہندیہ کے مرتبین نے ''باب البیعات المکروھۃ والأرباح الفاسدۃ'' کے عنوان کے تحت اسے بیان کیا ہے (الفتاوی الہندیہ ۳؍ ۲۰۸)۔

اور علامہ ابن نجیم نے ''الاشباہ والنظائر'' میں ''العادۃ محکمۃ'' کے قاعدہ کے تحت عرف عام اور عرف خاص کے ذیل میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

ابن نجیم نے ''البحر الرائق'' میں تحریر کیا ہے کہ ''باب الخیارات'' میں اس عقد کا تذکرہ زیادہ مناسب ہے، کیونکہ خیار عقد ہی کی یہ ایک صورت ہے (البحر الرائق ۶؍ ۷)۔ انہیں ابواب و مواقع میں فقہاء حنفیہ اس عقد کا تذکرہ کرتے ہیں۔

بیع الوفاء کی ابتداء:

''بیع الوفاء'' کا رواج کب ہوا؟...... اس سلسلہ میں شیخ مصطفی احمد زرقاء نے ''المدخل الفقہی العام'' میں لکھا ہے کہ:

پانچویں صدی ہجری کے اواخر میں بخارا میں اس بیع کا رواج ہوا، اس کے رواج کی تاریخ پر دلیل یہ ہے کہ امام نجم الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی نے اپنے فتاوی میں ذکر کیا ہے کہ ہمارے اہل زمانہ سود سے بچنے کے لئے جو عقد کرتے ہیں اسے وہ ''بیع الوفاء'' کہتے ہیں، جو حقیقت میں ''رہن'' ہے، اور امام نجم الدین کی ولادت ۴۶۱ھ اور وفات ۵۳۷ھ میں ہوئی (المدخل الفقہی العام ۱؍ ۲۰۵) (اس سے پتہ چلتا ہے کہ ''بیع الوفاء'' کا رواج پانچوی ہجری کے اواخر میں ہوا ہے، نہ کہ اس سے پہلے)۔

مجھے امام نجم الدین نسفی سے پہلے فقہاء کے نزدیک اس کا تذکرہ ملتا ہے، چنانچہ زیلعی نے ''تبیین الحقائق'' میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''اور ان میں سے بعض فقہاء نے اسے ''رہن'' قرار دیا ہے جن میں امام سید ابو شجاع، امام علی السغدی اور امام قاضی حسن ماتریدی ہیں'' (تبیین الحقائق ۵؍ ۱۸۴)۔

امام علی السغدی کا پورا نام علی بن الحسن رکن الاسلام ابو الحسن السغدی ہے ان کی وفات ۴۶۱ھ میں ہوئی ہے (الفوائد البہیہ فی طبقات الحنفیۃ ۵۰۔ ۱۹۴)۔

یہی وہ سال ہے جس میں امام نجم الدین النسفی کی ولادت ہوئی۔ اور سید امام ابو شجاع جن کا پورا نام اشرف بن ابی الوضاح محمد بن الامام ابی شجاع السید ہے (حوالہ بالا ص ۴۹۰)۔ اور امام قاضی حسن الماتریدی یہ حسن بن نصر حسن القاضی الماتریدی ہیں جو امام سید ابو شجاع اور قاضی علی السغدی کے رفیق تھے (حوالہ

بالا رص ۶۵)۔ یہ تینوں فقہاء مصری ہیں جن کی نشو ونما پانچویں ہجری کے اوائل میں ہوئی۔ اور ان سب نے "بیع الوفاء" کے مسئلہ میں اپنی آراء پیش کی ہیں (الفتاوی البزازیہ، تبیین الحقائق وغیرہما)۔

اس لئے خیال یہ ہے کہ "بیع الوفاء" کا رواج سمرقند و بخاری میں پانچویں ہجری کے اوائل، یا اس سے بھی پہلے ہوا ہے، چنانچہ یہ فقہاء اس بیع کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس بیع کا عموم وشیوع امام سید ابوشجاع اور امام علی السغدی و ماتریدی کے عہد میں ہوا (رد المحتار ۴/۲۴۶)۔

بیع الوفاء کی تعریف:

"بیع الوفاء" یہ ہے کہ کسی چیز کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا جائے کہ جب بائع (فروخت کنندہ) ثمن مشتری (خریدار) کو لوٹا دے گا تو اسے مبیع واپس کر دی جائے گی۔

مجلہ عثمانیہ (۱۱۸) میں ہے:

بیع الوفاء یہ ہے کہ مال کو اس شرط کے ساتھ فروخت کیا جائے کہ جب بائع ثمن واپس کردے گا تو مشتری اسے مبیع لوٹا دے گا (شرح المجلہ رص ۶۷)۔

شیخ مصطفی احمد الزرقاء نے لکھا ہے:

"بیع الوفاء" کی صورت یہ ہے کہ روپے کا ضرورت مند عقار (غیر منقولہ جائداد) اس شرط پر فروخت کرے کہ جب وہ ثمن لوٹا دے گا تو اسے وہ جائداد واپس کردی جائے گی (المدخل الفقہی العام ۱/۲۰۵)۔

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ شیخ زرقاء کے نزدیک بیع الوفاء عقار (غیر منقولہ اشیاء) کے ساتھ خاص ہے، لہذا منقول کے اندر بیع الوفاء کی صورت اس سے خارج ہوگی۔ اسی طرح بیع الوفاء کی صورت میں یہ قید لگانا کہ بائع نقد کا محتاج ہو، بیع الوفاء کے جواز کی لازمی شرط نہیں ہے۔

دراصل "بیع الوفاء" کی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت تو یہ ہے کہ بائع کے ذمہ مشتری کا قرض تھا تو مدیون نے دین کے عوض اپنی مملوکہ شئ کو اس شرط پر فروخت کردیا کہ جب میں دین (ثمن) ادا کروں گا تو مجھے میری شئ واپس کردی جائے گی۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ بائع کے ذمہ دین نہیں ہے، لیکن وہ ایک شخص سے اپنی کوئی شئ فروخت کرکے نقدی اس شرط پر طلب کر رہا ہے کہ جب وہ ثمن لوٹا دے گا تو اسے اس کی شئ واپس کردی جائے گی۔

ڈاکٹر عبدالعزیز خیاط (معاون استاذ جامعہ اردن) نے اپنی کتاب "نظریۃ العرف" میں شیخ احمد فہمی ابوالسنہ کی کتاب "العرف والعادۃ فی رای الفقہاء" کے حوالہ سے "بیع الوفاء" کی تعریف نقل کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

"بیع الوفاء" ایک ایسا عقد ہے جس میں بائع یہ شرط لگاتا ہے کہ جب وہ مشتری کو ثمن لوٹا دے گا تو مبیع اسے واپس کردی جائے گی، چاہے ثمن نقد کی صورت میں ہو یا دین (قرض) کی صورت میں (نظریۃ العرف رص ۱۱۸) "بیع الوفاء" کی یہ تعریف مذکورہ بالا دونوں صورتوں کو حاوی اور اعیان منقولہ اور غیر منقولہ سب کو شامل ہے"۔

"جامع الفصولین" کے حاشیہ میں امام محمد بن عبدالرشید ابوبکر رکن الدین الکرمانی کی "جواہر الفتاوی" کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

"بیع الوفاء" یہ ہے کہ بائع مشتری سے یہ کہے کہ یہ چیز تمہارے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ جب میں "ثمن" واپس کروں گا تو یہ شئ میرے ہاتھ فروخت کردینا" (حاشیہ جامع الفصولین ۱/۲۲۴، الفصل الثامن عشر)۔

حاصل یہ ہے کہ:

"بیع الوفاء" یہ ہے کہ عین کی فروختگی اس شرط پر کی جائے کہ جب ثمن لوٹایا جائے گا تو مبیع بھی واپس کردی جائے گی، چاہے ثمن وہ دین ہو جو اس عقد سے قبل بائع پر واجب ہو، یا بائع کو بوقت عقد مشتری ثمن نقد کی صورت میں ادا کرے، اور چاہے مبیع عقار (جائداد) کی صورت میں ہو، یا اعیان منقولہ کی صورت میں"۔

فقہاء نے "بیع الوفاء" کی مختلف صورتیں ذکر کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"اس کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ: میں اس شئ کو تمہارے ہاتھ اس دین کے عوض جو تمہارا میرے ذمہ ہے اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ

جب میں قرض کی ادائیگی کردوں گا تو وہ شئی مجھے واپس کردی جائے گی، یا بائع اس طرح کہے: میں نے یہ شئی تمہارے ہاتھ اتنے...... روپئے میں اس شرط کے ساتھ فروخت کردی کہ جب میں ثمن تمہیں دے دوں گا تو تم مجھے وہ شئی دے دوگے (البحر الرائق ۶ / ۷ خیار النقد)۔

''درمختار'' میں لکھا ہے: اس کی صورت یہ ہے کہ: عین کو ایک ہزار روپئے کے عوض اس شرط پر فروخت کرے کہ جب بائع ثمن لوٹا دے گا تو وہ عین اسے واپس کردی جائے گی (الدر المختار ۴/ ۷ ۲۴۔ ۲۴۶: مصر)۔

''عنایہ'' میں ہے:

''بیع الوفاء'' کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے یہ عین تمہارے ہاتھ اس دَین کے عوض جو تمہارا میرے ذمہ ہے اس شرط پر فروخت کر دی کہ جب میں قرض ادا کردوں گا تو وہ شئی میری ہوجائے گی، یا یہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ یہ چیز اس شرط پر فروخت کردی کہ جب میں ثمن لوٹا دوں گا تو تم مجھے شئی مبیع واپس کردو گے (عنایہ علی ہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۶۹، میمنیہ مصر)۔

اور ''کفایہ'' میں ہے:

''بیع الوفاء'' یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ اس دَین کے عوض جو میرے ذمہ ہے اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ جب میں قرض ادا کردوں تو وہ چیز میری ہوگی (کفایہ علی ہامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۷۰۔ ۱۶۹)۔

''مجمع الانہر'' میں ''بیع الوفاء'' کی صورت بیان کرتے ہوئے تحریر کیا ہے:

اس کی صورت یہ ہے کہ بائع مشتری سے یوں کہے کہ میں نے یہ عین تمہارے ہاتھ ہزار روپئے میں اس شرط پر فروخت کیا کہ جب میں ہزار روپئے واپس کردوں گا تو یہ مبیع مجھے واپس کردی جائے گی (مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۲۵)۔

حاصل یہ ہے کہ ''بیع الوفاء'' میں عین کو چاہے دَین کے ذریعہ فروخت کیا جائے، یا نقد کے ذریعہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اس سے صورت مسئلہ پر کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کہ بائع یہ کہے کہ: جب میں ثمن لوٹا دوں تو عین مجھے واپس کردینا، یا اسے میرے ہاتھ فروخت کردینا، علامہ شامی نے ''ردالمحتار'' میں تحریر کیا ہے:

''اس سے معلوم ہوا کہ بائع کے قول ''إن ترده علی'' (تم مجھے یہ لوٹا دینا، یا ''إن تبیعه منی'' کہ تم میرے ہاتھ اسے فروخت کردینا، کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے'' (ردالمحتار ۴/ ۷ ۴۔ ۲۴۶)۔

بیع الوفاء کا حکم:

''بیع الوفاء'' کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں جنہیں بزازی نے اپنے فتاوی میں شرح وبسط کے ساتھ بیان کیا ہے (البزازیہ علی ہامش الہندیہ ۴/ ۴۰۵)۔ قاضی ابن سماوہ نے بھی ''جامع الفصولین'' میں انہیں ذکر کیا ہے (جامع الفصولین ۱/ ۲۳۴)۔ اور حاشیہ ''جامع الفصولین'' میں ان اقوال مختلفہ کی وضاحت کی گئی ہے (حاشیہ جامع الفصولین ۱/ ۳۵۔ ۲۳۴)۔ علامہ ابن نجیم نے ''البحر الرائق'' میں بزازیہ میں مذکور آٹھ اقوال کی تلخیص کی ہے۔ چنانچہ لکھا ہے:

''فقہاء کے ''بیع الوفاء'' کے بارے میں آٹھ اقوال ہیں، جنہیں فتاوی بزازیہ میں ذکر کیا گیا ہے'' (۱)۔ میں اس جگہ فقہاء متاخرین کے ان تمام اقوال کو یکے بعد دیگرے ذکر کرتا ہوں:

۱۔ پہلا قول یہ ہے کہ ''بیع الوفاء'' حقیقت کے لحاظ سے رہن ہے، اس پر یہ احکام مرتب ہوں گے کہ:

الف۔ مشتری مبیع کا مالک نہیں ہوگا۔

ب۔ اور بائع کی اجازت حاصل کئے بغیر اس سے انتفاع بھی نہیں کرسکتا۔

ج۔ اس کے منافع کو اگر استعمال کرے، یا مبیع درخت ہو اسے تلف کردے تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔

د۔ مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں بائع سے دَین ساقط ہوجائے گا۔

ھ۔اگر مبیع کی مالیت مقدار دَین سے زائد ہو تو ہلاک ہونے کی صورت میں زائد کا تاوان اس پر واجب نہیں ہوگا۔ (صرف دین ساقط ہوجائے گا) جیسا کہ امانت میں ہوتا ہے۔

و۔جس وقت بائع قرض ادا کردے مبیع اسے لوٹادی جائے گی۔

صاحب منظومہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، قاضی ابن سماوہ نے بھی ''جامع الفصولین'' میں اسی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

''بیع کا وہ طریقہ جو ربوا سے بچنے کے لئے ہمارے اہل زمانہ کے مابین متعارف ہے، اسے وہ ''بیع الوفاء'' کہتے ہیں، جو حقیقت میں ''رہن'' ہے، مشتری نہ تو اس شئی کا مالک ہوگا اور نہ مالک کی اجازت کے بغیر اس سے انتفاع کرسکتا ہے، اور وہ اس پھل میں سے جو کچھ استعمال کرے گا، یا اس کے درخت کو تلف کرے گا اس کا ضامن ہوگا، اور اگر مشتری کا دین بائع پر باقی ہو تو مبیع کے ہلاک ہونے سے وہ دین ساقط ہوجائے گا، البتہ دَین سے زائد مالیت کا ضامن مشتری نہیں ہوگا، ہمارے نزدیک ''بیع الوفاء'' اور رہن کے مابین کسی بھی حکم میں کوئی فرق نہیں ہے (یعنی رہن کے سارے احکام اس پر جاری ہوں گے)۔

اس لئے کہ متعاقدین نے اگر چہ اس عقد کا نام ''بیع'' رکھا ہے، لیکن ان کا عرف رہن اور ''استیثاق بالدین'' کا ہے بایں طور کہ عاقد اس عقد (بیع الوفاء) کے بعد ہر شخص سے یہی کہتا ہے کہ میں نے اپنی مملوکہ شئی فلاں...... کے پاس بطور رہن رکھ دی ہے۔ اور مشتری کہتا ہے کہ میں نے فلاں...... کی مملوکہ شئی کو رہن (گروی) رکھ لیا ہے، اور تصرفات میں مقاصد و معانی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ الفاظ وظواہر کا، مثلاً: ''حوالہ'' عدم برأت کی شرط کے ساتھ ''کفالہ'' بن جاتا ہے، اور ''کفالہ'' برأت کی شرط کے ساتھ ''حوالہ'' ہوجاتا ہے، آزاد عورت کا گواہوں کی موجودگی میں مہر کے تسمیہ کے ساتھ اپنے نفس کا ہبہ نکاح قرار پاتا ہے اور استصناع فاسد میں جب ''مدت'' بیان کردی جاتی ہے تو وہ ''سلم'' بن جاتا ہے، اس کے نظائر بے شمار ہیں'' (البحر الرائق ۶/ ۸۔۷)۔

حاصل یہ ہے کہ عاقدین نے اگر چہ بیع کا معاملہ کیا ہے، مگر اس سے ان دونوں کی غرض ''رہن'' تھی، اور اس کی دلیل ان دونوں کا عرف ہے، کیونکہ اگر چہ وہ لوگ اس عقد کو لفظ بیع سے بیان کرتے ہیں، مگر اپنے عرف میں اسے ''رہن'' کہتے ہیں جس سے ظاہر ہے کہ وہ جو کہتے ہیں ان کی غرض وہ نہیں ہوتی اور جو غرض ہوتی اسے نہیں کہتے (یعنی تلفظ تو بیع کا کرتے ہیں مگر ان کی مراد رہن ہوتی ہے، جسے وہ لفظوں میں نہیں کہتے ہیں) تصرفات میں اعتبار مقاصد و معانی کا ہوتا ہے، نہ کہ الفاظ اور ظاہری شکلوں کا۔

نیز قاضی ابن سماوہ نے صراحت کی ہے کہ سید امام ابوشجاع اور امام ابوالحسن ماتریدی اسی کے قائل تھے، چنانچہ ان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

''سید امام ابوشجاع کہتے ہیں کہ میں امام ابوالحسن ماتریدی سے عرض کیا کہ ''بیع الوفاء'' کا لوگوں کے مابین رواج ہوگیا ہے، حالانکہ اس میں بڑے مفاسد ہیں اور آپ کا فتوی اس کے رہن ہونے کا ہے، میرا بھی خیال یہی ہے، بہتر یہ ہے کہ ہم سارے ائمہ کو جمع کر کے اس مسئلہ پر اتفاق رائے حاصل کریں، پھر لوگوں کو اس کے بارے میں بتائیں تو انہوں نے فرمایا: اس دور میں ہمارا فتوی معتبر ہے، جو لوگوں کے مابین ظاہر ہوچکا ہے، پس جسے ہماری رائے سے اختلاف ہو، تو اس اختلاف کی دلیل پیش کرے'' (جامع الفصولین ۱/ ۱۳۰)۔

سید الامام ابوشجاع کو اپنی اس رائے پر یہاں تک اصرار تھا کہ انہوں نے اپنی وفات کے وقت اپنے صاحبزدگان کو اس کی وصیت کی (جامع الفصولین ۱/ ۱۳۰)۔ ان کے رفیق علی بن الحسین رکن الاسلام ابوالحسن السعدی بھی اسی کے قائل تھے، چنانچہ ''کفایہ شرح ہدایہ'' میں لکھا ہے:

''قاضی امام علی السعدی جب بخاریٰ سے سمرقند تشریف لائے تو ان سے ''بیع الوفاء'' کی بابت دریافت کیا گیا، تو انہوں نے جواب میں تحریر فرمایا کہ یہ رہن ہے، بیع نہیں ہے، ان کے اس جواب سے امام ابوشجاع بہت مسرور ہوئے'' (الکفایہ علی تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۷۱)۔

امام محمد بن فضل البخاری کی بھی یہی رائے تھی، جیسا کہ حاشیہ ''جامع الفصولین'' میں اس کی صراحت کی گئی ہے (الکفایہ علی تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۷۱)۔

فتاوی خیریہ میں ہے:

''اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ ''بیع الوفاء'' رہن ہے، اس کے اور رہن کے احکام میں کوئی فرق نہیں ہے'' (الفتاوی الخیریہ ۲/ ۸ مخطوطہ)۔

اور حاشیہ ''جامع الفصولین'' میں ''جواہر الفتاوی'' کے حوالہ سے لکھا ہے:

''بیع الوفاء'' بیع باطل ہے، اور حقیقت میں رہن ہے، اس کا حکم وہی ہے جو رہن کا ہے اور یہی صحیح ہے'' (حاشیہ جامع الفصولین ۱/ ۲۳۴)۔

خلاصہ یہ کہ اکثر فقہاء اس عقد بیع کو باطل کہتے ہیں، اور اسے تمام احکام میں رہن قرار دیتے ہیں۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہے، مشائخ زمانہ نے عرف کو بنیاد بناتے ہوئے اسی پر اتفاق کیا ہے (البحر الرائق ۶/۷) اس قول پر یہ احکام مرتب ہوں گے:

الف۔ بائع تعمیر اور ادائیگی خراج کرے گا، اور وہ بطریق رضا ہوگا نہ کی جبرا۔

ب۔ اس صورت میں مشتری پر جبر نہیں کیا جائے گا کہ وہ ترک وفاء کرے اور بیع کو حتمی اور لازم کرے۔

ج۔ مشتری کو ثمن کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا۔

د۔ اگر مبیع دار (مکان) کی صورت میں ہو اور وہ منہدم ہو جائے تو بائع کو ثمن لوٹانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح اگر مبیع عین (سامان) کی شکل میں ہو اور ہلاک ہو جائے تو یہ معاملہ مکمل ہو جائے گا اور دونوں فریق میں سے کسی ایک کو دوسرے پر کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا۔

اور غالباً زیلعی نے اس قول کی شرح کرتے ہوئے شرط وفاء کے ساتھ اس عقد کو جائز قرار دیا ہے، اور مشتری پر لازم قرار دیا ہے کہ جب بائع ثمن واپس کر کے مبیع کی واپسی کا مطالبہ کرے تو وہ واپس کر دے اور مشتری کے لئے اس مبیع سے انتفاع کو جائز قرار دیا ہے، البتہ دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کرنے کو جائز نہیں کہا ہے، چنانچہ وہ تحریر کرتے ہیں:

"بعض مشائخ سمرقند نے اسے بیع جائز اور بعض احکام میں مفید قرار دیا ہے، ان میں سے امام نجم الدین النسفی ہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ ہمارے مشائخ نے اس زمانہ میں اسے بیع جائز قرار دیا ہے اور اسے بعض احکام (مثلاً مبیع سے انتفاع) کے حق میں مفید مانا ہے جب کہ دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کے بارے میں مفید نہیں مانا ہے" (تبیین الحقائق ۵/۸۵۔۱۸۴)۔

امام برہان الدین علی المرغینانی نے اپنی کتاب "ہدایہ" میں اس عقد کو "البیع الجائز المعتاد" کے نام سے ذکر کیا ہے، تحریر کرتے ہیں:

"اور جس نے اسے "بیع جائز معتاد" قرار دیا ہے..... اور مشائخ سمرقند نے اسے بیع جائز قرار دیا ہے اور بعض احکام کے حق میں اسے مفید تسلیم کیا ہے، وہ بر بنائے حاجت، کیونکہ یہ عقد ان کے مابین متعارف تھا" (الہدایہ ۳/۷۴۳)۔

صاحب ہدایہ کی اس عبارت سے اس کے شارح امام اکمل الدین محمد البابرتیؒ نے یہ مفہوم اخذ کیا ہے کہ صاحب ہدایہ کے نزدیک مشائخ سمرقند کا قول مختار ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"اور مصنف نے مشائخ سمرقند کا قول اختیار کیا اور اس کی طرف اپنے قول "البیع الجائز المعتاد" سے اشارہ کیا" (العنایہ علی ہامش تکملہ فتح القدیر ۸/۷۰۔۱۶۹)۔

۳۔ تیسرا قول جسے قاضی خاں نے اختیار کیا ہے، اس میں تفصیل ہے، وہ نہ تو اس کے رہن ہونے کے قائل ہیں اور نہ علی الاطلاق اس کے فاسد ہونے کے، بلکہ ان کا کہنا یہ ہے کہ:

"صحیح قول یہ ہے کہ اگر متعاقدین کے مابین یہ عقد لفظ بیع کے ذریعہ ہوا تو وہ رہن قرار نہیں پائے گا، پھر دیکھا جائے گا":

الف۔ ان دونوں نے بیع میں فسخ کی شرط کو ذکر کیا ہے۔

ب۔ یا ان دونوں نے فسخ کی شرط کا تذکرہ نہیں کیا، مگر ان دونوں نے شرط وفاء کے ساتھ لفظ بیع کا تلفظ کیا۔

ج۔ یا ان دونوں نے اسے "البیع الجائز" کہہ کر عقد کیا، اور بیع جائز کا مفہوم ان کے نزدیک عقد غیر لازم ہوتا ہے تو ان تینوں صورتوں میں یہ بیع فاسد قرار پائے گی۔

د۔ اور اگر ان دونوں نے شرط وفا کے بغیر "بیع" کا ذکر کیا، اور پھر عقد ہو جانے کے بعد بطور وعدہ شرط وفاء کا ذکر کیا تو اس صورت میں بیع جائز ہوگی اور وعدہ کی رو سے اس کا ایفاء لازم ہوگا، کیونکہ کبھی کبھی وعدے بھی لازم ہوا کرتے ہیں، لہذا لوگوں کی حاجت کے پیش نظر اسے لازم قرار دیا جائے گا (فتاوی قاضی خاں ۲/۷۴۳ نولکشور لکھنو)۔

قاضی خاں نے جو تحریر کیا ہے بعینہ یہی تفصیل شارح "ہدایہ" امام جلال الدین الخوارزمی نے "الکفایہ" میں امام نسفی کی کافی سے بھی نقل کی ہے (الکفایہ علی

بامش تکملہ فتح القدیر ۸/ ۱۷۱)۔اور امام نجم الدین النسفی نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے (تبیین الحقائق ۵/ ۸۴۔ ۱۸۳)۔

۴۔ چوتھا قول جسے "عدۃ" میں ذکر کیا ہے، اور امام ظہیر الدین نے اسے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ یہ بیع فاسد ہے (البحر الرائق ۸/۶)۔ اس قول کا مدار اس پر ہے کہ بیع شرط فاسد کے ساتھ فاسد ہوتی ہے، اور شرط وفاء، شرط فاسد ہے، لہذا اس سے بھی بیع فاسد ہوجائے گی، ان حضرات کا کہنا ہے:

"اگر متعاقدین نے بیع کے ساتھ شرط وفاء کو لاحق کردیا تو شرط فاسد ہوگی اور بیع اس کی وجہ سے فاسد ہوجائے گی اور قول صحیح کی بناء پر چاہے شرط کا الحاق مجلس عقد کے بعد ہوا ہو، اور اگر ان دونوں نے شرط پہلے لگائی، پھر شرط ذکر کئے بغیر عقد کیا تو یہ عقد جائز ہوگا، اور پہلی شرط کا اعتبار نہیں ہوگا، جیسا کہ "بیع التلجئۃ" میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفصیل ہے" (البحر الرائق ۸/۶)۔

"خلاصہ الفتاوی" میں ہے:

"شیخ امام، استاذ ظہیر الدین کہتے ہیں کہ "بیع الوفاء" بیع فاسد ہے، اور اگر ان دونوں نے عقد کرتے ہوئے اس طرح قول وقرار کیا کہ ایک نے دوسرے سے کہا: جب میں ثمن واپس کردوں گا تو اس شئ کو میرے ہاتھ فروخت کردینا اور دوسرے نے جواب میں ہاں! کہا تو اس سے یہ عقد فاسد نہیں ہوگا لیکن اگر صلب بیع میں اس طرح کہا کہ ہم نے یہ شرط کیا، جب ہمارے پاس ثمن لوٹ کر آجائے گا تو ہم اس عقد کو فسخ کردیں گے، تو اس سے عقد فاسد ہوجائے گا، اور اگر یہ شرط عقد کے بعد لگائی گئی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد کے ساتھ یہ شرط ملحق ہوجائے گی، مگر اس کا ذکر نہیں کیا گیا کہ الحاق شرط مجلس عقد میں ہو، یا مجلس عقد کے علاوہ میں (خلاصہ الفتاوی ۳/ ۴۸، مکتبہ حبیبیہ پاکستان)۔

"جامع الفصولین" میں لکھا ہے:

کیا شرط وفاء کے الحاق کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مجلس عقد میں اسے لاحق کیا جائے؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ صحت الحاق کے لئے یہ ضروری نہیں ہے، لیکن وہ صورت جس میں بائع اور مشتری نے عقد سے پہلے وفاء پر اتفاق کرلیا ہو، لیکن اس کا تذکرہ ان دونوں نے عقد کے درمیان نہیں کیا ہو، مصنف نے اس مسئلہ پر "بیع التلجئۃ" میں ذکر کردہ فقہاء کی تفصیلات سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر ان دونوں نے عقد سے پہلے ہی وفاء پر اتفاق کرلیا، پھر وفاء کی شرط کے بغیر عقد کیا، تو اس صورت میں عقد جائز ہوگا، ہاں اگر وہ دونوں اس صورت میں اس پر اتفاق کرلیں کہ ہم نے سابقہ شرط وفا کے اتفاق ہی پر عقد کیا تھا (تو اس صورت میں عقد فاسد ہوگا)" (خلاصہ الفتاوی ۳/ ۴۹، جامع الفصولین ۱/ ۲۴۶)۔

۵۔ پانچواں قول جسے ائمہ خوارزم نے اختیار کیا ہے، وہ یہ ہے کہ "بیع الوفاء" بعض صورتوں میں رہن ہے اور بعض میں بیع نافذ وہ حضرات کہتے ہیں:

بیع کو مطلق رکھا گیا:

الف۔ لیکن مشتری نے ایک شخص کو اس امر کا وکیل بنادیا کہ جب بائع ثمن واپس کردے گا تو وہ بیع فسخ کردے گا۔

ب۔ مشتری نے وعدہ کرلیا کہ جب بائع ثمن واپس کردے گا تو وہ بیع فسخ کردے گا، اور ثمن مبیع کی مالیت کے برابر نہیں ہے، بلکہ اس میں غبن فاحش ہے۔

ج۔ یا یہ کہ مشتری نے اصل مال پر نفع رکھ دیا، مثلاً: اصل ثمن تو صرف سو دینار تھے، مگر اس پر بیس دینار زائد بطور نفع رکھ دیا تو ان تینوں صورتوں میں یہ عقد رہن قرار پائے گا، ان کے علاوہ جو صورتیں ہوں گی ان میں مذکورہ عقد بیع قرار پائے گا (البحر الرائق ۸/۶)۔

خلاصہ یہ کہ بیع مطلق ہو اور شرط وفا سے خالی ہو، لیکن مشتری نے کسی شخص کو وکیل بنادیا کہ جب بائع ثمن واپس کرے تو بیع فسخ کردینا، یا بائع نے ایفاء ثمن کے وقت بیع کا وعدہ کرلیا، مگر ثمن میں غبن فاحش ہے، یا مشتری نے اصل ثمن پر نفع متعین کردیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ صورت میں بائع اور مشتری دونوں کی مراد اس عقد سے بیع لازم نہیں ہے، لہذا رہن قرار پائے گا، کیونکہ مذکورہ قرائن، بیع کے حتمی ہونے کی نفی کرتے ہیں، لیکن اگر اس کے خلاف قرینہ موجود نہ ہو تو پھر لفظ بیع اپنا عمل کرے گا اور بیع لازم ہوگی۔

"الحاوی الزاہدی" میں صراحت کی گئی ہے کہ فتوی اس پر ہے کہ اگر بیع مطلق ہوئی، اس میں وفاء کا تذکرہ نہیں کیا گیا، مشتری نے بائع سے یہ وعدہ کیا کہ جب وہ ثمن مثل ادا کردے گا تو وہ بیع کو فسخ کردے گا، تو اس صورت میں اگر ثمن مثل ہو، یا معمولی غبن ہو تو بیع لازم ہوگی۔ "حامدیہ" میں بھی اسی قول پر فتوی دیا گیا

ہے، لیکن اگر ثمن میں غبن فاحش ہو اور بائع کو اس کا علم بھی ہو تو پھر یہ رہن قرار پائے گا، اسی طرح اگر مشتری نے اصل مال پر نفع متعین کر دیا تو بھی رہن ہی قرار پائے گا، البتہ اگر مثل ثمن، یا معمولی غبن کے ساتھ بغیر نفع عائد کئے ہوئے عقد کیا جائے تو بیع لازم ہوگی، کیونکہ ہم اسے رہن محض اسی وجہ سے قرار دیں گے، کہ ظاہر حال یہ ہے کہ بائع غبن اور عائد کئے ہوئے نفع سے باخبر ہوتے ہوئے اسے بیع لازم قرار نہیں دے گا"بزازیہ" سے یہ تفصیل ماخوذ ہے، اس میں ذکر کیا گیا ہے کہ ائمہ خوارزم کا یہی مختار مذہب ہے (رد المحتار ۴؍۲۴۷۔۲۴۶، حاشیہ جامع الفصولین ۱؍۲۳۶)۔

۶۔ چھٹا قول یہ ہے کہ "بیع الوفاء" بیع اور رہن سے مرکب عقد ہے اور اس پر بیع و رہن دونوں کے احکام جاری ہوں گے، مشتری کے حق میں وہ بیع صحیح ہے، لہذا وہ اس سے انتفاع کا مالک ہوگا، اور بائع کے حق میں رہن ہے، اس لئے وہ اس کا مجاز ہوگا کہ جب وہ مشتری کو ثمن واپس کر دے تو اس سے مبیع کی واپسی کا مطالبہ کرے، نیز رہن ہونے کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ مشتری اس شئ کو کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا مالک نہیں ہوگا، اور بیع صحیح ہونے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ بائع کو اس کا حق نہیں ہوگا کہ وہ مشتری کو اس کے انتفاع سے روکے، فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ فقہ میں اس طرح کے مرکب عقود کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً: مرض الوفات میں کیا ہوا ہبہ، اور ہبہ بشرط عوض (جو حکم میں بیع کے ہوتا ہے)۔

چنانچہ "البحر الرائق" میں لکھا ہے:

"چھٹا قول جسے امام فخر الزاہد نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ اگر بیع میں وفاء کی شرط کا تذکرہ نہیں کیا گیا تو مشتری کے حق میں یہ بیع صحیح ہوگی، اور وہ اس سے انتفاع کا مالک ہوگا، اور بائع کے حق میں یہ رہن ہوگا، لہذا مشتری کو اس کا اختیار حاصل نہ ہوگا کہ وہ اپنا قبضہ، یا اپنی ملکیت کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل کر دے، اور جب بائع دین کی ادائیگی کر دے گا تو اسے مبیع کی واپسی کے لئے مجبور کیا جائے گا، کیونکہ یہ عقد گویا "زرافۃ" (ایک جانور کا نام ہے جو اونٹ کے برابر ہوتا ہے اور اس کی اگلی ٹانگیں لمبی اور پچھلی چھوٹی ہوتی ہیں اور اس کی گردن گھوڑے کے مانند اور کھال چیتے کے مانند ہوتی ہے اور اس کے دو چھوٹے سینگ بھی ہوتے ہیں۔ گویا اسے اونٹ، گھوڑا، چیتا تینوں جانوروں سے مشابہت حاصل ہوتی ہے) کے مثل ہے جو بیع اور رہن سے مرکب ہے، اس طرح کے بہت سارے احکام ہیں جن کے لئے دو حکم ہیں، جیسے حالت مرض وفات میں کیا ہوا ہبہ، یا ہبہ بشرط العوض، تو اسی طرح ہم نے "بیع الوفاء" کو لوگوں کی حاجت کے پیش نظر ربوا سے بچانے کے لئے بیع اور رہن سے مرکب عقد تسلیم کیا (البحر الرائق ۶؍۸)۔

"جامع الفصولین" میں ہے:

"ہمارے زمانہ کے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر شرط وفاء سے عقد خالی ہو تو ہم اسے مشتری کے حق میں بیع صحیح قرار دیں گے، یہاں تک کہ وہ اپنی دیگر املاک کی طرح اس مبیع سے بھی انتفاع کا مالک ہوگا۔ اور ہم اسے بائع کے حق میں "رہن" قرار دیں گے، لہذا مشتری کے لئے اس کا فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، اور اسے ثمن قبول کرنے اور بائع کو مبیع لوٹانے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ عقد بیع اور رہن سے مرکب ہے، جیسے "ہبہ بشرط العوض" اور مرض الوفات میں کیا ہوا ہبہ، اور بہت سے احکام ہیں جن کا دو حکم ہے۔ "بیع الوفاء" کو ہم نے لوگوں کی حاجت کے پیش نظر اور ربوا سے بچانے کے لئے دو عقدوں سے مرکب مانا، کیونکہ خاص طور پر ہمارے دیار "بلخ" میں لوگ اس باب میں دین اور لمبے اجارہ کے عادی ہیں، لیکن ان کے لئے انگور کی بیلوں میں ایسا کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ صرف انگوروں کی بیلوں کا اجارہ درست نہیں ہے، اور بخاری میں لوگ اجارہ طویلہ کے عادی ہیں، اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب کہ وہ درختوں کو وفاء کی شرط کے ساتھ خریدیں، ان وجوہات کی بنیاد پر ہم "بیع الوفاء" کے جواز اور اسے بیع و رہن قرار دینے پر مجبور ہوئے۔ اور فقہی قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز لوگوں پر تنگی کا باعث ہوتی ہے، اس کے حکم میں وسعت ہو جاتی ہے۔

"ما ضاق على الناس اتسع حكمه" (جامع الفصولین ۱؍۲۳۷)۔

اور ساتواں قول یہ ہے کہ "بیع الوفاء" صحیح نہیں ہے، اور نہ مشتری بالوفاء کے لئے مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا صحیح ہے، امام علاء الدین بدر کا یہی فتوی ہے، فرماتے ہیں کہ "بیع الوفاء" کی صورت میں مشتری خریدی ہوئی مبیع سے صرف انتفاع کا مالک ہوگا، اس کا مالک نہیں ہوگا، الصدر الشہید تاج الاسلام اور امام مرغینانی کا مختار مذہب بھی یہی ہے، ان حضرات نے "بیع الوفاء" کی عدم صحت کو "بیع فاسد" کے ذریعہ تعبیر نہیں کیا ہے، بایں وجہ کہ بیع فاسد کی صورت میں قبضہ مفید ملک ہوتا ہے، اور مشتری کے لئے دوسرے کے ہاتھ اس شئ کی فروختگی جائز ہوتی ہے، "بیع الوفاء" کی صورت میں ایسا نہیں ہے، وفائی خریدنے والا شخص قبضہ کے بعد بھی مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا مجاز نہیں ہوگا، بلکہ "بیع الوفاء" "بیع المکرہ" کے مثل ہے کہ اکراہ کی صورت میں خریدنے والا شخص اگر اس شئ

کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہے تو بیع درست نہیں ہوگی، اس جگہ فساد کا سبب بائع کی رضا کا فوت ہونا ہے، اسی طرح ''بیع الوفاء'' میں جب بائع اپنی شئی کو وفاء کی صورت میں فروخت کیا ہے، تو وہ اس بات پر آمادہ نہیں ہوتا ہے کہ وہ شئی کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کی جائے (''بیع الوفاء'' تو ہوتی ہے اس غرض سے کہ جب بائع ثمن واپس کردے گا تو مبیع اسے واپس کردی جائے گی، اسی لئے عموماً ''بیع الوفاء'' کی صورت میں ''ثمن'' کم رکھا جاتا ہے (لہذا ''بیع الوفاء'' رضاء کے فوت ہونے میں ''بیع المکرہ'' کے مشابہ ہے)۔

صاحب ہدایہ نے بیع مکرہ پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

''بیع المکرہ'' میں بائع کا حق استرداد ختم نہیں ہوتا ہے، اگرچہ مبیع بائع کی رضامندی کے بغیر مختلف ہاتھوں میں پہنچ چکی ہو، اس کے برخلاف دیگر بیوع فاسدہ میں فساد شریعت کے حق کی بنیاد پر آتا ہے، اور ''بیع الوفاء'' میں بندے کے حق کی وجہ سے فساد آتا ہے اور حق العبد بربنائے حاجت حق اللہ پر مقدم ہوتا ہے، اور ''بیع مکرہ'' میں مبیع لوٹانے کی بات حق عبد (بائع اول کا حق) کی وجہ سے کہی جاتی ہے، اور یہ حق عبد اور مشتری ثانی کا حق، حق العبد ہونے میں برابر ہے، لہذا اس کے حق کی وجہ سے بائع اول کا حق ساقط نہیں ہوگا، یعنی جب کسی شخص نے بذریعہ اکراہ کسی سے کوئی شئی خریدی تو بائع کو حق استرداد حاصل ہوا، پھر جب مشتری نے اس چیز کو بائع اول کی رضامندی حاصل کئے بغیر دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا، تو اب دوسرے خریدار کا حق اس مبیع سے متعلق ہوگیا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس کے حق کی وجہ سے بائع اول جو مکرہ تھا اس کا حق استرداد ساقط ہوجائے گا، مصنف نے جواب دیا کہ حق عبد ہونے میں دونوں حق یکساں ہیں، اس لئے پہلے شخص یعنی بائع اول کا حق دوسرے مشتری کے حق کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا'' (ہدایہ ۳/۷۴۳)۔

''عنایہ'' میں ''ہدایہ'' کی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

''مصنف کا قول ''إلا أنه لا ينقطع به'' یہ ان کے قول ''كمافي سائر البياعات الفاسدة'' سے مستثنی ہے، یعنی بیوع فاسدہ میں جب مشتری اس شئی کو جسے اس نے فاسد طریقہ پر خریدا تھا فروخت کردے، تو اس فروختگی کے بعد بائع اول کا حق استرداد ختم ہوجائے گا لیکن بیع مکرہ کی صورت میں بسبب اکراہ بائع کا حق استرداد ختم نہیں ہوتا ہے، اگرچہ اس کی رضامندی کے بغیر مبیع مختلف ہاتھوں میں پہنچتی رہی، کیونکہ بیوع فاسدہ میں فساد حق شرع کی وجہ سے آتا ہے، اور بیع مکرہ کی صورت میں فساد عبد کی جہت سے آتا ہے، اور حق العبد اس کی حاجت کی بناء پر حق اللہ سے مقدم ہوتا ہے، لیکن بیع مکرہ میں جب مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کردیا گیا تو اس صورت میں مبیع کی واپسی کا حکم حق عبد ہی کی وجہ سے دیا جاتا ہے، اور چونکہ بائع اول اور مشتری ثانی کا حق حق عبد ہونے میں برابر ہے، اس لئے بائع اول کا حق، دوسرے کے حق کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا (العنایۃ علی ہامش نتائج الافکار ۸/۱۶۹)۔

''بحر'' میں ''فتاوی بزازیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے:

''اس قول کو صاحب ہدایہ، ان کی اولاد اور ہمارے مشائخ زمانہ نے اختیار فرمایا ہے، اور اسی قول پر فتوی بھی ہے یعنی مشتری ''بیع الوفاء'' کے ذریعہ خریدی ہوئی چیز کی فروختگی کا دوسرے کے ہاتھ مالک نہیں ہوگا، جیسا کہ ''بیع المکرہ'' میں ہے، نہ کہ بیع فاسد کے مثل (البحر الرائق ۸/۶)۔

۸۔ آٹھواں قول بعض محققین کا یہ ہے کہ: ''بیع الوفاء'' تین چیزوں سے مرکب عقد ہے، ''بیع فاسد''، ''بیع صحیح'' اور ''رہن'' سے یعنی:

الف۔ بعض احکام کے حق میں ''بیع فاسد'' ہے، لہذا دونوں فریق فسخ عقد کے مالک ہوں گے۔

ب۔ بعض احکام کے حق میں ''بیع صحیح'' ہے، اس لئے مشتری کے لئے اس سے انتفاع اور منافع حاصل کرنا جائز ہوگا۔

ج۔ بعض احکام کے حق میں ''رہن'' ہے۔ لہذا مشتری اس شئی کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا مالک نہیں ہوگا، اور نہ وہ درخت جو مبیع کی شکل میں ہو، اسے کاٹنے، اور عمارت کو منہدم کرنے کا حقدار ہوگا۔ اور اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں بائع کے ذمہ جو دین باقی ہو وہ ساقط ہوجائے گی، اور اگر مشتری کے پاس مبیع میں کوئی عیب پیدا ہوگیا تو بقدر نقصان ثمن میں کمی ہوجائے گی، جیسا کہ ''رہن'' کی صورت میں ہوتا ہے۔ ''بحر'' میں ''بزازیہ'' کے حوالہ سے منقول ہے:

''میں کہتا ہوں کہ یہ عقد تین عقدوں سے مرکب ہے، جیسے کہ ''زرافہ'' ایک جانور ہے جس میں اونٹ، گائے اور چیتا تینوں جانوروں کی صفات پائی جاتی ہیں، اس عقد کو بربنائے حاجت جائز قرار دیا گیا، مگر شرط یہ ہے کہ بدلین (ثمن و مبیع) دونوں سالم ہوں''۔

اس کے آگے ''بحر'' ہی میں لکھا ہے:

مناسب یہ ہے کہ فتوی دینے میں جامع قول سے عدول نہ کیا جائے۔

فقہ حنفی کے مراجع اور کتب میں "بیع الوفاء" کے سلسلہ میں بکھری ہوئی تفصیلات و مشتملات کا یہ خلاصہ ہے جن سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ "بیع الوفاء" کے بارے میں فقہاء حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں، نیز قول راجح اور مفتی بہ ہونے کے بارے میں بھی ان کے اقوال مختلف ہیں، لیکن اکثر فقہاء اس کے "رہن" ہونے کے قائل ہیں، اور بعض فقہاء نے بعض احکام کے حق میں اس کے جائز اور بعض میں فاسد ہونے کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

دیگر مذاہب کی رو سے اس کا حکم:

حنابلہ کے نزدیک "بیع الوفاء" کا کیا حکم ہے؟ اس سلسلہ میں علامہ ابن قدامہ نے "المغنی" میں لکھا ہے:

"اگر کسی شخص نے قرض سے فائدہ حاصل کرنے کے لئے بطور حیلہ خیار شرط لگایا تا کہ وہ مبیع کا غلہ اور اس کا نفع اس وقت تک حاصل کرتا رہے، جب تک کہ مدیون "ثمن" سے انتفاع کرے، پھر جب بائع ثمن لوٹائے تو خیار سابق کی وجہ سے وہ مبیع لوٹا دے، تو اس صورت میں اسے خیار حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ یہ محض حیلہ ہے۔ اور بائع کے لئے مدت خیار میں ثمن سے انتفاع جائز نہیں ہے، اور نہ اس میں اسے تصرف کا اختیار حاصل ہے"۔

امام اثرم کہتے ہیں:

"میں نے سنا کہ امام ابوعبداللہ (امام احمد بن حنبل) سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص کسی سے کوئی چیز مثلاً: عقار (غیر منقولہ شئ) خریدتا ہے اور ایک خاص مدت تک کے لئے خیار شرط لگاتا ہے (تا کہ خیار شرط کی مدت کے دوران مبیع سے انتفاع کرتا رہے) تو کیا ایسا کرنا جائز ہے؟

امام ابوعبداللہ نے اس کے جواب میں فرمایا:

"یہ صورت جائز ہے، بشرطیکہ حیلہ کے طور پر ایسا نہ کیا جائے، یعنی مشتری کی غرض اس سے یہ نہ ہو کہ وہ بائع کو قرض دے کر اس سے قرض کے عوض عقار لے کر اس سے غلہ حاصل کرتا رہے گا، اور اسے اس کا خیار دے کہ جب وہ قرض ادا کر دے گا تو اس کا عقار واپس کر دیا جائے گا تا کہ وہ اس حیلہ کے ذریعہ دوران خیار اپنے دیئے ہوئے قرض کے عوض اس سے نفع حاصل کرتا رہے، لیکن اگر حیلہ مراد نہ ہو تو پھر اس طرح معاملہ کرنے اور خیار شرط لگانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے"۔

امام ابوعبداللہ سے عرض کیا گیا کہ اگر اس سے مشتری کی غرض ارفاق ہو، یعنی ایسی شئ قرض میں دے جس کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا اور پھر اس کے عوض مدیون سے کوئی چیز خرید لے، اور اسے بغیر حیلہ کا ارادہ کئے ہوئے خیار دیا تو کیا حکم ہے؟ اس کے جواب میں ابوعبداللہ نے فرمایا:

"یہ صورت جائز ہے، البتہ جب بائع کی وفات ہو جائے گی تو اس کا خیار ختم ہو جائے گا اور یہ خیار اس کے ورثاء کی طرف منتقل نہیں ہوگا"۔

اثرم کہتے ہیں:

"امام احمد کا اس مسئلہ میں جواز کا قول اس صورت پر مبنی ہے جب کہ مبیع ایسی چیز ہو جس سے انتفاع اس کے اتلاف کے بعد ہی ممکن ہو، یا یہ کہ مشتری مدت خیار میں مبیع سے انتفاع نہیں کرے گا تا کہ وہ قرض سے فائدہ حاصل کرنے والا قرار نہ پائے" (المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۹۳)۔

حاصل یہ ہے کہ اگر یہ بیع محض حیلہ کے طور پر کی جائے تا کہ مشتری قرض کے ذریعہ انتفاع کرے اور اس سے مقصود اس چیز کا حلال کرنا ہو جو اس کے لئے حرام ہے، تو بیع جائز نہیں ہوگی۔ اور اگر حیلہ مراد نہ ہو تو جائز ہوگی، شوافع کا مسلک اس سلسلہ میں کیا ہے تو اس سلسلہ میں اصل ان کے نزدیک یہ ہے کہ ہر وہ بیع جس کی علت میں علماء کا اختلاف ہو وہ مکروہ ہے، چنانچہ "نہایۃ المحتاج شرح المنہاج" میں لکھا ہے:

"اور "بیع مکروہ" کے قبیل سے "بیع عینہ" ہے، اور ہر وہ بیع جس کی حلت مختلف فیہ ہو، جیسے سود سے بچنے کے لئے اختیار کئے جانے والے حیلے" (نہایۃ المحتاج الی شرح المنہاج ۳/ ۴۶۰)۔

علامہ ابن حجر ہیثمی شافعی نے اپنے فتاوی میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

"ان سے دریافت کیا گیا کہ "بیع الناس" کی (آج کل لوگوں کے درمیان جو ایک خاص قسم کی بیع رائج ہے) مذاہب اربعہ کے لحاظ سے حقیقت کیا ہے اور

کیا یہ بیع لازم ہوگی؟ تو انہوں نے اس کے جواب میں تحریر فرمایا کہ اگر "بیع الناس" سے مراد وہ طریقۂ بیع ہے جو لوگوں کے درمیان معروف ہے کہ کسی چیز کو اس کے "ثمن مثل" سے کم پر فروخت کرنے، اور بائع کے ثمن واپس کرتے وقت اس کے واپس کر دینے پر اتفاق کر لیتے ہیں، عقد میں کوئی ایسی شرط نہیں لگائی جاتی جو بیع کو فاسد کرنے والی ہو، تو اس صورت میں حضرت امام شافعی کے نزدیک بیع درست ہوگی۔ اور جب بائع ثمن واپس کرے گا تو اس وقت مشتری کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو بیع کا اقالہ کر دے، (یعنی اصل ثمن پر بیع فسخ کر دے)، یا اقالہ نہ کرے، لیکن اقالہ نہ کرنے کی صورت میں مشتری پر دھوکہ اور فریب کا گناہ ہوگا، کیونکہ اگر بائع کو ابتداء یہ بات معلوم ہوتی کہ مشتری اقالہ نہیں کرے گا تو ثمن مثل سے کم پر اپنی چیز کی فروختگی پر آمادہ نہیں ہوتا" (الفتاوی الکبری الفقہیہ لابن حجر الہیتمی ۲/ ۱۵۳، مطبوعہ دار الفکر)۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ:

۱۔ صلب عقد میں شرط وفاء جو مفسد عقد ہے اس کا ذکر کیا گیا یا نہیں؟ اگر ذکر کیا گیا تو امام شافعی کے نزدیک عقد، فاسد قرار پائے گا۔

۲۔ اور اگر صلب عقد میں شرط وفاء کا تذکرہ نہیں کیا گیا تو عقد، صحیح ہوگا، لیکن بیع کے اقالہ کا اختیار قانونی طور پر لازم نہیں ہوگا، بلکہ مشتری کو اقالہ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوگا۔

۳۔ پس اگر بائع نے ثمن واپس کر دیا، مگر مشتری نے مبیع واپس نہیں کی تو قانونی طور پر اسے مبیع کی واپسی کے لئے مجبور نہیں کیا جاسکتا، البتہ اس صورت میں اس کو دھوکہ اور فریب دینے کا گناہ ہوگا، اس لئے کہ بائع اس شی کو "ثمن مثل" سے کم پر فروخت کرنے کے لئے اس امید پر راضی ہوا تھا کہ جب وہ ثمن واپس کرے گا تو اسے فروخت شدہ شئ واپس کر دی جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں مشتری پر مبیع کا لوٹانا صرف دیانۃً واجب ہے نہ کہ قانوناً۔

منقولہ اشیاء میں بیع الوفاء:

جو حضرات "بیع الوفاء" کے جواز کے قائل ہیں، ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "بیع الوفاء"، عقار (غیر منقولہ اشیاء) میں تعامل کی وجہ سے استحساناً جائز ہے، مگر "اعیان منقولہ" میں "بیع الوفاء" کے صحیح ہونے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ ملا خسرو نے "درر وغرر" میں لکھا ہے:

"تعامل کی بنیاد پر استحساناً عقار میں "بیع الوفاء" صحیح ہے، اور "اعیان منقولہ" کی "بیع الوفاء" کے سلسلہ میں اختلاف ہے، کہا جاتا ہے کہ حاجت کے عام ہونے کی وجہ سے صحیح ہے۔ (یعنی جس طرح عقار میں لوگوں کا تعامل "بیع الوفاء" کا ہے اسی طرح اشیاء منقولہ میں بھی "بیع الوفاء" کا رواج عام ہے، اور عام طور پر لوگوں کو اس کی حاجت پیش آتی ہے، اس عمومی حاجت کی بناء پر اس میں بھی "بیع الوفاء" صحیح ہے) اور کہا جاتا ہے کہ تعامل کے خاص ہونے کی بنیاد پر صحیح نہیں ہے (یعنی عام طور پر لوگ "بیع الوفاء" صرف عقار میں کرتے ہیں اشیاء منقولہ میں نہیں کرتے ہیں) اس لئے اسے جائز نہیں کہا جائے گا" (الدرر والغرر ملا خسرو ۲/ ۲۰۸)۔

"فتاوی بزازیہ" میں ہے:

"یہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ بیع الوفاء اشیاء منقولہ میں جائز نہیں ہے۔ اور "نوازل" میں ہے کہ منقولہ اشیاء میں بھی بیع الوفاء جائز ہے" (الفتاوی البزازیہ ۴/ ۴۱۹، علی ہامش الہندیہ)۔

بیع الوفاء میں احکام وراثت کا جاری ہونا:

"بیع الوفاء" میں وراثت کے احکام جاری ہوں گے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ جو حضرات علی الاطلاق، یا صرف بائع کے حق میں "بیع الوفاء" کو "رہن" مانتے ہیں، ان کے قول کے مطابق بیع الوفاء میں اشیاء مرہونہ کی طرح وراثت کے احکام جاری ہوں گے اور جب بائع کا انتقال ہو جائے تو اس کے ورثاء کو اس کا حق ہوگا کہ ثمن واپس کر کے مبیع واپس کرائیں، اسی طرح مشتری کی وفات کی صورت میں اس کے ورثاء کو ثمن کے واپس کرانے کا حق ہوگا۔ نیز ان پر لازم ہوگا کہ جب بائع، یا اس کے ورثاء ثمن واپس کریں تو وہ مبیع واپس کر دیں۔

"بزازیہ" میں لکھا ہے:

"اور جب مشتری بالوفاء کا انتقال ہو جائے تو اس کے ورثاء "بیع الوفاء" کے جملہ احکام میں اس کے قائم مقام قرار پائیں گے" (الفتاوی البزازیہ ۴/ ۴۱۶)۔

اور "جامع الفصولین" میں ہے:

"دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے "وفاء" کوئی چیز فروخت کی، پھر مشتری نے کسی دوسرے کے ہاتھ اسی چیز کو بغیر "وفاء" کے حتمی طور پر فروخت کر دیا، اور مبیع دوسرے خریدار کے حوالہ کر کے وہ خود غائب ہو گیا تو کیا بائع اول کو حق حاصل ہوگا کہ وہ مشتری ثانی سے مخاصمت کرے تا کہ اس سے مبیع حاصل کر سکے؟ جواب میں کہا گیا کہ اسے اس کا حق حاصل ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ "بیع الوفاء" کی صورت میں اگرچہ مشتری جو مرتہن ہے اسے مبیع کو اپنے پاس رکھنے کا حق تھا، مگر اس میں اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوئی تھی، بلکہ بائع اول ہی اس کا مالک تھا اور اسے اس کا حق ہے کہ جس نے ناحق طور پر اس کی ملکیت پر قبضہ کر رکھا ہے، اس سے اپنی مملوکہ شیٔ کا مطالبہ کرے، اسی طرح اگر بائع اول مشتری اول اور ثانی کا انتقال ہو جائے تو بائع اول کے ورثہ کو اس کا حق ہوگا کہ وہ مبیع کو مشتری ثانی کے ورثاء سے واپس کرائیں، اور مشتری ثانی کے ورثاء اس کے مجاز ہوں گے کہ وہ بائع اول کے ورثہ سے ثمن کی واپسی کا مطالبہ کریں، اور مشتری اول کے ورثاء کو اس کا اختیار ہوگا کہ وہ بائع اول کے ورثہ سے مبیع کو واپس لے کر اس وقت تک اپنے پاس محبوس رکھیں تا آنکہ وہ ورثہ اپنے مورث کے قرضہ کی یکبارگی ادائیگی کر دیں (جامع الفصولین ۱/۳۳۵)۔

جواز، یا عدم جواز کی بنیاد، جیسا کہ سابقہ تحریر سے واضح ہو چکا ہے کہ بعض فقہاء "بیع الوفاء" کو "بیع باطل" قرار دیتے ہیں اور بعض "بیع صحیح" اور ان میں سے بعض اس کے "رہن" ہونے کے قائل ہیں، جب کہ بعض اسے "بیع فاسد" مانتے ہیں، اور بعض اس کے صحیح اور اس کے رہن و بیع سے مرکب ہونے کے قائل ہیں، اور بعض فقہاء کے نزدیک بیع الوفاء، رہن، بیع صحیح، اور بیع فاسد تینوں عقود سے مرکب ہے۔

جو حضرات اس کے باطل ہونے کے قائل ہیں، وہ "بیع الوفاء" کو "بیع ہازل" (ہنسی مذاق میں کی گئی بیع) پر قیاس کرتے ہیں، جیسا کہ ہازل شخص جو کہتا ہے وہ اس کی مراد نہیں ہوتی ہے، اسی طرح "بیع الوفاء" میں لوگ جو کہتے ہیں اسے مراد نہیں لیتے ہیں، اس لئے کہ وہ معاملہ کرتے وقت تو لفظ بیع کا تلفظ کرتے ہیں، اور بیع کا تقاضہ یہ ہے کہ بیع نافذ اور دائمی ہو نہ کہ موقتا۔ اور "بیع الوفاء" کی صورت میں نہ تو مشتری اور نہ ہی بائع نفاذ و دوام کا ارادہ کرتا ہے، تو گویا اس نے محض ہنسی مذاق کے طور پر لفظ بیع کا تلفظ کیا تھا، لہذا "بیع ہازل" ہی کی طرح "بیع الوفاء" بھی بیع باطل ہوگی۔

اور جو حضرات اسے "رہن" مانتے ہیں ان کا کہنا ہے:

"عقود میں اعتبار معانی و مقاصد کا ہوتا ہے، الفاظ اور عبارت کی ظاہری شکلیں معتبر نہیں ہوتی ہیں، اور "بیع الوفاء" کا مقصد صرف استیثاق اور اعتماد دلانا ہوتا ہے۔ اور رہن سے بھی یہی مقصود ہوتا ہے، اس لئے "بیع الوفاء" حقیقۃً تو رہن ہے، لیکن لفظاً بیع ہے، لیکن اس پر وہ سارے احکام مرتب ہوں گے جو رہن پر مرتب ہوتے ہیں، سید ابو شجاع، امام علی السغدی، اور قاضی ابوالحسن الماتریدی کا مسلک یہی ہے" (الفتاوی البزازیہ ۴/۴۰۵)۔

جو ائمہ اس کے بیع صحیح ہونے کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں:

"عقد وفاء کرنے والوں نے لفظ بیع کا تلفظ کیا ہے، لہذا اسی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ بدون تلفظ محض نیت (مثلاً: اس کے رہن ہونے کی نیت کرنا) کا اعتبار نہیں ہے، مثلاً: اگر کسی شخص نے ایک عورت سے اس نیت کے ساتھ عقد نکاح کیا کہ جب ایک سال پورا ہو جائے گا تو وہ اسے طلاق دے دے گا تو محض اس نیت سے وہ نکاح متعہ قرار نہیں پائے گا (الفتاوی البزازیہ، ص ۴۰۷)۔

اور جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ:

"اگر "بیع الوفاء" بیع کے لفظ کے ساتھ کی گئی اور اس میں "فسخ" کی شرط نہیں لگائی گئی تو بیع صحیح قرار پائے گی اور اگر صراحۃً اس میں "فسخ" کی شرط لگائی گئی، یا بوقت عقد وفاء "بیع جائز" کا تلفظ کیا گیا، مگر بیع جائز سے مراد متعاقدین کے نزدیک اس بیع کا عدم لزوم تھا تو ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد قرار پائے گی، کیونکہ شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد قرار پاتی ہے، لیکن اس صورت میں جب کہ صلب عقد میں شرط وفا کا تذکرہ نہیں ہوا، اور عقد کے تمام ہونے کے بعد فریقین نے اس پر اتفاق کر لیا کہ ثمن کی واپسی کے وقت مبیع واپس کر دی جائے گی، اس میں بیع جائز ہوگی، اور اس نے عقد کے بعد جو "وفاء" کا وعدہ کیا ہے وہ لازم قرار پائے گا، اس لئے کہ ایفاء وعدہ لازم ہوتا ہے، پس "بیع الوفاء" میں لوگوں کی حاجت کے پیش نظر اس وعدہ کے ایفاء کو لازم قرار دیا جائے گا (الفتاوی البزازیہ علی ہامش الفتاوی الہندیہ ۴/۴۰۷)۔ لزوم وعدہ کا قول حاجت پر مبنی ہے۔

جو ائمہ اس کے قائل ہیں کہ "بیع الوفاء" بعض احکام میں بیع صحیح ہے اور بعض میں رہن، یا وہ بیع صحیح، فاسد اور رہن سے مرکب ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"شریعت میں اس قسم کے مرکب عقود کی بہت ساری نظیریں ہیں"۔

"بیع الوفاء" کے فساد اور بطلان کے بارے میں فقہاء نے جو کچھ تحریر کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

"بیع الوفاء" ایک ساتھ بیع اور شرط کو شامل ہے، اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے" (مشکوۃ المصابیح ۸۶۷/۳، حدیث نمبر ۲۸۷۰ تحقیق ناصر الدین البانی)۔

اور جو حضرات اس کے جواز کے قائل ہیں، وہ عرف کا اعتبار کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ تعامل و عرف دلائل شرع میں سے ایک اہم دلیل ہے۔ اور حاجت کبھی ضرورت کی جگہ لے لیتی ہے، اور حاجت و ضرورت کی بناء پر محظورات مباح ہو جاتی ہیں۔

عرف کے معتبر ہونے کے دلائل:

شریعت میں چند شرائط کے ساتھ عرف کا معتبر ہونا معروف ہے، ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ عرف نص سے متصادم نہ ہو، پھر نص کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو وہ نص عام ہوگی، یا خاص، اسی طرح عرف بھی یا تو قدیم اور نص کے مقارن ہوگا، یا عرف حادث ہوگا۔ عرف مقارن سے مراد وہ عرف ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں موجود ہو، اور عرف حادث وطاری سے مراد وہ عرف ہے جس کا رواج عہد نبوی کے بعد کسی بھی عہد میں ہو عرف عام قدیم کے معتبر ہونے میں فقہاء کا اتفاق ہے۔ جیسا کہ "استصناع" (آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا) کے باب میں عرف کا اعتبار کیا گیا، کیونکہ بیع "استصناع" اصل میں معدوم شئی کی بیع ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو چیز اپنے پاس نہ ہو اس کی فروختگی سے منع فرمایا ہے، لیکن "استصناع" کے باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میمون سے موجودہ عہد تک تعامل قدیم اس کے جواز کا جاری ہے اور معدوم کی بیع کے سلسلہ میں جو نص وارد ہے وہ عام ہے، ہم نے اسے عرف اور اجماع کی وجہ سے خاص کر لیا ہے۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ مذکورہ نص کو تقریر رسول کے ذریعہ خاص کیا گیا نہ کہ "عادات" کے ذریعہ، چنانچہ فرماتے ہیں:

"عادات" کے ذریعہ نص عام میں تخصیص کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں حق یہ تفصیل ہے کہ "عادات" یا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے موجود ہوں گی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے منع نہ کرتے ہوں گے، یا وہ "عادات" دور نبوی میں موجود نہ رہی ہوں، یا ان "عادات" کے بارے میں معلوم نہ ہوگا کہ دور نبوی میں تھیں کہ نہیں تھیں، اگر پہلی صورت ہے تو ان سے تخصیص درست ہے، لیکن درحقیقت یہاں مخصص عرف نہیں، بلکہ تقریر رسول ہے، اور اگر عادات کی دوسری نوعیت ہے تو ان کے ذریعہ تخصیص درست نہیں، کیونکہ لوگوں کی عادات و افعال شریعت کے خلاف حجت نہیں ہوتے ہیں، ہاں اگر ان عادات پر اجماع ہو جائے تو ان کے ذریعہ تخصیص درست ہے، لیکن اس صورت میں تخصیص اجماع سے ہوئی نہ کہ عادت سے، اگر تیسری صورت ہے تو اس میں پہلی دونوں صورتوں کا امکان ہے اور مخصص نہ بننے کے احتمال کی صورت میں قطعیت سے اسے مخصص ماننا جائز نہ ہوگا" (الامام الرازی ۹۹/۳۔۱۹۸ تحقیق ڈاکٹر طہ جابر فیاض العلوانی)۔

حاصل یہ ہے کہ عرف جو نص کے مقارن ہو وہ نص عام کا مخصص قرار پائے گا، خواہ اس بنیاد پر کہ اس پر اجماع ہو چکا ہے، یا وہ تقریر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے، لیکن بعض علماء کا خیال یہ ہے کہ عرف عام، عادت، اگرچہ نص کے مقارن نہ ہو، پھر بھی وہ نص کا مخصص قرار پائے گا، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

"اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ آپ نے پہلے جو اصول بیان کیا کہ عرف عام حدیث کے لئے مخصص بن سکتا ہے، اور اس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا جاتا ہے، اس میں عرف عام سے مراد وہ عرف ہے جو دور صحابہ سے اور اس کے بعد سے ہی عام ہو، اس لئے کہ فقہاء "استصناع" کے جواز کے سلسلہ میں یہ دلیل دیا کرتے ہیں کہ قیاس کے اعتبار سے "استصناع" کو جائز نہ ہونا چاہئے، لیکن ہم نے قیاس اس وجہ سے چھوڑ دیا کہ دور صحابہ ہی سے اس کا تعامل رہا، اور کسی صحابی، یا تابعی، یا عالم زمانہ سے اس پر نکیر منقول نہیں، اور یہ ایسی دلیل ہے جس کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا جاتا ہے، آپ کے اس اعتراض کے جواب میں میں کہوں گا کہ فقہاء کی جزئیات پر نظر رکھنے والے جانتے ہیں کہ عرف عام سے فقہاء کی مراد اس سے کہیں عام ہے جو آپ نے بیان کیا، کیا آپ کو اس کا علم نہیں! کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ساتھ بیع اور شرط سے منع فرمایا، اس کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ متعارف شرط بیع کو فاسد نہیں کرتی ہے، مثلاً: چمڑا اس شرط کے ساتھ خریدنا کہ بائع جوتے کے سائز پر اسے کاٹ دے، انہیں جزئیات میں سے یہ بھی ہے کہ کسی شخص نے پرانا کپڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع اس پر پیوند لگا دے گا، یا پرانا موزہ اس شرط پر خریدا کہ بائع اسے سی کر حوالہ کرے، ان معاملات کو فقہاء نے عرف کی بنا پر درست قرار دیا اور عرف ہی کی بنیاد پر حدیث میں تخصیص

کی، عرف عام کے بارے میں آپ کا دعوی اس وقت صحیح ہوگا جب کہ یہ ثابت ہوجائے کہ ان مسائل اور اس طرح کے دیگر مسائل میں عرف مجتہدین صحابہ وغیرہ ہی کے عہد سے موجود تھا، اور اگر یہ بات ثابت نہ ہوسکی تو عرف سے مرادوہ عرف ہوگا جو ایک شہر کے ساتھ خاص نہ ہو، بلکہ تمام شہروں میں اس کا تعامل ورواج ہو، خواہ وہ عرف قدیم ہو یا عرف حادث" (مجموعہ رسائل ۲ر)۔

مشائخ "بلخ" نے عرف خاص کو بھی نص عام کے لئے مخصص مانا ہے، مگر علامہ شامی اس کی تردید کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

"ہمارے اس دعوی پر ذخیرہ کی وہ عبارت دلیل ہے جس کو ہم نے بیع شرط وغیرہ کے سلسلے میں "بلخ" کا جو عرف تھا اسے مشائخ "بلخ" کی طرف سے معتبر ماننے کی تردید میں نقل کیا کہ چونکہ وہ صرف ایک شہر والوں کا عرف ہے، لہذا اس کی وجہ سے نہ قیاس ترک کیا جائے گا اور نہ حدیث میں تخصیص کی جائے گی، اگر عرف عام سے مرادوہ چیز ہوتی جو آپ نے ذکر کی ہے تو مشائخ "بلخ" کی تردید میں اتنا کہنا کافی ہوتا کہ عرف حادث کی وجہ سے قیاس ترک نہیں کیا جاتا"۔

(مجموعہ رسائل ابن عابدین ۲ر ۱۲۳)۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر عرف نص خاص سے [1] متصادم ہو تو وہ معتبر نہیں ہوگا، جیسا کہ شراب کی حلت کا عرف وغیرہ، البتہ اگر اس صورت میں نص خاص کا مدار عرف ہی ہو تو جب عرف بدلے گا حکم میں تبدیلی آجائے گی، جیسا کہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے اشیاء کے کیلی اور وزنی ہونے کے بارے میں فرمایا ہے کہ حدیث میں سونے چاندی کو موزونی اور گیہوں، جو وغیرہ کو کیلی اس وجہ سے قرار دیا گیا کہ اس وقت کا عرف یہی تھا۔ پس اگر کسی زمانے میں عرف بدل جائے اور جو چیز عہد نبوی میں کیلی تھی وہ کیلی باقی نہ رہے، بلکہ موزونی ہوجائے، یا اس کے برعکس ہوجائے تو عرف حادث کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ منصوص حکم عرف پر مبنی تھا، جب عرف بدل گیا تو حکم منصوص بھی بدل جائے گا۔

عرف خاص کو عام طور پر فقہاء معتبر نہیں مانتے ہیں، بعض فقہاء اس کا اعتبار کرتے ہیں (۱)۔ اسی طرح عموماً فقہاء عرف طاری کو مسترد کردیتے ہیں، لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایسا عرف جو لوگوں کے مابین متعارف اور رائج ہے اس کی داعی لوگوں کی حاجت وضرورت ہے، تو یہ استحسان قرار پائے گا، جو عرف پر مبنی ہوگا، اور حاجت کی بناء پر نص عام میں تخصیص جائز ہے، اس لئے کہ قواعد فقہیہ:

"ضرورت کی وجہ سے ممنوع چیزیں بھی مباح ہوجاتی ہیں۔ اور حاجت، ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے، اور جب کوئی چیز باعث تنگی ہوتی ہے تو اس کے حکم میں وسعت پیدا ہوجاتی ہے، ان قواعد فقہیہ کا یہی تقاضہ ہے کہ "بیع الوفاء" کو لوگوں کی حاجات وضروریات کے پیش نظر جائز قرار دیا جائے"۔

حاصل یہ کہ "بیع الوفاء" کا قضیہ عرف خاص حادث کا قضیہ ہے، جو نص عام کے متصادم ہے۔ اور فقہاء نے عرف وحاجت کی بنیاد پر استحساناً اسے جائز قرار دیا ہے۔

---

[1] نص خاص سے مراد یہ ہے کہ وہ نص شارع کی طرف سے خاص طور پر اسی معاملہ کے بارے میں وارد ہوئی ہو جو عرف کا موضوع ہو (بحث ونظر شمارہ ۳)۔

بیع حقوق

مسئلہ کا تعارف اور چند سوالات

بہت سی ایسی چیزیں جن کی خرید وفروخت کا کوئی تصور پچھلے زمانہ میں نہیں تھا، آج وہ چیزیں دولت اور قیمتی سرمایہ تصور کی جاتی ہیں اور ان کی خرید وفروخت کا عام رواج دنیا کے سبھی ملکوں میں ہوگیا ہے۔ عام طور پر فقہاء حنفیہ بیع کی تعریف میں مال کی قید لگاتے ہیں، یعنی خرید وفروخت انہیں چیزوں کی کی جاسکتی ہے جو مال ہوں اور کسی شئی کو مال قرار دیئے جانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ شئی ایسی ہو جس کو محفوظ کرلینا اور جس پر قبضہ ممکن ہو، اس لئے جو معنوی امور ہیں، مثلاً: علم، فنی مہارت، یا فضا اور سورج کی کرنیں وغیرہ مال میں داخل نہیں۔ شامی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

''المراد بالمال- مايميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمالية تثبت بتمول الناس كافة، أو بعضهم'' (الاشباہ والنظائر)۔

اسی ذیل میں شامی نے بحوالہ ''تلویح'' یہ لکھا ہے کہ ''منافع'' ملک تو ہیں ''مال'' نہیں، اور ملک اور مال کے درمیان جوہری فرق ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے:

''لأن الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص، والمال مامن شأنه أن يدخر للانتفاع لوقت الحاجة''

یعنی مال کا قابل ذخیرہ ہونا تاکہ بوقت ضرورت اس سے نفع اٹھایا جاسکے ضروری ہے۔ اور ''بحر'' نے ''حاوی قدسی'' کا یہ قول نقل کیا ہے:

''المال إسم لغير الأدمي خلق لمصالح الأدمي، وأمكن إحرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار'' (رد المحتار ۴/ ۳)۔

صاحب ''درمختار'' نے بیع کی تعریف میں لفظ ''مال'' کے بجائے ''شئ مرغوب فیہ'' کا استعمال کیا ہے اور شامی نے اس کی وضاحت یوں کی ہے:

''ما من شانه أن ترغب إليه النفس وهو مال''۔

اور آگے چل کر یہ بھی لکھا ہے کہ تراب (مٹی) میتہ (مردار) اور دم (خون) مال نہیں ہیں۔ اس طرح دوسرے فقہاء کی تعریف جس میں بیع کو ''مبادلۃ المال بالمال'' کہا گیا ہے، اس تفسیر کے بعد صاحب ''تنویر الابصار'' کی تعریف کے ہم معنی قرار پاتی ہے۔

دیگر فقہاء کے یہاں مال کا ''مادی شئ'' ہونا ضروری نہیں، بلکہ وہ حقوق ومنافع جیسی چیزوں کو بھی مال تسلیم کرتے ہیں۔ امام شافعی کا قول سیوطی نے ''اشباہ ونظائر'' میں نقل کیا ہے کہ ''ہر وہ شئ جس کی کچھ قیمت ہو اور اس کو ضائع کردینے پر ضمان لازم آتا ہو'' مال ہے۔

''قال الإمام الشافعي لايقع إسم مال، إلاعلى ماله قيمة يباع بها ويلزم متلفه، وإن قلّت، ومالايطرحه الناس مثل الفلس وما أشبه ذلك'' (رد المحتار ۴/ ۴)۔

ابن القاسم الغزی نے بیع کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

''فأحسن ماقيل في تعريفه: أنه تمليك عين مالية بمعاوضة بإذن شرعي، أو تمليك منفعة مباحة على التأبيد بثمن مالي'' (الاشباہ والنظائر للسیوطی: ص ۲۵۸)۔

قاضی بیضاوی نے ''الغایۃ القصوی'' میں لکھا ہے:

''البيع تمليك عين أو منفعة على التأبيد بعوض مالي'' (الغایۃ القصوی ۱/ ۴۵۵)۔

اسی طرح آگے چل کر معقود علیہ، یعنی کون سی شئ مبیع ہوسکتی ہے؟ اس کے ضمن میں پانی کی گذرگاہ اور چھت پر حق تعمیر کو بھی قابل فروخت اشیاء میں شمار کیا ہے۔

حاصل یہ ٹھہرا کہ فقہاءِ شافعیہ کے نزدیک بیع کے لئے فروخت کی جانے والی شئ کا شئ مادی اور اعیان میں سے ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ منافع بھی محل بیع ہو سکتے ہیں۔

فقہاء حنابلہ بھی اعیان اور منافع دونوں کے مبادلہ کو بیع قرار دیتے ہیں۔

''الانصاف'' میں مرداوی نے لکھا ہے کہ بیع کی تعریف میں عین، یا منفعت مباحہ کا تبادلہ اس طرح کہ وہ ہمیشہ کے لئے ہو ضروری ہے (الانصاف ۴ر۲۶۰)

اسی وجہ سے دوسروں کی مملوکہ اراضی میں گذرگاہ بنانا، دروازہ کھولنا، یا کسی شخص کا اپنے مکان کی چھت پر مکان تعمیر کرنے کا حق فروخت کرنا وغیرہ ایسی چیزوں کو بیع قرار دیا گیا ہے (کشاف القناع للبہوتی ۳/ ۳۹۱)۔

مالکیہ نے بیع کی تعریف میں جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ بیع کو مادی اشیاء کے ساتھ خاص کرتے ہیں، اگرچہ وہ بھی حق تعلی وغیرہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں، اور زرقانی نے ''شرح موطا'' میں بیع کی تین قسمیں بیان کی ہیں: (۱) بیع عین (۲) بیع دین (۳) اور بیع منفعۃ۔

مالکیہ کی ان تصریحات سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ بھی منافع موبدہ کو محل بیع قرار دیتے ہیں۔

مذکورالصدر آراء کو پیش نظر رکھتے ہوئے دو اہم سوالات ابھر کر سامنے آتے ہیں۔

۱۔ ایک تو یہ کہ کیا بیع کی تعریف میں مال کی شرط ضروری اور جوہری ہے، یا ہر وہ شئ جس کا حاصل کرنا انسان کو مرغوب ہو جائے وہ چیزیں مادی ہوں، یا نہیں، خرید وفروخت کا محل ہو سکتی ہیں؟۔

۲۔ دوسرا یہ کہ اگر مال کی قید کو ضروری قرار دیا جائے تو کیا مال کا مادی اعیان میں سے ہونا ضروری ہے، یا حقوق ومنافع کو بھی مال قرار دیا جا سکتا ہے؟۔

۳۔ اسی ذیل میں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ مال کی حقیقت کیا شرع اور لغت نے متعین کر دی ہے، یا اس کا تعلق ہر عہد کے عرف سے ہے؟ بہت سی ایسی چیزیں ہو سکتی ہیں جو کسی زمانہ میں نہ ذریعہ تمول تھیں اور نہ ان کی کوئی حاجت اور اہمیت تھی لیکن بعد کے زمانہ میں وہی شئ ضروری بھی ہو گئی ہے اور ذریعہ تمول بھی۔ مثلاً: ریت اور مٹی جس کے مال ہونے کا تصور سلف میں نہیں تھا، لیکن آج وہ ذریعہ تمول بھی ہے، اور انسانی حاجت بھی۔ فقہاء نے مٹی کو مال نہیں قرار دیا، لیکن آج وہ قیمتی مال ہے۔ ریت سیمنٹ میں ملا کر مکانات کی تعمیر میں کام آتی ہے اور مٹی شہروں ہی میں نہیں اب تو دیہاتوں میں خریدی جاتی ہے۔

اسی طرح فضاء یعنی کسی مکان کی چھت پر دوسرا مکان تعمیر کرنا اور اس کام کے لئے زمین کے مالک کا گراؤنڈ فلور اور اس کے اوپر پہلی، دوسری اور تیسری منزل کی تعمیر کا حق مختلف اصحاب سے فروخت کرنا ایک عام بات ہے، بڑھتی ہوئی آبادی اور خاص کر قصبات اور شہروں اور بڑی آبادیوں میں رہائش کے لائق اراضی کا کم ہوتا جانا اور قیمتوں کا بڑھتا جانا ایک بڑا سماجی مسئلہ بن گیا ہے، اس کے نتیجہ میں یہ رواج تیزی سے بڑھتا جا رہا ہے کہ مالک اراضی یا تو کئی منزلہ فلیٹس بنا کر اس طرح فروخت کرتے ہیں کہ ہر منزل کی مکانیت اور جس حد تک فضا پر وہ مکانیت حاوی ہے جملہ حقوق کے ساتھ مختلف افراد کے ہاتھوں فروخت کر دی جاتی ہے، یا نچلی منزل بنانے کا حق ایک شخص کے ہاتھ اس کے اوپر مکان بنانے کا حق دوسرے شخص کے ہاتھ اور اس کے اوپر تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جاتا ہے، اس طرح خاص کر متوسط طبقات کے لئے ''کم خرچ بالانشیں'' کا مصداق، یہ طریقہ کار رہائشی دشواریوں کے عالمگیر مسئلہ کا حل بن کر ابھرا ہے۔

اسی طرح انسانوں کی ذہنی، فکری اور دماغی صلاحیتوں سے جو شئ وجود میں آتی ہے، اگرچہ وہ اشیاء مادی نہیں ہوتیں لیکن قابل انتفاع اور خرید وفروخت کا محل بنتی ہیں، مثلاً: ایک شخص برسہا برس کی محنت کے بعد کینسر کی دوا ایجاد کرتا ہے، تحقیقی کتابیں لکھتا ہے، ایک مصور اپنی بہترین دماغی صلاحیتیں خرچ کر کے ایسی تصویریں تیار کرتا ہے جن کی بازار میں قیمت ہے۔ ان تمام ہی صورتوں میں یہ کہا جانا چاہئے کہ موجد مصنف اور فنکار کو اپنی تخلیق پر ایک ایسا خصوصی اختیار حاصل رہتا ہے جسے اس کی ملک کہا جا سکتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ اشیاء مادی نہیں ہیں، اس لئے مال کی عام تعریف میں داخل نہیں، اس وجہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:

۱۔ مال کی تعریف میں مذکور یہ شرط کہ اس کو قابل ذخیرہ ہونا چاہئے کیا یہ شرط جوہری ہے؟۔

۲۔ اور اگر اس کو جوہری جز مال کی تعریف کا تسلیم کر لیا جائے تو کیا ہر شئ کو ذخیرہ کرنے اور قبض ودخل کی ہر شئ کے لائق علیحدہ علیحدہ صورتیں ہوں گی یا وہی صورت متعین ہے جو عام طور پر معروف ہے، یعنی مادی شئ کسی الماری میں بند کی جا سکتی ہے، سبزیاں (خضراوات) چند گھنٹوں کے بعد پہلے خراب ہونے لگتی

تھیں، اب کولڈ اسٹورز میں سال سال بھر محفوظ رکھی جاتی ہیں، اسی طرح مختلف چیزوں کو محفوظ کرنے اور ذخیرہ کرنے کی مختلف صورتیں اس شئ کی شان کے مناسب ہوسکتی ہیں۔ اس ذیل میں شامی کی اس صراحت کو سامنے رکھا جانا چاہئے کہ مال کے قابل تصرف اور قابل انتفاع ہونے کی شرط پر جب یہ اعتراض ہوا کہ غلام کو حقیقۃً مال نہیں کہا جاسکتا کہ کسی غلام کو ہلاک کردینا اور قتل کردینا جائز نہیں ہے، تو شامی کو یہ اعتراض پسند نہیں آیا اور انہوں نے جواب دیتے ہوئے ایک اصول کی طرف اشارہ کیا، یعنی ہر شئ سے انتفاع کی صورت اس شئ کی خاص نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوگی۔

''ولأن الانتفاء بالمال يعتبر في كل شئ بما يصلح له''۔

کیا اسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مالیت کے لئے قابل ادخار ہونے کی جو شرط ہے وہ مختلف اشیاء کے اعتبار سے ہر ایک کی حالت کے مطابق علیحدہ علیحدہ ہوگی؟ مثلاً: کوئی ایجاد، فارمولا، نام اور ٹریڈ مارک اگر کسی سرکاری قانون کے ذریعہ رجسٹرڈ کرالئے جائیں تو یہ سمجھا جائے کہ یہ مال ہے جو وقت ضرورت کے لئے ذخیرہ کرلیا گیا ہے، یا کوئی اور صورت۔

حقوق کا مسئلہ:

اس سلسلہ میں سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ حق کی حقیقت کیا ہے؟ اہل لغت نے جتنے معانی بھی بتائے ہیں ان میں بنیادی طور پر ثبوت اور وجود کا مفہوم موجود ہے۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

"لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ" (سورہ یاسین: ۷)۔ یا "لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ" (سورہ انفال: ۸)۔

متعین حصہ کو بھی حق کہتے ہیں: "وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ" (سورہ ذاریات: ۱۹)۔

مولانا عبدالحکیم لکھنوی نے "نور الانوار" کے حاشیہ "قمر الاقمار" میں حق کی فقہی تعریف "الحكم الثابت شرعًا" نقل کی ہے۔

شیخ مصطفی الزرقاء نے "المدخل الفقهي العام" میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کرکے حق کی ایک اصطلاحی تعریف ان الفاظ میں متعین کی ہے۔

''الحق هو الاختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا''۔

یعنی حق ایک خصوصی تعلق کا نام ہے جس کی وجہ سے شریعت کسی اختیار، یا ذمہ داری کو تسلیم کرتی ہے، مثلاً: نابالغہ لڑکی کے نکاح کا اختیار ولی کو حاصل ہے۔ یہ ایک ایسا اختصاص ہے جس کی وجہ سے شریعت ولی کا اپنے زیر ولایت افراد پر اختیار تسلیم کرتی ہے، یا بائع کو مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا اختیار ایک حق ہے جس کی وجہ سے مشتری پر ایک ذمہ داری عائد ہوتی ہے، اسی طرح وارث کا حق مورث کے ترکہ پر، پس حق ایک خصوصی تعلق ہے جس کا محل مال بھی ہوسکتا ہے، جیسے دین واجب فی الذمہ کا استحقاق اور غیر مال بھی ہوسکتا ہے، جیسے ولی کا اور وکیل کا استحقاق، اس اختصاص کی قید سے وہ عام مباحات جن کی حیثیت محض رخصت کی ہے، خارج ہوجاتی ہے، جیسے کسی دریا میں مچھلی کا شکار کوئی بھی شخص کرسکتا ہے یا "ارض موات" پر تصرف، یا "ٹرین کے عام کمپارٹمنٹ" یا مسجد کی صفوں میں کہیں بھی بیٹھ جانا ہر شخص کے لئے جائز ہے، مگر کسی بھی ایسی عام مباح چیزوں پر اگر کوئی شخص قبضہ کرلیتا ہے تو اسے اختصاص حاصل ہوجاتا ہے، جسے "حق اسبقیت" کہہ سکتے ہیں۔

حق کی تعریف میں جس اختیار (سلطة) کا ذکر کیا گیا ہے یہ اختیار کسی شخص پر بھی ہوسکتا ہے اور کسی شئ معین پر بھی، جیسے حق ولایت میں شخص پر، حق حضانت میں بچہ پر اور حق ملکیت میں کسی شئ معین پر ذمہ داری (تکلیف) کسی انسان کے ذمہ ہی ہوسکتی ہے، لیکن وہ شخص جس پر ذمہ داری عائد ہو اسے ہم دو قسموں میں تقسیم کرسکتے ہیں، شخص حقیقی اور شخص اعتباری۔ شخص اعتباری وہ ادارے، کمپنیاں، اوقاف، مساجد اور مدارس وغیرہ کو کہا جائے گا جو اپنی اجتماعی ہیئت میں ایک شخص کا درجہ رکھتے ہیں اور ان کے کچھ اختیارات ہوتے ہیں اور ان کی کچھ ذمہ داریاں بھی ہوتی ہیں، اگر شرع کا گہرائی سے جائزہ لیا جائے تو اس کی نظیریں بھی مل سکتی ہیں۔

حق کی یہ تعریف ان حقوق کو بھی شامل ہے جو اللہ کے حقوق ہیں، جیسے عبادات، یا جن کی وجہ سے اخلاقی ذمہ داریاں پیدا ہوتی ہیں، جیسے والدین اور اولاد کے باہمی حقوق، یا زوجین کے ایک دوسرے پر باہمی حقوق اسی طرح حکومت اور شہریوں کے درمیان باہمی حقوق وغیرہ۔

حقوق کی اس تعریف پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ اعیان اور مادی اشیاء کو حقوق کے ذیل میں شمار نہیں کیا جاسکتا ہے، شاید اسی لئے فقہاء

حنفیہ حقوق کو مال کے مقابلہ میں ذکر کرتے ہیں۔

حقوق کی قسمیں:

حقوق مالی بھی ہوسکتے ہیں اور غیر مالی بھی، پھر حق مال، یا حق شخصی ہوگا وہ دو شخصوں کے درمیان ایسے شرعی تعلق کو کہیں گے جس کی بنیاد پر ایک شخص دوسرے شخص کے لئے ایسا عمل کرنے کا ذمہ دار ہوگا جس میں دوسرے شخص کا کوئی مفاد ہو، جیسے بائع مبیع کو مشتری کے حوالہ کردینے کا ذمہ دار ہے۔

حق عین سے مراد وہ حق ہے جو کسی شخص پر نہیں ہوتا، بلکہ وہ ایک شخص اور کسی مادی متعین شئ کے درمیان ہوتا ہے، جیسے کسی شخص کے لئے اپنے مملوکہ مکان میں رہائش، یا اسے فروخت کرنے کا حق اسی طرح کسی خاص زمین پر گذرنے، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔

اسی ذیل میں حق کی ایک تیسری قسم وہ ہے جسے اس عہد کی پیداوار کہا جاسکتا ہے جو موجودہ تمدنی، اقتصادی اور سماجی حالات نے پیدا کیا ہے، اور جنہیں آج کے زمانہ میں مختلف عصری قانون سازیوں کے ذریعہ منظم کیا گیا ہے، موجودہ عہد کا قانون انہیں "حقوق ادبیہ" (Intell Ectual Property) کا نام دیتا ہے، جیسے ہر موجد، مصنف اور محقق کے فکری نتائج چاہے وہ کسی فن سے تعلق رکھتے ہوں، یا صنعت وحرفت سے آج کے دور میں ایسا سمجھا جاتا ہے کہ ایسے اصحاب کو اپنی ایجادات اور اپنے فکری نتائج پر ایسا حق حاصل ہے کہ وہ اس کی نشر واشاعت کو ذریعہ آمدنی بناسکتے ہیں، اسی ذیل میں مختلف تجارتی اداروں کے ٹریڈ مارک مختلف مصنوعات کی خاص علامتیں، رسائل واخبارات، تصنیفات، فارمولے اور ایجادات داخل ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ حقوق نہ کسی شخص پر ہیں اور نہ کسی مادی متعین شئ پر، ان حقوق کو تسلیم کئے جانے کی بنیاد یہ ہے کہ کسی شخص کی ذہنی صلاحیت اور اس کی محنت کا ثمرہ اسے ملنا چاہئے، اور غیر مادی ہونے کے باوجود یہ ذریعہ تمول ہے، اس لئے اس کو مال کا درجہ ملنا چاہئے، یا کسی شخص نے اگر اپنی تجارت کی ایسی ساکھ قائم کرلی ہے کہ اس کے نام کی ایک قیمت ہوگئی ہے اور دوسرا شخص اس نام اور شہرت کے ذریعہ فائدہ اٹھانا چاہتا ہے تو وہ اس کی قیمت ادا کرنے کا پابند ہے۔

پھر حقوق کی دوسری تقسیم یہ ہونی چاہئے کہ کسی شخص کو کوئی حق شریعت محض اس لئے دیتی ہے کہ اس کو ضرر اور نقصان سے بچایا جاسکے، جیسے حق شفعہ کی مشروعیت محض اس لئے ہے کہ ضرر جوار سے وہ شخص محفوظ رہے اور بعض حقوق ایسے ہیں جن کی مشروعیت اصلۃ ہے، مثلاً: ایک شخص اوقاف کے مصارف میں وظیفہ پانے کا مستحق ہے کہ وہ واقف کی صراحتوں کے ذیل میں آتا ہے۔ پس یہ حق دفع ضرر کے لئے نہیں، بلکہ بذات خود مشروع ہے۔

مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے حق کی ایک اور تقسیم کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بعض ایسے حقوق ہیں جن کا ثبوت نصوص شریعت سے تو نہیں ہوتا، لیکن عرف و تعامل کی وجہ سے شرع انہیں حق ثابت تسلیم کرتی ہے، جیسے راستہ پر چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔ ان حقوق عرفیہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ وہ حقوق جن کا تعلق ان منافع سے استفادہ کرنا ہے جو مادی اشیاء کی ذات سے متعلق ہیں، جیسے حق مرور، حق تعلّی، حق تسییل، حق شرب وغیرہ، ان حقوق کو فقہاء حنفیہ حقوق مجردہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

۲۔ حقوق عرفیہ کی دوسری صورت وہ ہے جسے "حق اسبقیت" کہنا چاہئے، یعنی ایک عام مباح چیز پر جب ایک شخص پہلے قبضہ کرلیتا ہے تو اس اولیت کی وجہ سے اس شئ پر اسے ایسا اختصاص حاصل ہوجاتا ہے جو شرعاً اس کو ایک خصوصی اختیار عطا کرتا ہے، مثلاً: کسی غیر مزروعہ زمین پر کسی شخص نے جھونپڑی بنالی، یا قابل زراعت بنالیا، یا اس کا احاطہ کرکے اسے اپنے قبض ودخل میں لے آیا وغیرہ وغیرہ۔

یہ اور اس طرح کی بہت سی صورتیں ہیں جن کو سامنے رکھ کر حقوق کی مختلف اقسام متعین کی جاسکتی ہیں، اور ہر قسم کے لئے شرعی احکام کا متعین کرنا بھی ضروری ہے، مولانا محمد تقی عثمانی صاحب نے اپنے مقالہ میں حقوق کی جو تقسیم کی ہے اس کا حاصل یہ ہے:

حقوق شرعیہ اور حقوق عرفیہ اور دونوں ہی قسم کے حقوق، یا تو اصلۃ ثابت ہوں گے، یا دفع ضرر کے لئے۔

پھر حقوق عرفیہ یا تو اشیاء مادیہ کے منافع سے مستفید ہونے کا حق ہوگا، یا حق اسبقیت، یا حق عقد، مولانا موصوف نے ان سارے حقوق اور ان کی اقسام پر تفصیلی بحث کی ہے۔

اس ذیل میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ کسی حق کا معاوضہ حاصل کرنے کی بھی دو صورتیں ہیں، یا تو حقوق فروخت کردیئے جائیں اور ان کی قیمت وصول کی

جائے، یا کوئی شخص کوئی عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں اپنے حق سے دست بردار ہو جائے۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ دور میں مختلف قسم کے حقوق کی بیع کا جو رواج اور تعامل ہے اور جنہیں موجودہ عہد کے سماجی، تمدنی اور معاشی حالات نے پیدا کیا ہے انہیں پیش نظر رکھتے ہوئے یہ طے کیا جائے کہ:

۱۔ بیع کی حقیقت کیا ہے۔

۲۔ مال کی حقیقت کیا ہے۔

۳۔ قابل ادخار ہونے کا کیا مفہوم ہو سکتا ہے۔

۴۔ حقوق کی بیع جائز ہے، یا نہیں؟ اگر ہے تو کس قسم کے حقوق کی بیع جائز ہے اور کس قسم کے حقوق کی بیع جائز نہیں ہے۔

۵۔ حق سے دست برداری (تنازل عن الحقوق) کا معاوضہ لینا جائز ہوگا یا نہیں، اگر ہاں تو کس قسم کے حقوق کا؟۔

یہ اور اس طرح کے مختلف سوالات اور متعین طور پر ان حقوق کے بارے میں حکم شرعی کی تعیین جو آج کے عرف ورواج میں بیچے اور خریدے جا رہے ہیں، بے حد ضروری ہے۔

نیز ایک ایسا اصولی ضابطہ مرتب کیا جائے جس کے ذریعہ یہ امر واضح ہو کر سامنے آجائے کہ کون سی قسم کے حقوق کا معاوضہ بہ صورت بیع یا بہ صورت ''تنازل عن الحق'' (دست برداری) وصول کیا جا سکتا ہے اور کس قسم کے حقوق کی خرید وفروخت اور معاوضہ لینا بہر حال درست نہیں ہوگا۔

قرض دینے والے چند مالیاتی ادارے

غور وفکر کے چند پہلو

جب ہم ہندوستان کے پس منظر میں غیر سودی بینک کاری کے موضوع پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں تو اس گفتگو کو ہمیں دو علیحدہ علیحدہ موضوعات پر تقسیم کرنا پڑتا ہے، پہلا مسئلہ ان مالیاتی اداروں کا ہے جن کا مقصد غیر سودی بنیادوں پر ضرورت مندوں کو پیداواری، یا غیر پیداواری ضرورتوں کی خاطر قرض فراہم کرنا ہے، اور بس یہ مالیاتی ادارے لوگوں کی امانتیں جمع کرتے ہیں اور حاجت مندوں کو ان جمع شدہ امانتوں کا ایک حصہ بہ طور قرض فراہم کرتے ہیں جن کی امانتیں جمع کی جاتی ہیں انہیں اپنی جمع کردہ امانتوں پر کوئی منافع نہیں ملتا اور جن کو قرض فراہم کیا جاتا ہے ان سے سود، یا منافع کے نام پر کوئی زائد رقم نہیں لی جاتی، ملکی قانونی اصطلاح میں ان کی حیثیت (Cooprative Credit Society) کی ہوتی ہے۔

دوسری صورت مکمل بینکنگ کی ہے، جس میں جدید بینکنگ کے اصولوں کے مطابق مالیاتی ادارے کو مختلف فرائض انجام دینے پڑتے ہیں۔

پہلی صورت میں سوسائٹیز کو اسلامی اصولوں پر چلانے کی راہ میں سب سے بڑی دشواری یہ پیدا ہوتی ہے کہ اس مالیاتی ادارے کو چلانے کے اخراجات کیسے پورے کئے جائیں؟ اس سلسلے میں جو مختلف سوسائٹیز میں طریقے رائج ہیں ان میں سے وہ طریقہ جو زیادہ تر اداروں نے اختیار کیا ہے وہ فارموں کی فروخت کا ہے، یعنی قرض کی درخواست جن فارموں کی خانہ پری کر کے دی جاتی ہے ان کی قیمت وصول کی جاتی ہے، اور یہ قیمت قرض کے مقدار کے اعتبار سے بڑھتی اور کم ہوتی ہے۔ حقیقت تو یہی ہے کہ ان فارموں کی خریداری قرض پانے کے لئے شرط کا درجہ رکھتی ہے اور فارموں کی فروختگی سے حاصل ہونے والی آمدنی قرض دینے والے ادارے کی ملک ہوتی ہے اور اس طرح اس شرط کا نفع قرض دینے والے ادارے کی طرف لوٹتا ہے پس یہ قرض دینے کے معاملے میں ایک ایسی شرط ہے جس میں نفع قرض دہندہ کی طرف لوٹتا ہے۔

اس موقع پر اس طرح کی توجیہ کہ یہ محض کاغذ کی بیع ہے جو اپنی سادہ صورت میں جائز ہے، یا یہ کہ ہر دو فریق معاملہ حقیر اور بے قیمت سی شئ کو جتنی قیمت پر بھی خریدنے اور بیچنے پر راضی ہو جائیں اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے، اس طرح وہ کاغذ جس کی حقیقی مالیت ۲۰۔۲۵ پیسے ہوگی ہر دو فریق کی باہمی رضامندی کی صورت میں ۲۰۔۲۵ روپئے میں فروخت کیا جاسکتا ہے، اسی طرح یہ کہا جانا کہ یہ سوسائٹی خود ان فارموں کو براہ راست فروخت نہ کرے کسی اور شخص کو اس کے لئے وکیل اور ایجنٹ مقرر کردے، یا یہ مشورہ دینا کہ علیحدہ علیحدہ کاؤنٹر بنا دیئے جائیں قرض دینے کا کاؤنٹر الگ اور فارم کی فروختگی کا کاؤنٹر الگ ہو، یہ ساری صورتیں ایسے کمزور حیلے ہیں جن کے ذریعہ کسی حرام کو حلال نہیں کیا جاسکتا، حقیقت یہ ہے کہ یہ عقد مرکب ہے جن میں بہر حال قرض ایک ایسی شرط کے ساتھ مشروط ہے جس میں مالی نفع بالواسطہ یا براہ راست قرض دہندہ کو پہنچتا ہے۔ اور ہر وہ قرض جو حصول نفع کا ذریعہ ہو حرام ہے۔ کاؤنٹر کی تبدیلی، قرض دینے والے ہاتھ اور فارم فروخت کرنے والے ہاتھ کا دو ہونا، یا فارم کا دو مختلف رنگوں میں چھپوانا حکم شرعی پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔

بعض اداروں نے اپنے اخراجات کی کفالت کے لئے یہ طریقہ رکھا ہے کہ اصحاب خیر سے تبرعات وصول کرتے ہیں، تاکہ ان تبرعات کے ذریعہ اس مالیاتی ادارے کو چلایا جاسکے، اور اس طرح مسلمانوں کو سودی معاملات سے بچایا جاسکے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ بہت اچھا ہے، اور اس سے ایک بڑے کار خیر میں تعاون دے کر اصحاب خیر عند اللہ مستحق اجر بھی ہوتے ہیں، لیکن ظاہر ہے یہ صورت وہیں عمل میں آسکتی ہے، جہاں مالیاتی ادارہ اپنے اخراجات کو اس حد تک محدود کر سکے جس حد تک اسے حاصل ہونے والے تبرعات اجازت دیتے ہوں، اس طرح مقامی اور محدود پیمانے پر محدود

افراد کو قرض کی سہولت فراہم کی جاسکتی ہے، لیکن وسیع پیمانے پر ایک مستقل نظام کی حیثیت سے اس صورت میں مالیاتی اداروں کو چلانا ممکن نہ ہوگا، یہ تبرعات مستقل اور قابل اعتماد ذریعہ آمدنی قرار نہیں دیئے جاسکتے ہیں، اور نہ ان کی بنیاد پر وسیع اور ہمہ گیر نظام کھڑا کیا جاسکتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ لوگ جو سوسائٹی کے ممبر ہوتے ہیں انہیں ہی قرض لینے کا حق حاصل ہوتا ہے، اور وہ سب مل کر ماہانہ، یا سالانہ مقررہ ممبری فیس اس مالیاتی ادارے کو ادا کرتے ہیں اور اسی ممبری فیس کی آمدنی سے اس مالیاتی ادارے کے اخراجات پورے کئے جاتے ہیں۔ یہ صورت بہ ظاہر اچھی معلوم ہوتی ہے، چند لوگوں نے مل کر ایک ایسے ادارے کی بنیاد ڈالی ہے جس کے ذریعہ وہ وقتاً فوقتاً اپنی ضروریات پوری کرتے ہیں، لیکن اس صورت میں بھی اس وقت دشواری پیدا ہوتی ہے جب ممبری فیس کی گھٹتی بڑھتی مقدار کے ساتھ مقدار قرض گھٹتی اور بڑھتی ہے، مثلاً: جو بیس روپئے سالانہ فیس ممبری ادا کرتا ہے وہ ۲۰۰ روپئے تک قرض لے سکتا ہے، اور جو ۵۰/روپئے ادا کرتا ہے وہ ۵۰۰ روپئے قرض لے سکتا ہے تو یہ قرض کی مقدار کے تناسب سے ممبری فیس کم، یا زیادہ ہونا، اور ممبری فیس کی مقدار کا فراہم کئے جانے والے قرض کی مقدار کے ساتھ ہم رشتہ ہو جانا بہ ظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سودی منافع کے حصول کی یہ بھی ایک صورت ہے۔

بہر حال ان صورتوں کو ناجائز کہا جائے، یا صورتیں بدل کر انہیں جائز قرار دیا جائے، یہ سوال قائم رہتا ہے کہ یہ مالیاتی ادارے جو ضرورت مندوں کے لئے مفید خدمات انجام دے رہے ہیں ان کے ضروری اخراجات کیسے پورے کئے جائیں؟

اس سے قطع نظر کہ ہندوستان میں موجود اس طرح کے مختلف مالیاتی اداروں کا طریق عمل کیا ہے؟ ہمیں اصولی طور پر چند امور پر غور کرنا چاہئے، مسلمانوں کی موجودہ معاشی حالت، ذرائع معاش کے حصول کے لئے سرمایہ فراہم کرنے کی ضرورت، قوم کے افراد کو اپنے پیروں پر کھڑا کرنے کی کوشش، اور شدید حاجت کی صورت میں مہاجنی سود سے بچاتے ہوئے ضرورت مندوں کو قرض فراہم کرنے کی خاطر ایسے مالیاتی اداروں اور سوسائٹیز کا قیام مفید اور ضروری ہے یا نہیں؟

چونکہ یہ سوسائٹیز جمع شدہ سرمائے کو تجارت میں نہیں لگاتیں اور ان کے پاس کوئی ذریعہ آمدنی بھی نہیں ہے، اس لئے وہ ضروری اخراجات کیسے پورے کریں؟۔

اخراجات بھی دو قسم کے ہیں، کچھ تو وہ اخراجات ہیں جو سوسائٹی کے لئے ایک اثاثہ پیدا کرتے ہیں، مثلاً: مکانات، فرنیچر اور ٹائپ رائٹر وغیرہ، یہ اخراجات وقتاً فوقتاً ہوتے ہیں اور ان کے نتیجے میں ایک اثاثہ بنتا ہے جو دیر تک قائم رہتا ہے، دوسرے روزمرہ کے اخراجات ہیں، جیسے عملہ کی تنخواہیں، اسٹیشنری وغیرہ۔

واضح رہے کہ یہ سوسائٹیز کسی ضرورت مند کو اسی وقت قرض دے سکتی ہیں جب ان کے پاس جمع سرمایہ موجود ہو، اور بہت سے اس طرح کے مالی اداروں میں سرمایہ جمع کرنے پر اچھا خاصہ خرچ ہوتا ہے، تنخواہ، یا کمیشن پر مستقل عملہ مامور ہے جو دن رات گھوم کر اصحاب ثروت سے سرمایہ حاصل کرتا ہے، مجھے بعض ایسے مالیاتی اداروں کے ذمہ داروں نے بتایا کہ ان کے کل اخراجات کا اسی فی صد حصہ اصحاب ثروت سے سرمایہ کے حصول پر خرچ ہوتا ہے۔

غرض یہ کہ کسی بھی سوسائٹی کو چلانے کے لئے سرمایہ حاصل کرنے پر اخراجات ان کی وصولیابی اور واپسی کے اخراجات پر مامور عملہ کی تنخواہوں اور اسٹیشنری کا خرچ، سوسائٹی کو چلانے کے لئے مکان کی خریداری، یا کرایہ پر مناسب مکان کے حصول اور دیگر مستقل کام آنے والے اثاثے کی خریداری، یا کرایہ پر خرچ اور قرض خواہوں کو دیئے گئے قرض اور ان کی واپسی کے اندراجات پر مامور عملہ کی تنخواہوں اور اسٹیشنری وغیرہ کے اخراجات ہیں۔

میں نے دیکھا کہ بعض اداروں میں اس طرح غیر سودی اسکیموں کی تبلیغ واشاعت وغیرہ پر کئے جانے والے اخراجات کو بھی اسی مد میں داخل کیا جاتا ہے، اور ایسا بھی ہے کہ اخراجات میں وہ ضروری احتیاط نہیں برتی جاتی جو ایسے مواقع پر برتی جانی چاہئے۔

پس یہ طے کرنا بھی ضروری ہے کہ کس قسم کے اخراجات ضروری اخراجات میں شمار کئے جائیں؟۔ سب سے اہم اور بنیادی سوال یہ ہے کہ ایسے مالیاتی ادارے جو اس قسم کی خدمات انجام دے رہے ہیں اور ان کے ضروری اخراجات کی کفالت کے لئے کوئی ذریعہ آمدنی نہیں ہے تو کیا یہ اخراجات

قرض خواہوں سے وصول کئے جاسکتے ہیں؟

واضح رہے کہ کسی بھی مالیاتی ادارے میں تین فریق شریک ہوتے ہیں:

۱۔ وہ لوگ جن کا سرمایہ سوسائٹی میں جمع ہوتا ہے۔

۲۔ وہ لوگ جو اس سرمایہ سے بذریعہ قرض استفادہ کرتے ہیں۔

۳۔ تیسرا فریق خود وہ سوسائٹی ہے جس کی ایک قانونی اور اعتباری شخصیت ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اخراجات کلی، جزئی طور پر تینوں فریقوں میں سے کس سے لئے جانے چاہئیں، اصحاب سرمایہ جو کوئی منافع اپنی جمع شدہ دولت کا حاصل نہیں کرتے ہیں، کیا ان اخراجات کے ذمہ دار ہیں؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ سوسائٹیز کے ذریعہ ان کے سرمایہ کو تحفظ حاصل ہوتا ہے، لیکن عملی بات قابل غور یہ ہے کہ کیا لوگ اس لئے اپنے روپے سوسائٹی میں امانت جمع کرائیں گے تاکہ ہر سال چند فیصد ان کے جمع شدہ سرمایہ کا گھٹتا رہے؟ معاملہ میں دوسرا فریق خود سوسائٹی ہے جس کی حیثیت اعتباری شخصیت اور قانونی فرد کی ہے، جس کے کچھ فرائض بھی ہوتے ہیں اور جس پر کچھ ذمہ داریاں بھی عائد ہوتی ہیں، اصلاً یہی شخص اعتباری قرض دینے کا معاملہ کرتا ہے، اگر اس پر خرچ کی ذمہ داری عائد کی جائے تو جائز بلکہ مناسب ہونا چاہئے، لیکن دشواری یہ ہے کہ اس سوسائٹی کے پاس خود نہ کوئی ذریعہ آمدنی ہے، اور نہ کوئی جمع شدہ سرمایہ جو اس کی ملک ہو، ایسی صورت میں سب سے اچھا راستہ یہ ہے کہ سوسائٹی کے لئے کم از کم اتنی آمدنی کے ذرائع پیدا کئے جانے چاہئیں جو اس کے اخراجات کی کفالت کر سکیں، یعنی سوسائٹی میں جمع سرمایہ کا ایک حصہ براہ راست، یا بالواسطہ قابل اعتماد پیداواری ذرائع میں لگایا جائے، مثلاً: اگر قانوناً سوسائٹی خود کوئی کاروبار نہیں کرسکتی تو ایسے ضمنی ادارے (Subsidiary Institutions) قائم کئے جائیں جو تجارت، یا صنعت کے ذریعہ آمدنی پیدا کرسکیں اور وہ آمدنی سوسائٹی کو لوٹے، میری معلومات کے مطابق بعض اداروں میں جہاں بڑا سرمایہ اکٹھا ہوا ہے کچھ خاص افراد کے نام، یا کسی خاص انجمن کے نام قرض کی ایک بڑی رقم الاٹ کی گئی جس سے مکانات، یا بازار تعمیر کئے گئے اور ان سے غیر معمولی یقینی آمدنی حاصل ہورہی ہے، اگر اس طرح کے کام خود سوسائٹی کرے، یا اپنے سب سیڈری (Subsidiary) اداروں کے ذریعہ اسے پیداواری منصوبوں میں سرمایہ لگا کر آمدنی حاصل کرے تو اس کی راہ کی بہت بڑی رکاوٹ دور ہوسکتی ہے، اور کسی تاویل اور نامناسب حیلے سے بچ کر ہم اسے مناسب اور مفید کام کو جاری رکھنے کے لائق ہوسکتے ہیں، اور میرا مقصد یہ ہے کہ پوری فکرمندی کے ساتھ اس کے لئے کوشش کی جانی چاہئے کہ سوسائٹی جائز وسائل سے خود اپنے لئے آمدنی حاصل کرلے، چاہے اس راہ میں کچھ مشکلات ہی کیوں نہ ہوں، ان آسان راستوں سے بچنے کی کوشش کی جائے جس میں ربوا، یا شبہ ربوا میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو۔

تیسرا اور آخری سوال جو اس سلسلہ میں بہت اہم ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی ذریعہ آمدنی سوسائٹی کے پاس موجود نہیں ہے تو اس نظام کو قائم کرنے اور چلانے کے راستے میں جو اخراجات ہوتے ہیں وہ قرض خواہوں پر عائد کئے جاسکتے ہیں، یا نہیں؟ جو اصلاً مستفیدین (Beneficiaries) کی حیثیت رکھتے ہیں، اس سلسلہ میں عام طور پر جو اصطلاح استعمال کی جارہی ہے وہ سروس چارج (Service Charge) یعنی ''أجرة الخدمة'' کی ہے، یہ اصطلاح راقم الحروف کے نزدیک قابل قبول نہیں، اس لئے کہ سوسائٹی کی خدمت قرض فراہم کرنا ہے اور اجرت اس کا معاوضہ ہے اور یہ کچھ بھی ہوسکتا ہے جو فریقین کے مابین طے ہوجائے اس طرح ''اجرة الخدمت'' یعنی سروس چارج کی حیثیت سوسائٹی کے لئے ایک ذریعہ آمدنی ہوگی اور اس کا کوئی رشتہ واقعی اخراجات سے نہیں ہوگا، اور صاف لفظوں میں یوں کہنا پڑے گا کہ سروس چارج کے نام پر آنے والی آمدنی ایک ایسی زائد آمدنی ہے جو قرض پر دیئے گئے سرمایہ پر اضافہ کی صورت میں قرض دینے والے ادارے کو ملتی ہے، اور قرض دیتے وقت ہی معاملہ میں سروس چارج کے نام سے اس اضافی رقم کا لینا قرض دہندہ اور قرض خواہ کے درمیان طے پاجاتا ہے، اور اسلامی شریعت میں قرض کی حیثیت تبرع اور صلہ کی ہے، اسے کسی بھی طرح ذریعہ آمدنی نہیں بنایا جاسکتا۔

البتہ اگر سروس چارج سے مراد وہ واقعی عادلانہ اخراجات ہیں جو اس نظام کو چلانے پر خرچ ہوتے ہیں جیسے انتظامی اخراجات

(Management Expenses of Outlays) کہا جاسکتا ہے تو اس پر غور کیا جانا چاہئے کہ قرض خواہ جو اس نظام سے فائدہ اٹھارہے ہیں کیوں نہ وہی اس پر آنے والے خرچ کے ذمہ دار قرار دیئے جائیں، ٹھیک جس طرح ایک قرض خواہ جو اپنے دوست سے کوئی قرض حاصل کرتا ہے تو درمیانی قاصد کے آنے جانے کے اخراجات، یا بذریعہ منی آرڈر قرض کی واپسی کے اخراجات اس کو ادا کرنے پڑتے ہیں، اور اس پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاتا، اور ظاہر ہے کہ جب حقیقی اخراجات ہی قرض خواہوں سے وصول کئے جائیں گے تو یہاں کوئی ایسی اضافی آمدنی حاصل نہ ہوگی جس سے اصحاب سرمایہ سوسائٹیز کے لئے آمدنی ذریعہ تمول بنے، البتہ صرف ایک خطرہ رہ جاتا ہے کہ سوسائٹیز قائم کرنے والے افراد اگر خوف خدا سے خالی دل رکھتے ہوں تو ضروری اخراجات کی مد کو پھیلا کر وہ اپنے تعیش اور تمول کا راستہ نکال لیں گے، لیکن اس طرح کے مالیاتی اداروں کا کوئی ایسا وفاقی بورڈ موجود ہو جو عادلانہ اخراجات کا تعین وقتاً فوقتاً کرتا رہے تو اس شرعی گنجائش سے ناجائز فائدہ اٹھانے کا سد باب کیا جاسکتا ہے۔

اسی ذیل میں ایک اور سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ان حقیقی اخراجات کا تعین اندازے اور تخمینے سے کیا جاسکتا ہے؟ اگر ہاں تو اس تخمین کی بنیاد کیا ہونی چاہئے، خرص وتخمین کی کچھ نظیریں شرع میں موجود ہیں، غور کرنا یہ ہے کہ جب بہت سارے لوگوں کے معاملات متعلق ہوں اور حقیقی اخراجات کا حساب کرنے میں دشواری ہو تو کیا تخمینی طور پر ان اخراجات کا حساب کیا جاسکتا ہے؟ اور خرص وتخمین کی جو نظیریں شرع میں ملتی ہیں انہیں یہاں روبہ عمل لایا جاسکتا ہے، اگر اصول خرص وتخمین کو روبہ عمل لایا جائے اور حسابی اکاؤنٹنگ پیریڈ (سال چھ ماہ جو بھی مقرر ہو) گذرنے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس مدت میں جو واقعی اخراجات ہوئے ہیں اس کے مقابلہ میں وہ آمدنی زائد ہے تو ظاہر ہے کہ یہ زائد آمدنی نہ اصحاب سرمایہ کی ملک ہوگی اور نہ سوسائٹی کو اس پر تصرف کا اختیار ہوگا، راقم الحروف کے نزدیک اس زائد آمدنی کو ان قرض خواہوں کو واپس کیا جانا چاہئے جنہوں نے خرچ کی مد میں یہ رقم دی تھی۔

البتہ یہ بات حضرات علماء وفقہاء کے غور کرنے کی ہے کہ یہ اخراجات قرض خواہوں کی تعداد پر تقسیم کئے جائیں گے جو فی الحال حسابی مدت پورا ہونے سے پہلے نامعلوم ہیں، یا قرض کی مقدار پر تقسیم کئے جائیں گے، مثلاً: ایک سال میں دس لاکھ روپئے پانچ سو افراد کو قرض دیئے گئے اور کل تخمینی اخراجات ایک لاکھ روپئے ہیں تو اگر انہیں مقدار قرض پر تقسیم کیا جائے تو ہر قرض خواہ کو اپنے لئے قرض کی مقدار کا دس فیصد بعد خرچ سوسائٹی کو ادا کرنا پڑے گا، اور فرض کیجئے کہ سال گذرنے پر کل ۹۰ ہزار روپئے ہوئے تو یہ قرض خواہ ایک فیصد واپس پانے کے حقدار ہوں گے، اور اگر اس خرچ کو قرض خواہوں کی تعداد یعنی ۵۰۰ پر تقسیم کیا جائے تو فی کس دو سو روپئے ادا کرنے پڑیں گے، چاہے اس نے ۵۰۰ قرض لئے ہوں، پہلی صورت میں ۵۰۰ والے کو ۵۰ روپئے اور ۵۰۰۰ قرض لینے والے کو ۵۰۰ روپئے خرچ کی مد میں ادا کرنے ہوں گے۔

اگر چہ پہلی صورت میں قرض کے تناسب کے ساتھ خرچ بہ ظاہر ربوا کی سی صورت پیدا کرتا ہے، لیکن اس میں ''ذمہ داری بہ قدر استفادہ'' اصولاً تقاضائے عدل کے مطابق معلوم ہوتی ہے، اور دوسری صورت میں کم مقدار میں قرض لینے والوں پر زیادہ خرچ کا بوجھ پڑجاتا ہے اور زیادہ قرض لینے والوں کو کم خرچ ادا کرنا پڑتا ہے جو ظلم سے قریب محسوس ہوتا ہے۔

مدت قرض کی کمی اور زیادتی کا اس سلسلہ میں کیا اثر پڑے گا یہ بھی امر قابل غور ہے، ایسی کوئی صورت اختیار کرنا جس سے یہ محسوس ہو کہ مدت کی تاخیر کی وجہ سے کچھ زائد رقم قرض خواہوں کو ادا کرنی پڑتی ہے اس سے ''ربوا النسیہ'' کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، اور عموم ربوا کے زمانہ میں ممکن حد تک ایسی صورتوں سے پرہیز کیا جانا چاہئے جن سے ایسی تہمت پیدا ہوتی ہو جس کی نظیر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا حرمت خمر کے ابتدائی زمانہ میں ''دباء، حنتم'' اور ایسے ظروف کے استعمال سے منع کرنا ہے جو شراب کے لئے استعمال کئے جاتے تھے، راقم الحروف کے نزدیک ہر سوسائٹیز کو ایک حسابی مدت متعین کرلینی چاہئے، اور اس حسابی مدت کو ہی معیار مان کر اخراجات کی تشخیص اور بہ مقدار قرض، قرض خواہوں پر اس کی تقسیم کی جانی چاہئے کہ یہی طریقہ عدل سے زیادہ قریب ہے۔

واضح رہے کہ قرض خواہوں سے اخراجات کا وصول کیا جانا انتہائی مجبوری کا درجہ ہے، اس طرح کے جو مالیاتی ادارے خود کفیل ہو چکے ہوں، یا کوئی دوسرا ذریعہ آمدنی رکھتے ہوں، یا پیدا کرسکتے ہوں انہیں بہر حال ان اخراجات کا انتظام اپنے ذرائع سے کرنا چاہئے اور قرض خواہوں کے ساتھ خیر خواہی کا جو جذبہ ایسے اداروں کے قیام کے پس منظر میں ہے ان کا تقاضا یہی ہے کہ قرض خواہوں پر قرض پر لی ہوئی رقم کے علاوہ کوئی مزید بوجھ نہ ڈالا جائے کہ یہی روح شریعت ہے۔

بینک ڈپوزٹ کی شرعی حیثیت

اور پیداواری قرضوں کا حکم

آج پوری دنیا کا معاشی نظام، سودی نظام ہے، اور بینک اس سودی نظام کا نمائندہ ترین ادارہ ہے جو عالمی معاشی نظام پر حکمرانی کا کردار ادا کر رہا ہے، سود کی حرمت جتنی قوت وصراحت کے ساتھ کتاب وسنت میں مذکور ہے، اتنی ہی قوت کے ساتھ مختلف تاویلات کے ذریعہ سود کو کسی نہ کسی طرح حلال قرار دینے کی کوششیں بھی جاری ہیں جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں اور حکومت واقتدار ان کے ہاتھ میں نہیں، وہ تو اپنی خواہش کے باوجود اس نظام کی تبدیلی پر قادر نہیں، لیکن بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ وہ مسلم ممالک جو قانون سازی میں خود مختار ہیں اور اپنے معاشی نظام کی تنظیم شرع اسلامی کی اساس پر قائم کرنے کی قدرت رکھتے ہیں، وہ بھی اس طرح طویل عرصہ سے سود پر مبنی معاشیات کی بیڑیوں میں جکڑے ہوئے ہیں کہ انہیں یہی ''منکر'' معروف محسوس ہوتا ہے اور عام طور پر اس غلامی سے نجات پانے کی کوئی منظم، مربوط اور موثر کوشش ان ممالک میں نشوونما نہیں پا سکی، بلکہ کچھ لوگ علم ودانش کے نام پر بینکنگ کے اس سودی نظام کو سند جواز دینا چاہتے ہیں۔

بینک کے بنیادی کاموں کو ہم یوں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱۔ افراد، یا اداروں کی طرف سے امانتیں (Deposits) قبول کرنا، یہ امانتیں عند الطلب (On Demand) یا مدت متعینہ (Fixed Time) پر قابل واپسی ہوگی۔

۲۔ بینک ان جمع شدہ رقوم کو سودی قرض دینے کے لئے استعمال کرتا ہے۔

۳۔ بینک اپنے قرض خواہوں سے قرض میں دی ہوئی رقم سے زائد کچھ رقم (Intrest) کے نام سے وصول کرتا ہے اور پھر اپنے کھاتہ داروں کو (Depositors) اس حاصل منافع کا کچھ زائد رقم کی صورت میں ادا کرتا ہے۔

بینک میں کھاتہ دار جو رقم رکھتا ہے، اسے عام طور پر ''امانت'' کہا جاتا ہے کیا یہ امانت بمعنی ودیعت ہے؟ یا محض اس لئے کہ کھاتہ دار اپنی رقم بینک میں رکھ کر اس کی حفاظت کی فکر سے مامون ہو جاتا ہے، اور بینک اسے ایک اطمینان واعتماد فراہم کرتا ہے، شاید یہی توجیہ زیادہ قرین قیاس ہے۔ بہر حال سوال یہ ہے کہ بینک میں جمع کھاتہ دار کی رقم شرعا کیا حیثیت رکھتی ہے۔

۱۔ کیا یہ شرعا ''قرض'' شمار کی جائے گی؟

۲۔ یا اسے بینک کی ودیعت وامانت قرار دیا جائے گا؟

۳۔ اور کیا اسے مال اجارہ قرار دیا جا سکتا ہے؟

کچھ لوگوں نے یہ کوشش کی ہے کہ بینک کے ساتھ کھاتہ دار کے معاملہ کو اجارہ قرار دیا جائے، یعنی یوں کہا جائے کہ جس طرح عقد اجارہ میں مالک اپنی کسی چیز کو کرایہ پر لگاتا ہے کہ جس کو وہ شئی کرایہ پر دی گئی ہے، وہ اس کے منافع سے مستفید ہو، اور اس انتفاع کی اجرت مالک کو ادا کرے، گویا روپئے کے مالک نے روپئے بینک کو دیئے کہ بینک اس روپئے سے مصرف لے، منافع کمائے اور سود کی صورت میں کھاتہ دار کو اجرت ادا کرے۔

یہ دراصل سود کی حرام آمدنی کو حلال کرنے کی ایک صورت ہے اور عقد اجارہ کی حقیقت کو نظر انداز کر کے ہی یہ رائے قائم کی گئی ہے۔

کھاتہ دار کی جمع شدہ رقم کو اصطلاح شرع کے مطابق ''ودیعت اور امانت'' قرار دینا، یا ''قرض'' قرار دینا، کون سا موقف درست ہو سکتا ہے؟ ان مذکورہ بالا

سوالات کے حل کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان عقود و معاملات کے عناصر ترکیبی اور ان کی خصوصیات اور ان کے باہمی فرق پر غور کریں۔

اجارہ: منافع کی فروخت کو کہا جاتا ہے، جس میں اصل شئ محفوظ رہتی ہے اور کرایہ دار اجرت ادا کر کے اس شئ سے منتفع ہونے کا حق مالک سے خرید لیتا ہے، مثلاً: مالک مکان جب کوئی مکان کسی کو کرایہ پر دیتا ہے تو مکان بعینہ محفوظ رہتا ہے، اس میں رہائش کا حق کرایہ دار کو حاصل ہو جاتا ہے۔ اور مالک مکان اس انتفاع کی قیمت، یعنی اجرت کا حق دار ٹھہرتا ہے، اسی لئے شرعاً اجارہ انہیں اشیاء میں صحیح ہوگا جو بوجہ استعمال خرچ نہ ہو جاتی ہوں، مثلاً: گیہوں، چاول، یا دوسری غذائی اشیاء "کرایہ" پر نہیں دی جاسکتیں کہ ان کا مصرف اور نفع غذائی ضرورت کا پورا کرنا ہے اور جب بھی یہ اشیاء اپنے مصرف پر صرف کی جائیں گی اور ان سے نفع اٹھایا جائے گا اصل شئ خرچ ہو کر ختم ہو جائے گی، اس لئے ایسی اشیاء میں عقد اجارہ (کرایہ داری) کے پائے جانے کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اور عقد اجارہ میں شئ اجارہ کرایہ دار کے ہاتھوں میں امانت ہوتی ہے، یعنی اگر اس کی غفلت، یا بے جا تصرف کے بغیر خود بخود وہ شئ ضائع ہو جائے تو کرایہ دار اس کا ضامن نہیں ہوگا، مثلاً: کوئی کار کرایہ پر لگائی گئی، کرایہ دار نے کار کسی محفوظ جگہ میں پارک کر دی اور کسی وجہ سے کار میں آگ لگ گئی جس میں کرایہ دار کے قصد وعمل، یا اس کی غفلت کو کوئی دخل نہیں تھا تو کار کے ضائع ہو جانے کا حرجانہ کرایہ دار پر عائد نہیں ہوگا۔

پس اجارہ (کرایہ داری) میں اصل شئ کو برقرار رہنا بنیادی عنصر ہے، اور شئ اجارہ پر کرایہ دار کا قبضہ قبضہ امانت ہے۔ قبضہ مالکانہ نہیں۔

ودیعت وامانت میں ایک شخص اپنا مال دوسرے شخص کے پاس بہ طور امانت محفوظ کر دیتا ہے امانت دار کے قبضہ کے بعد بھی ملکیت اصل مالک کی برقرار رہتی ہے، ملکیت امانت دار کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ اور اگر شئ امانت، امانت دار کے بے تصرف، یا غفلت کے بغیر ضائع ہو جائے تو امانت دار ضامن نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح امانت دار کو اس شئ میں تصرف کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔

قرض کی صورت میں:

ملکیت قرض دہندہ (مقرض) سے قرض گیرندہ (مستقرض) کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

قرض گیرندہ کو اصل شئ قرض سے مصرف لینے، بلکہ اس کو خرچ کر دینے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔

قرض گیرندہ اس کا ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ لئے ہوئے قرض کے مماثل قرض دہندہ کو ادا کرے۔

ان ہر سہ عقود و معاملات کی حقیقت اور ان کی خصوصیات کی روشنی میں بینکوں میں کھاتہ داروں کی جمع کی ہوئی رقوم کی نوعیت پر غور کرنے سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ بینکوں میں کھاتہ داروں کی جمع رقم کو اجارہ قرار دینا انتہائی درجہ کا جہل ہے، اس لئے کہ اجارہ میں اصل شئ اجارہ کا محفوظ رہنا ضروری ہے، اور یہاں بینک میں جمع کی ہوئی شئ نقد اور روپئے پیسے جس کی خمیر میں یہ امر داخل ہے کہ جب تک اصل شئ خرچ نہ کر دی جائے اس سے کوئی نفع نہیں اٹھایا جاسکتا، پس روپئے پیسے اس قسم کے مال نہیں جس میں اجارہ درست ہو، علاوہ ازیں کرایہ دار کا قبضہ، قبضہ امانت ہوتا ہے، یعنی اس کے قصد وعمل کے بغیر وہ شئ ضائع ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا، دراں حالیکہ بینک اپنی بنیادی حقیقت کے اعتبار سے، اسی لئے بینک ہے کہ کھاتہ داروں کے لئے ان کے اصل مال کی ضمانت لیتا ہے اور ان کا جمع کردہ روپیہ جس طرح بھی ضائع ہو بینک اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے۔ لہذا اسے اجارہ قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ اس طرح "سود" کی رقم کو اجرت کا نام دے کر حلال قرار دیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح کھاتہ داروں کی بینک میں جمع رقم کو "ودیعت وامانت" بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اگر اسے امانت قرار دیا جائے تو بینک اس کا مالک نہیں ہوگا اور نہ اسے اس مال میں کسی طرح کے تصرف کا کوئی اختیار حاصل ہوگا۔ اور کھاتہ داروں کو اس کی ضمانت بھی نہیں مل سکے گی کہ ہر حال میں انہیں ان کی جمع کردہ رقم واپس مل جائے۔

پس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ کھاتہ داروں کی رقم کو بینک کے پاس "قرض" قرار دیا جائے کہ قرض میں:

۱۔ ملکیت مقروض کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، جیسے کھاتہ دار (Depositor) کی ملکیت ختم ہو کر بینک کی ملکیت جمع کردہ رقم پر قائم ہو جاتی ہے۔

۲۔ مقروض کو قرض میں لئے ہوئے مال میں ہر طرح کے تصرف اور اصل شئ قرض کو خرچ کر دینے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے بینک کھاتہ دار کی

جمع کردہ رقم میں تصرف اور اصل شئی کو خرچ دینے کا حقدار ہو جاتا ہے۔

۳۔ مقروض بہر حال مال قرض کی ادائیگی کا ضامن ہوتا ہے۔ چاہے وہ مال قرض اپنے مصرف میں لے آئے یا وہ مال ضائع ہو جائے، چاہے اس ضائع ہونے میں اس کی کوتاہی کو دخل ہو یا نہیں، بالکل اسی طرح بینک کھاتہ دار کی جمع کردہ رقم کے برابر رقم کھاتہ دار کو عند الطلب، یا وقت معین پر واپس کرنے کا ذمہ دار ہے اور اگر مال بینک کی غفلت وکوتاہی سے ضائع ہو، یا بغیر اس کی کوتاہی کے بہر صورت بینک اس رقم کا ضامن ہے۔

پس خلاصہ یہ ہے کہ عام طور پر بینکوں میں جو روپے کھاتہ دار جمع کرتے ہیں ان میں کھاتہ داروں کی حیثیت قرض دہندہ اور بینک کی حیثیت مقروض (قرض گیرندہ) کی ہوتی ہے، اور از روئے شرع اسلام کسی بھی قرض کے باہمی معاملہ میں ''نفع'' دینا یا لینا ''ربوا'' (سود) ہے اور حرام ہے، بینک قرض لے کر سود ادا کرتا ہے اور قرض دے کر سود وصول کرتا ہے، اس طرح بینک کا نظام دو طرفہ سودی لین دین کا نظام ہے، جس کی حرمت پر کتاب وسنت کی نصوص صریحہ قطعیہ موجود ہیں۔

واضح رہے کہ سود کھانے کی حرمت اور قطعیت اسلام کی ان بنیادی اور اساسی تعلیمات میں سے ہے جس پر وقت زمانہ، عرف وعادت اور حاجت وضرورت کا کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، اگر ایسے اساسی اور بنیادی احکام کو حاجت وضرورت یا عرف وعادت اور زمان ومکان کی تبدیلی کے نام پر تبدیلی کرنے کی کوشش کی جائے گی تو اساس دین منہدم ہو جائے گی۔

پس سودی کاروبار کا یہ نظام بینک کاری کسی مومن کے ذریعہ قائم ہو، یا کافر کے ہاتھوں، اسے تجارتی کہا جائے یا تعاونی نام سے چاہے جو کچھ بھی دیا جائے یہ اللہ ورسول کے مقابلہ میں اعلان جنگ ہے، اور اللہ تعالی کی طرف سے اعلان جنگ کی دعوت ہے۔

''قرض پر دی گئی رقم سے نفع کمانا ''ربوا'' ہے اور حرام ہے''۔ یہ ایسا اصول ہے جو ہر عہد میں امت کے درمیان مقبول ومعروف رہا ہے، ضعف سند کے ساتھ صحیح لیکن اسے مرفوعا بھی روایت کیا گیا ہے اور فقہاء وعلماء کے درمیان اس کا متلقی بالقبول (مقبول ومعروف اور مسلم) ہونا ضعف سند کی تلافی کر دیتا ہے، علاوہ ازیں متعدد صحابہ سے موقوف روایتیں مروی ہیں فقہاء نے بھی اس موضوع کے مختلف گوشوں پر بحث کی ہے۔ ''درمختار'' میں حصکفی نے بحوالہ خلاصہ لکھا ہے:

''القرض بالشرط حرام، والشرط لغو''۔ (قرض میں کوئی شرط لگانا حرام ہے اور شرط لغو ہے)۔

اور ''اشباہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے:

''کل قرض جر نفعا حرام، فکرہ للمرتھن سکنی المرھونة بإذن الراھن''۔
(ہر وہ قرض جس سے نفع حاصل کیا جائے وہ حرام ہے)۔

اسی لئے گروی لئے ہوئے مکان میں رہائش اختیار کرنا مکان والے کی اجازت سے مکروہ ہے۔ (یعنی راہن کے لئے مقروض کی اجازت کے بغیر تو حرام ہوگا ہی اگر وہ اجازت بھی دیدی تب بھی اس سے مکان سے استفادہ مکروہ ہوگا)۔

شامی نے اس پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''اگر نفع قرض کے معاملہ میں مشروط ہو تو حرام ہے'' اور عبد اللہ بن محمد بن اسلم السمر قندی جو کبار علماء سمرقند میں سے تھے ان کا قول نقل کیا ہے کہ:

مال مرہونہ سے انتفاع کسی صورت میں جائز نہیں، اگر چہ راہن نے اسے اجازت دے دی ہو، اس لئے کہ یہ سود خواری کی اجازت ہے، چونکہ وہ اپنا پورا قرضہ وصول کرے گا ہی، پھر یہ نفع ایک زائد شئی ہے، پس یہ ''ربا'' ہے اور یہ بہت بڑی بات ہے (شامی ۵/۱۶۶ طبع دار الفکر ۱۳۹۹ھ)۔

المغنی میں ابن قدامہ حنبلیؒ نے لکھا ہے:

ہر وہ قرض جس میں یہ شرط لگائی گئی ہو کہ اس میں مقروض کچھ زائد رقم ادا کرے گا، وہ بلا اختلاف حرام ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ اس مسئلہ پر

اجماع ہے کہ قرض دہندہ اگر قرض دہی کے عمل پر کسی اضافہ یا ہدیہ (Gifts) کی شرط لگا کر قرض دے تو اس اضافہ کا لینا "ربا" ہے۔ اور ابی بن کعبؓ، ابن عباسؓ، اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ہر اس قرض سے منع فرمایا ہے جس سے نفع حاصل کیا جائے۔ (المغنی لابن قدامہ الحنبلی ۳/ ۳۶۰)۔

"المہذب" میں رہن کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اگر رہن میں کوئی ایسی شرط لگائی جائے جو مقتضی عقد کے منافی ہو، مثلاً: یوں کہے کہ میں نے یہ شیٔ تم کو رہن دیا، لیکن یہ میرے پاس ہی رہے گی، یا اگر چہ میں دین ادا نہیں کروں تم کو اسے فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ یا یہ شرط لگائی کہ مال مرہونہ کا نفع تمہارا (قرض دہندہ) ہوگا، تو یہ شرط باطل ہے۔ (تکملۃ المہذب شرح المجموع ۱۳/ ۲۱۵ طبع دار الفکر)

اور شرح میں یہ جزئیہ بھی لکھا ہے:

"کسی شخص نے کسی سے ایک ہزار گنی اس شرط پر قرض لی کہ وہ اسے اپنی گاڑی بطور رہن دے دے گا اور گاڑی کا نفع قرض دہندہ کو ملے گا تو قرض باطل ہے، اس لئے کہ یہ ایسا قرض ہے جو حصول نفع کا ذریعہ بن رہا ہے "قرض جر منفعة" (۱۳/ ۲۱۸)۔

فقہاء کی ان صراحتوں کے علاوہ حضرات صحابہؓ بھی اس باب میں بے حد حساس نظر آتے ہیں وہ قرض دے کر حقیر سا نفع بھی حاصل کرنے سے گریز کرتے ہیں کہ کہیں "ربوا" میں نہ پڑ جائیں۔ چنانچہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں بروایت سعید بن ابی بردہ عن ابیہ ایک خاص موقعہ پر حضرت عبداللہ بن سلام کا یہ قول نقل کیا ہے:

"اے عزیز، تم عراق میں رہتے ہو جہاں ربا عام ہے۔ اگر تمہارا کسی شخص پر کوئی حق ہو اور وہ تمہیں تنکہ اور جو کے برابر بھی کوئی تحفہ دے تو (یاد رکھنا) کہ یہ تحفہ "ربا" ہے (صحیح بخاری۔ کتاب مناقب الانصار، باب مناقب عبداللہ بن سلام)۔

حضرت عمر فاروق سے سیدنا ابی بن کعبؓ نے دس ہزار قرض لئے۔ پھر جب حضرت ابی کے باغ میں کھجور کی فصل آئی تو انہوں نے مدینہ کی نفیس ترین کھجور حضرت عمرؓ کو ہدیۃً بھیجی، حضرت عمرؓ نے وہ تحفہ واپس کر دیا، حضرت ابی نے فرمایا کہ پھر ابھی میں آپ کا قرض واپس کر دیتا ہوں مجھے وہ قرض نہیں چاہئے جس کی وجہ سے میں اپنے باغ کی کھجوریں آپ کو پیش نہ کر سکوں، تب سیدنا عمرؓ نے وہ تحفہ قبول کر لیا اور فرمایا کہ:

"إنما الربا على من أراد أن يربي أو ينسي" (مصنف عبد الرزاق ۸/ ۱۴۲)۔

(ربا اس شخص پر ہے جو اپنی رقم میں اضافہ چاہے (یا کچھ دے کر) اداء قرض میں مہلت چاہے)۔

یعنی "فضل" (دی ہوئی رقم سے زائد کی واپسی) یا وقت اور مہلت کے عوض کچھ نفع (نسیئہ) دونوں صورتیں ربا کی ہیں اور حرام ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اگر تم نے کسی کو قرض دیا تو اس کا کوئی حقیر سے حقیر ہدیہ بھی یہاں تک کہ "عاریۃ" اس کی سواری بھی قبول نہ کرو (مصنف عبدالرزاق ۱۸/ ۱۸۳)۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں ایک مستفتی آیا اور اس نے پوچھا کہ میرے پڑوس میں ایک مچھیرا ہے اسے میں نے قرض دے رکھا ہے، وہ کبھی کبھی مجھے تحفۃً مچھلی دے دیتا ہے۔ فرمایا کہ اس مچھلی کی قیمت کا حساب کرلو اور قرض میں منہا کرلو۔ اگر تمہارے قرض سے زائد ہو تو اس کو واپس کر دو (مصنف عبدالرزاق ۱۸/ ۱۲۳)۔

حضرت علقمہ فرماتے ہیں کہ:

"اگر تم کسی ایسے شخص کے گھر جاؤ جس پر تمہارا قرض ہو اور اس کے یہاں کھانا کھاؤ تو حساب کر کے اس کی قیمت اصل قرض سے منہا کر دو (مصنف عبدالرزاق ۱۸/ ۱۴۲)۔

حضرت ابراہیم نخعی اس میں اتنا اضافہ کرتے ہیں کہ اگر قرض دینے کے پہلے سے آپس میں ایک دوسرے کے یہاں آنا اور ایک دوسرے کے یہاں کھانا پینا رہا ہو تو کوئی حرج نہیں (مصنف عبد الرزاق ۱۸ر ۱۴۳)۔

صحابہ کرام اور تابعین سے ایسی متعدد روایتیں منقول ہیں جس سے ان کے ورع وتقوی اور سودی معاملات میں ہر طرح کے شبہ سے بھی احتیاط کا پتہ چلتا ہے۔

قرض استہلاکی اور استثماری:

ایسا بھی کہا جانے لگا ہے کہ قرض دو قسم کے ہیں۔ایک تو وہ قرض ہے جو کوئی شخص اپنی کسی وقتی ضرورت کے لئے لیتا ہے اور قرض میں لی ہوئی رقم کو اپنی ضرورت پر خرچ کر ڈالتا ہے، ایسے قرض پر سود لینا تو بے شک بری بات ہے، لیکن جو لوگ قرض لے کر سرمایہ کاری کرتے ہیں اور کسی تجارت یا صنعت میں (Invest) کرتے ہیں اس کاروبار سے فائدہ اٹھاتے ہیں، ایسے لوگوں کو اگر سودی قرضے دے کر سرمایہ دار کچھ نفع حاصل کر لیتا ہے تو کیا عجیب بات ہے؟۔

اس سلسلہ میں اصولی طور پر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ اللہ تعالی کے احکام کی جو حکمتیں ہم اپنے ذہن وفکر سے مستنبط کرتے ہیں، حکم الہی ان حکمتوں کا پابند نہیں کہ اگر یہ حکمت کہیں نظر نہیں آئے تو حکم مرتفع ہو جائے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی اور حکمت مخفی ہو، جہاں اب تک ہماری نظر نہیں پہنچی ہو، علت پر بے شک حکم دائر ہوتا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ محل منصوص میں حکم کا ثبوت تو نص قطعی سے ہوتا ہے، لیکن جہاں نص وارد نہیں ہے، مگر حکم منصوص کی علت موجود ہو اور کوئی مانع موجود نہیں ہو تو اصل منصوص علیہ سے حکم بذریعہ قیاس اس غیر منصوص محل کی طرف منتقل اور متعدی کیا جاتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ جہاں ربا کی حقیقت موجود ہے وہ محل اور مورد نص ہے، وہ ثبوت حکم ''ربا'' یعنی حرمت کے لئے کسی علت کی تلاش کا محتاج نہیں، اور حکم کا رشتہ علت کے ساتھ تو ایسا ہے کہ محل غیر منصوص کی طرف علت کے پائے جانے کی وجہ سے حکم منتقل ہوگا، لیکن حکم نص، حکمت کا تابع نہیں ہوتا (اس موضوع پر تفصیلی اور دقیق بحث کتب اصول میں موجود ہے)۔

دوسرا اہم پہلو اس مسئلہ کا یہ ہے کہ ''ربا'' کی حرمت جس ماحول میں نازل ہوئی اس وقت دیکھنا چاہئے کہ (Investment Loan) (قروض استثماریہ) کا رواج تھا یا نہیں؟۔

اس سلسلہ میں بعض محقق علماء نے لکھا ہے کہ مکہ میں جس سودی کاروبار کا رواج تھا وہ خالص پیداواری قرضوں کا تھا، اہل مکہ تجارت پیشہ تھے، وہ صیف وشتاء (موسم گرما وسرما) میں مختلف ممالک کے تجارتی اسفار کرتے تھے جن کے لئے انہیں کثیر سرمایہ کی ضرورت ہوتی تھی، وہ یہ سرمایہ سودی قرضوں کی صورت میں حاصل کرتے تھے اور اصحاب سرمایہ کو سود ادا کیا کرتے تھے۔مرحوم ڈاکٹر محمد عبد اللہ دراز نے دراسات اسلامیہ (ص ۱۵۰) میں لکھا ہے کہ منجملہ اور صورتوں کے سودی قرضوں کی ایک اور صورت جو زمانہ جاہلیت میں نہ صرف عربوں بلکہ رومیوں اور بعض دیگر ملکوں میں بھی رائج تھی، یہ تھی: ایک شخص کسی کو اپنا سرمایہ ایک معین مدت کے لئے قرض دے دیتا اور شرط یہ ہوتی کہ وہ ہر مہینہ میں متعین مقدار میں اسے نفع دیتا رہے گا اور اس کا اصل سرمایہ محفوظ رہے گا۔

بہر حال فائدہ (سود) سالانہ وصول کیا جائے، یا سالانہ سود کو مہینوں پر تقسیم کر دیا جائے، اس طرح کے پیداواری قرضوں پر سود لینے کا رواج اہل عرب میں عہد جاہلیت میں عام تھا، جسے قرآن نے حرام قرار دیا، لہذا قرآن میں وارد حرمت ربا کا اصل مورد محل تو یہی ''استثماری'' قرضے ہیں، اس لئے ان کی حرمت کا انکار دراصل قرآن کی منصوص حرمت کا بے بنیاد تاویل کے ذریعہ انکار ہے۔

سرکاری سودی قرضے

سوال:

ہندوستان اور جنوبی افریقہ میں رہنے والے مسلمانوں کے حالات میں یہ فرق ضرور ہے کہ ہندوستان کے مسلمان یہاں کے مستقل باشندے ہیں، سیکڑوں سال تک وہ یہاں حکمراں رہے، اب اگر چہ وہ حکمراں نہیں ہیں، مگر قانون اور دستور ہند، نیز حقیقت واقعہ کے لحاظ سے وہ ملک کے حصہ دار ہیں، ان کو وہی شہری حقوق حاصل ہیں جو دوسرے فرقوں کو حاصل ہیں، یہاں ان کے اوقاف ہیں، ان کے مدرسے ہیں، عبادت گاہیں ہیں وغیرہ وغیرہ۔

لیکن اس بارے میں ہندوستان اور جنوبی افریقہ دونوں مشترک ہیں کہ ایسا اقتدار جس کے ذریعہ مسلمان کوئی قانون تنہا اپنی رائے اور صواب دید اور اپنے مذہبی رجحانات کے بموجب بنا سکیں اور اس کو نافذ کر سکیں ''نہ افریقہ کے مسلمانوں کو حاصل ہے اور نہ ہندوستان کے مسلمانوں کو''۔

مالی اور اقتصادی لحاظ سے وہ ایسے نظام میں جکڑ بند ہیں جس کی بنیاد اگر چہ سود پر نہیں ہے، مگر اس کا پھیلاؤ اور اس کی تمام ترقی سود پر موقوف ہے، ممکن ہے مسلمان سود لینے سے احتیاط کرنے میں کامیاب ہو جائیں، مگر سود ادا کرنے سے وہ محفوظ نہیں رہ سکتے، کیونکہ مختلف ٹیکس جو ادا کرنے پڑتے ہیں وہ اسی لئے مقرر کئے گئے ہیں کہ ان قرضوں کا سود ادا کیا جا سکے، جو ترقیاتی منصوبوں وغیرہ کے سلسلہ میں لئے گئے ہیں۔

جن مسلمانوں پر کوئی ٹیکس لازم نہیں ہوتا ان کو بھی سود کی ادائیگی میں شرکت کرنی پڑتی ہے، کیونکہ وہ گرانی ان کو لامحالہ برداشت کرنی پڑتی ہے جو ٹیکسوں کے اضافہ کے باعث کر دی جاتی ہے۔

فقہی نقطہ نظر سے ایک ضرر کو لامحالہ برداشت کرنا پڑتا ہے۔

انفرادی کاروبار کی اگر چہ ممانعت نہیں ہے، لیکن حالات ایسے ہیں کہ ترقی کے امکانات انفرادی کاروبار میں ختم ہوتے جا رہے ہیں، ترقیات کے منصوبے جو ہر طرح کے کاروبار حتی کہ زراعت پر بھی حاوی کئے جا رہے ہیں، ان کا تقاضہ ہے کہ تمام کاروبار اجتماعی نوعیت اختیار کریں، یعنی سوسائٹیاں اور کمیٹیاں قائم کی جائیں اور ان کے ذریعہ کام کیا جائے جن کا نمونہ افریقہ اور یورپ کے ممالک میں اس وقت پایا جا رہا ہے۔

حکومت اس طریقہ کار کی حوصلہ افزائی کرتی ہے، چنانچہ ان سوسائٹیوں کو قرض دیا جاتا ہے جس کا سود ان کو ادا کرنا پڑتا ہے۔

اضافہ آبادی، بود و باش کے سلسلہ میں بھی مشکلات پیدا کر رہی ہے، اپنے ذاتی مکانات تنگ ہوتے جا رہے ہیں، دوسری جانب نہ صرف یہ کہ کرایہ بڑھ رہا ہے، بلکہ ''پگڑی'' کی وبا نے غیر معمولی مشکلات پیدا کر دی ہے، اسی طرح رہائش کا مسئلہ بھی بہت پیچیدہ ہو گیا ہے۔

حکومت اس پیچیدگی کو اس طرح ختم کر رہی ہے کہ تعمیر مکان کے سلسلہ میں قرض دیتی ہے، مگر سود اس کا بھی ادا کرنا پڑتا ہے۔

ان تمام حالات کو سامنے رکھتے ہوئے مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات مطلوب ہیں:

''بینوا توجروا۔ انشاء اللہ تعالی فإن اللہ لایضیع اجر المحسنین''

۱۔ ترقیاتی منصوبوں کے سلسلے میں اگر مسلمان سوسائٹی قائم کریں یا کسی قائم شدہ سوسائٹی میں شرکت کریں تو کیا ان کے لئے جائز ہوگا کہ برادران وطن کی طرح وہ بھی حکومت سے سود کی شرط پر قرض لیں؟

۲۔ اور کیا جائز ہوگا کہ اپنے انفرادی کام، مثلاً: کارخانہ یا باغ یا کاشت کو ترقی دینے کے لئے یا مکان کی تعمیر کے لئے حکومت سے سود کی شرط پر قرض لیں؟

۳۔ کیا حکومت کے علاوہ غیر مسلم افراد سے بھی مسلمان سود پر قرض لے سکتے ہیں، یا سود پر قرض دے سکتے ہیں؟

۴۔ کیا ہندوستان میں یہ سودی معاملہ خود مسلمانوں کے آپس میں بھی ہوسکتا ہے کہ مسلمان، مسلمان کو سود پر قرض دے یا قرض لے؟

۵۔ بینک کا پورا نظام سود کی بنیاد پر ہوتا ہے، بینک میں اپنا حساب رکھنا، سودی کاروبار میں شرکت ورنہ تعاون ضرور ہے، لیکن کاروبار میں عام طور پر بینک واسطہ بنتا ہے، مثلاً: مطالبات کی ادائیگی بینک کے چیک کے ذریعہ ہوتی ہے، بہت سے سرکاری اور غیر سرکاری اداروں میں ملازمین کی تنخواہیں چیک کے ذریعہ ادا کی جاتی ہیں، کیا ان ضرورتوں کے پیش نظر مسلمانوں کے لئے جائز ہوگا کہ وہ بینک میں اپنا حساب رکھیں؟

۶۔ چالو (کرنٹ حساب) کے علاوہ ایک شکل ڈپازٹ کی ہوتی ہے کہ خاص مدت تک کے لئے اپنی رقم بینک میں جمع کردیتے ہیں، اس رقم پر سود بھی ملتا ہے، اگر ایک ہزار روپئے جمع ہے تو سال بھر میں پچاس روپیہ سود کے ہوجائیں گے اور رقم بجائے ایک ہزار کے، ایک ہزار پچاس روپئے ہوجائے گی۔

کیا مسلمانوں کے لئے جائز ہے کہ اس طرح رقم ڈپازٹ کراکر اس کا سود لیں، اگر اجازت دی جاتی ہے تو کیا یہ پچاس روپئے جو سود کے لئے ہیں وہ مسلمان کے لئے حلال طیب ہیں، ان کو وہ اپنے خرچ میں لاسکتا ہے؟

الجواب:

سود کی تعریف:

۱۔ سود لینا اور سود دینا نص شرعی سے حرام ہے اور اس کی حرمت پر تمام ہی زمانوں میں علماء امت کا اتفاق رہا ہے، متعدد قرآنی آیات، احادیث اور عبارات فقہیہ اس پر دلیل ہیں۔

۲۔ ''ربا'' کی تعریف فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے:

''(هو) شرعا (فضل) ولو حكما خال عن عوض بمعيار شرعي مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة (درمختار ۴/ ۲۲۵)۔ (لاحد المتعاقدين) اى بايع أو مشتر (درمختار ۴/ ۲۲۵)۔ (قوله اى بايع أو مشتر) اى مثلًا فمثلها القرضان ولراهنان قهستاني، قال: ويدخل فيه ما إذا شرط الانتفاء بالرهن كالاستخدام والركوب والزراعة واللبس وشرب اللبن وأكل الثمر فإن الكل ربوا حرام كما في الجواهر والنتف'' (شامی ۴/ ۲۲۵)۔

''ربا شرعاً لین دین کے سلسلے میں فریقین میں سے کسی ایک کے لئے ایسے اضافہ کا نام ہے جو عوض سے خالی ہو چاہے یہ اضافہ حکماً ہو۔ متعاقدین سے مراد مثلاً: بیچنے اور خریدنے والا ہے، چنانچہ اس کے مثل قرض اور رہن کے دونوں فریق بھی ہیں اور اس میں یہ صورت بھی داخل ہوگی کہ مرتہن مال مرہون سے فائدہ اٹھانے کی شرط لگادے، جیسے خدمت لینا، سوار ہونا، کاشت کاری، کپڑے پہننا، دودھ پینا اور پھل کھانا یہ سبھی کچھ سود اور حرام ہے''۔

مذکورہ بالا عبارتوں سے یہ بات واضح ہوئی کہ اگر باہمی قرض کے معاملے میں بھی کوئی ''زیادتی'' کسی جانب کے لئے بہ طور شرط ہو تو وہ ''ربا'' ہوگا اور حرام۔

''كل قرض جر نفعا حرام) اى اذا كان مشروطا'' (شامی ۲۲۲/ ۴)۔

ہر وہ قرض جس سے فائدہ اٹھایا جائے حرام ہے، جب کہ معاملہ میں اس کی شرط لگادی گئی ہو۔

سود کا تحقق کب ہوگا؟

۳۔ ''ربا'' پائے جانے کے لئے چند شرطیں بھی فقہاء نے لکھی ہیں، ان میں سے:

۱۔ بدلین کا معصوم[1] اور ذی قیمت ہونا۔

۲۔ ہر دو بدل کا متعاقدین میں سے کسی ایک کی ملکیت میں ہونا۔

۳۔ ہر دو بدل کا اس مشترک مال میں سے نہیں ہونا جس میں ہر دو فریق عنان یا مفاوضہ کے شریک ہیں۔

مثلاً: حربی (کافر) یا وہ مسلمان جس نے دار الحرب سے ہجرت نہیں کی اس کا مال اس مسلمان کے لئے جو دار الاسلام میں رہتا ہے، اور قید ہو کر دار الحرب چلا گیا ہے، یا وہ مسلمان تاجر جو اجازت (ویزا) لے کر دار الحرب میں تجارت کے لئے گیا ہے اس کے لئے معصوم اور متقوم نہیں، اس لئے اگر معاملہ میں کوئی غرر اور دھوکہ نہ کیا جائے تو اس قیدی اور اس تاجر کے لئے جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا حربی (کافر) اور مسلم غیر مہاجر کا مال "ربا" کی صورت میں بھی لینا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ صورتاً تو "ربا" (تفاضل) ہے لیکن شرط موجود نہیں ہے، اس لئے ربا متحقق نہیں۔

اسی طرح غلام اور اس کے آقا کے درمیان اور باہم شرکت مفاوضہ یا شرکت عنان رکھنے والے دو شخصوں کے درمیان مال شرکت کے اندر "ربا" متحقق نہیں ہوتا۔

شامی نے شرنبلالی کے حوالے سے نقل کیا ہے:

"ومن شرائط الربوا عصمة البدلين وكونهما مضمونين بالاتلاف فعصمة أحدهما وعدم تقومه لايمنع، فشراء لا سيراوالتاجر مال الحربي أو المسلم الذى لم يهاجر بجنسه متفاضلا جائز ومنها: أن لايكون اليد لأن مملوكين لأحد المتبايعين كالسيد مع عبده ولا مشتركين فيهما بشركة عنان أو مفاوضة كما فى البدائع" (شامی ۴/ ۲۲۲)۔

"سود کے پائے جانے کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ عوضین مال معصوم ہوں اور ضائع ہونے پر ان دونوں کا تاوان واجب ہوتا ہو، لہذا صرف ایک طرف کے عوض کا معصوم اور غیر متقوم ہونا اس معاملے کے جواز کے لئے مانع نہ ہوگا، لہذا قیدی یا تاجر کا حربی یا دار الحرب کے ایسے مسلمان کا مال جس نے ہجرت نہ کی ہو، اسی جنس کے مال کے بدلے میں اضافہ کے ساتھ خرید کرنا درست ہے، سود کی شرطوں میں یہ بھی ہے کہ عوضین فریقین میں سے کسی ایک ہی کی ملک نہ ہوں، جیسے آقا کا معاملہ اپنے غلام کے ساتھ (کہ غلام کی طرف سے جو عوض ہے اس کا مالک بھی خود آقا ہی ہے) اور نہ فریقین میں شرکت کا معاملہ ہو، شرکت مفاوضہ یا عنان"۔

۴۔ مسئلہ زیر بحث میں حکومت قرض دیتی ہے، اور شہری قرض کی اصل رقم کچھ فیصد مقررہ اضافہ کے ساتھ واپس کرتا ہے اور یہ اضافہ اس معاملے میں مشروط ہے، جس سے نفع متعاقدین میں سے ایک، یعنی حکومت کو پہنچ رہا ہے، بعینہ اسی طرح کی مثالیں حکومت کے علاوہ افراد کے مابین بھی فرض کی جاسکتی ہیں، ظاہر ہے کہ یہ ایسا اضافہ ہے جس کا دوسرے فریق کی طرف سے کوئی معاوضہ نہیں ہے، اور معاملہ میں ایک فریق نے اس کی شرط لگائی ہے اور اموال ربویہ میں ہے، اس لئے یہ صورت زیر بحث "ربا" کی صورت ہے جس میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں۔

---

[1] "معصوم" فقہ کی ایک خاص اصطلاح ہے، یعنی وہ مال جو کسی کے ملک میں ہو اور اس پر کسی دوسرے کا قبضہ اور تصرف جائز نہ ہو، اور ایسا کرنا گناہ کا باعث ہو، مال معصوم ہے، اور جس مال پر قبضہ درست ہو اور گناہ نہ ہو، وہ مال معصوم نہیں، مثلاً: اسلامی حکومت حربی مملکت پر حملہ آور ہو، تو اس کے لئے اس ملک کا مال معصوم نہ ہوگا بلکہ "مباح" ہوگا، "دار الحرب" اور اس میں بسنے والے غیر مسلم و مسلم شہری کا مال چونکہ اس لحاظ سے معصوم نہیں ہے اس لئے اگر ان سے سود لیا جائے تو شرائط سود میں سے اس شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے یہاں سود نہیں پایا جائے گا۔

نوٹ: اموال ربویہ سے وہ خاص خاص اموال مراد ہیں جن میں کمی بیشی اور نقد ادھار کے ساتھ معاملہ کرنا حرام ہے، اور سود میں داخل ہے، حضور اکرم ﷺ نے اس ضمن میں چھ چیزوں کا صراحتاً ذکر فرمایا ہے: سونا، چاندی، گیہوں، جو، کھجور اور نمک، ان کے علاوہ اور کیا چیزیں مراد ہیں؟ ان میں فقہاء کے درمیان سخت اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ حنفیہ کے یہاں دو ایسی چیزیں ہیں جو "جنس" یعنی اپنے مقصد کے اعتبار سے بھی یکساں ہوں اور "قدر" یعنی ذریعہ پیائش میں بھی یکسانیت رکھتی ہوں یعنی دونوں تولی اور ناپی جاتی ہوں ان میں سود کی دونوں قسمیں حرام ہیں۔ "فضل" کہ ایک طرف سے زیادہ ہو اور دوسری طرف سے کم "نسیئہ" کہ ایک کی طرف سے نقد ہو اور دوسرے کی طرف سے ادھار"۔ اور اگر دونوں میں سے ایک معاملہ میں یکسانیت ہو اور دوسرے میں اختلاف، تو کمی بیشی میں مضائقہ نہیں، لیکن ایک طرف سے نقد اور دوسری جانب سے ادھار جائز نہیں، اور اگر جنس وقدر دونوں ہی مختلف ہوں تو دونوں ہی صورتیں درست ہیں۔

کیا ہندوستان دار الحرب ہے:

۵۔ کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ ہندوستان دار الحرب ہے اور یہاں عقود ربویہ درست ہیں، یہ ایک اہم سوال ہے جس کے اثبات میں جواب دینے کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر طرح کے معاملات ''ربا'' جائز ہوں گے، سود لینا بھی اور دینا بھی، کافر سے ہو یا مسلم سے سبھی صورتیں جائز ہوں گی، بلکہ سود دینے پر تھوڑی بحث بھی کی جاسکتی ہے، لیکن سود لینا بہر حال حلال ہوگا، درمختار کی مندرجہ ذیل عبارت پر غور کیا جائے:

''ولا بين حربي و مسلم'' مستامن ولو بعقد فاسد أو قمار (ثمه) لأن ماله ثمه مباحٌ فيحل برضاه مطلقا بلا عذر، خلافا للثاني والثلاثة، وحكم من أسلم في دارالحرب ولم يهاجر كحربي فللمسلم الربوا معه خلافا لهما، لأن ماله غير معصوم فلو هاجرالينا، ثم عاد إليهم فلا ربوا اتفاقا جوهرة. قلت: ومنه يعلم حكم من أسلما ثمة، ولم يهاجرا، والحاصل أن الربوا حرام إلا في هذه الستة مسائل'' (درمختار ۴/ ۲۶۱)۔

''حربی اور امان لے کے آنے والے مسلمان کے درمیان سود نہیں اگر چہ وہ مال عقد فاسد یا قمار کے ذریعہ ہی کیوں نہ حاصل ہو، اس لئے کہ اس کا مال مباح ہے، لہذا اس کی رضا سے لینا مطلقاً بغیر کسی غرر اور دھوکہ کے جائز ہوگا، بخلاف امام ابو یوسفؒ اور ائمہ ثلاثہ کے، اور اس شخص کا حکم جس نے دار الحرب میں اسلام قبول کیا اور ہجرت نہیں کی حربی ہی کا ہے، مسلمان اس سے سودی معاملہ کر سکتے ہیں، بخلاف صاحبین کے اس لئے کہ اس کا مال معصوم نہیں ہے، پھر اگر وہ ہجرت کر کے ہمارے پاس آ گیا پھر ان کی طرف واپس ہوا تو بالاتفاق سود جائز نہ ہوگا، میں کہتا ہوں اس سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہو گیا جب طرفین وہیں اسلام قبول کرلیں، اور ہجرت کر کے دار الاسلام کو نہ آئیں، حاصل یہ ہے کہ سود حرام ہے سوائے ان چھ مسئلوں کے''۔

''(قوله منه يعلم) اى يعلم مما ذكره (المصنف) مع تعليله أن من أسلما ثمة ولم يهاجرا لايتحقق الربوا بينهما أيضا'' (شامی ۴/ ۲۶۱)۔

مصنف نے اس سلسلہ میں جو صورت بیان کی ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس صورت میں ان کے درمیان سود متحقق ہی نہیں ہوگا۔

خلاصہ یہ ہوگا:

۱۔ مسلم جو ویزا لے کر ''دار الحرب'' میں آیا ہو۔

(الف) کافر حربی، یا (ب) مسلم حربی غیر مہاجر کے ساتھ معاملہ ''ربا'' کرے تو جائز ہوگا، یعنی اس صورت میں ربا متحقق نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں کے اموال غیر معصوم ہیں۔

۲۔ جو مسلمان بالاصل حربی ہی ہوں اور انہوں نے ہجرت بھی نہیں کی ہو ان کے آپس میں بھی ربوا متحقق نہیں ہوگا۔

حربیوں سے سود، کتاب وسنت کی روشنی میں:

یہ مسلک امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کا ہے، امام ابو یوسفؒ اور ائمہ ثلاثہ مذکورہ بالا رائے سے اختلاف رکھتے ہیں، حضرت امام ابوحنیفہؒ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حربی ومسلم کے درمیان ''ربا'' کی نفی کی گئی ہے اور جسے مکحول مرسلاً روایت کرتے ہیں اور چونکہ مکحول ثقہ ہیں، اس لئے ان کے مراسیل حجت تسلیم کئے جاتے ہیں، جو لوگ دوسری رائے رکھتے ہیں ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ اگر اس حدیث کو ثابت تسلیم کر بھی لیا جائے جب بھی "لا ربوا" (۱) میں نفی کو بمعنی نہی وممانعت لیا جاسکتا ہے، جیسا کہ نصوص شرعیہ میں بکثرت وارد ہے، مثلاً:

"فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج اى لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا"

---

(۱) حدیث کے الفاظ یوں ہیں: ''لا ربوا بين المسلم والحربي'' اب یہ لفظ ''لا'' نفی کے لئے بھی آتا ہے اور نہی وممانعت کے لئے بھی، پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ مسلم اور حربی کے درمیان سود ہوتا ہی نہیں ہے، اور دوسری صورت میں مفہوم یہ ہوگا کہ حربی اور مسلمان کے درمیان بھی سود ممنوع ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ پہلا مفہوم مراد لیتے ہیں اور عام فقہاء دوسرا مفہوم۔

پس حدیث مذکور کا محل یہ ہو جائے گا کہ اگر چہ دارالحرب میں ہی کیوں نہ ہو اور حربی کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو، معاملہ ربوا کا نہ کرو، حدیث اور استدلال پر تفصیلی بحث علامہ ابن ہمامؒ نے ''فتح القدیر شرح ہدایہ'' میں کی ہے (فتح القدیر ص ۳۰۱)۔

میں نے جہاں تک مسئلہ پر غور کیا ہے قلب اس استدلال پر مطمئن نہیں ہوتا، صورتحال یہ ہے کہ نصوص قرآن ونصوص حدیث علی الاطلاق حرمت پر دلالت کرتی ہیں، اموال کے بارے میں بھی کوئی تفصیل موجود نہیں ہے، مسلمانوں کو جن احکام کے التزام کا حکم دیا گیا ہے، وہ بھی کسی حال کے ساتھ خاص نہیں۔

پھر یہ کہ یہ مسئلہ خود قابل غور ہے کہ دارالحرب میں جس کے احکام میں سے کچھ اوپر مذکور ہوئے ہیں، اس کی صحیح اور واضح تعریف کیا ہے، نیز یہ کہ کیا موجودہ حالات میں ''دار'' کا انہیں دو قسموں میں ''حصر'' درست ہے، کیا شرعاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان جیسے ملک میں جہاں ایک دستوری حکومت تمام شہریوں کے مساوی حقوق کی بنیاد پر قائم ہے اور قانونی ودستوری نقطہ نظر سے بلاتفریق مذہب وزبان وعلاقہ ہر شہری کو اپنے مذہبی شعائر کی آزادی کے ساتھ ملک کے ذرائع آمدنی سے منتفع ہونے کا مساوی حق ہے، ایسی صورت حال میں کیا از روئے شرع اسلامی یہ کہنا ممکن ہے کہ اس ملک میں بسنے والے مسلم کے لئے کافر کا مال، یا خود یہاں کے بسنے والے ایک مسلم کے لئے دوسرے مسلم کا مال معصوم ومتقوم نہیں، یعنی ایک دوسرے کا مال لے لینا اور ضائع کر دینا عند اللہ گناہ کا اور عند الناس ضمان کا موجب نہیں ہوگا، پھر یہ کہ دارالحرب میں اسلام لانے کے بعد ہجرت نہیں کرنا فقدان عصمت کا موجب ہے، کیا یہ بات آج کے دور میں بھی کہی جاسکتی ہے، جب کہ ہجرت کے امکانات نہیں، اور آج کے ''دارالاسلام'' کا معاملہ یہ ہے کہ وہ ''اقامہ''، ''تابعیہ'' اور شہریت دینے کو تیار نہیں؟ ایسی صورت میں کیا یہ مجبوری ان اموال کو ختم کر دے گی؟ نیز یہ کہ اگر شعائر اسلام پر پابندی نہ ہو تو کیا ایسے ملک سے اسلام لانے کے بعد ہجرت فرض ہے، اور اگر ہجرت نہیں کرے تو اس کے اموال معصوم نہیں رہیں گے؟ اس طرح کے بہت سے سوالات ہیں جن کو اصولی رنگ میں غور کر کے جواب دینے کی ضرورت ہے، پس مخصوص جنگی اور ہنگامی حالات کے علاوہ عام حالات میں خصوصیت کے ساتھ ایک ہی ملک کے اندر بسنے والے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان اور خود باہم مسلمانوں کے درمیان عصمت کے فقدان کا فتوی دینا ایک ایسی ''اباحیت'' کو راہ دینا[1] ہوگا جس کی نصوص شرعیہ سے گنجائش سمجھ میں نہیں آتی ''شرح سیر کبیر'' میں سرخسی کی ایک عبارت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو مسلمان جو دارالحرب میں امان لے کر سکونت پذیر ہوں وہ اگر باہم کوئی معاملہ وہاں کریں تو اس کی وہی حیثیت ہوگی جو دارالاسلام میں کئے گئے معاملہ کی ہوتی ہے اور استدلال یہ کیا گیا ہے کہ:

''ولأن المسلم ملتزم بحكم الإسلام حيث مايكون'' (شرح سیر کبیر ۴/ ۱۲۸)۔

اس لئے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی ہو احکام اسلامی کا پابند ہے۔

اسی طرح اس وقت جو آبادی ہندوستان میں ہے سیکڑوں سال پرانی آبادی ہے، جن میں تھوڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہے جن کے آباء واجداد تجارت یا تبلیغ کے سلسلے میں اس ملک میں آئے، بہت ہی محدود تعداد ان لوگوں کی ہے جن کے آباء واجداد مجاہدین کی حیثیت سے اس ملک میں داخل ہوئے اور یہیں آباد ہو گئے، باقی مسلم آبادی وہ ہے جن کے آباء واجداد نے طوعاً اسلام قبول کیا تھا، پھر اس ملک پر سیکڑوں برس کے طویل عرصہ میں مسلمان حکمراں رہے، اس کے بعد انگریزوں کو اقتدار ملا، اور پھر ملک کی تقسیم عمل میں آئی اور اب موجودہ ہندوستان جمہوری اقتدار کے تحت ہے۔

غور کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جو لوگ اسلامی حکومت واقتدار سے پہلے اسلام قبول کر چکے تھے یا دارالاسلام سے اقتدار اسلامی کے قیام سے پہلے یا بعد کو تجارت وتبلیغ کے لئے آئے اور اس ملک میں بس گئے، اسی طرح وہ مجاہدین جو یہاں آ کر آباد ہو گئے، اور اسی طرح جو لوگ اسلامی اقتدار کے زمانے میں اسلام قبول کر چکے تھے، یہ ظاہر ہے کہ ان کے اموال معصوم ہو چکے، اب سوال یہ ہے کہ کیا انگریزوں کے اقتدار نے ان کی اس سابق معصومیت کو ختم کر دیا؟ اور اگر بالفرض ختم کر دیا تو کیا موجودہ جمہوری اقتدار جس میں مسلمان بھی شریک ہیں، کیا اس عصمت کو واپس لانے کے لئے کافی نہیں؟

---

[1] یعنی اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے لئے نہ صرف غیر مسلموں بلکہ مسلمانوں کا مال بھی لینا اور اس پر قبضہ کر لینا درست اور جائز قرار پائے گا، اس لئے کہ ''دارالحرب'' کی املاک مسلمانوں کے حق میں معصوم نہیں ہے۔

اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ نے جو کچھ اپنی معرکۃ الآراء تصنیف ''کتاب الخراج'' میں امیر المؤمنین کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے اس پر نگاہ رکھنی چاہئے:

''قال ابو یوسف: وسألت یا امیر المؤمنین! عن ''قوم من أهل الحرب أسلموا علی أنفسهم وأرضیهم'' ما الحکم فی ذلك فإن دماءهم حرام، وما أسلموا من أموالهم فلهم، وکذلك أرضوهم لهم وهی أرض أرض عشر بمنزلة المدینة حیث أسلم أهلها مع رسول اللہ ﷺ وکان أرضهم أرض عشر، و کذلك الطائف والنجران''(کتاب الخراج: ص ۷۴)۔

''امیر المؤمنین! آپ نے دار الحرب کے ان لوگوں کی بابت سوال کیا ہے جو اپنی جان اور زمین کے ساتھ اسلام لے آئے ہیں، کہ ان کا کیا حکم ہے؟ جواب یہ ہے کہ ان کا خون حرام ہے اور ان کا جو مال ان کے پاس ہے وہ ان کا ہی ہے، اور ان کی زمین بھی ان ہی کی ملکیت ہے، نیز اس کا شمار عشری زمین میں ہے، جیسا کہ مدینہ کا تھا، کہ اہل مدینہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اسلام لے آئے تو ان کی زمین بھی عشری زمین قرار پائی اور ایسا ہی معاملہ طائف اور نجران والوں کے ساتھ کیا گیا۔

بحر حال مذکور الصدر وجوہ ایسے ہیں جن کی بنا پر ہندوستان میں یا افریقہ میں دار الحرب قرار دے کر عقود ربویہ کو درست کہنا ایسی توجیہ ہے جس سے قلب مطمئن نہیں ہوتا''۔

ایک مغالطہ:

۶۔ زیر بحث مسئلہ میں یہ کہنا کہ حکومت ایک ایسا مشترکہ ادارہ ہے جس میں ہندوستان کا ہر شہری شریک ہے اور اس کا خزانہ بھی ہر ایک کا مشترک مال ہے، اس لئے اگر حکومت اپنے کسی شہری سے سود لیتی ہے تو دراصل خزانہ میں اضافہ کرتی ہے، اس لئے جس طرح آقا و غلام یا متفاوضین اور دو شریک عنان کے درمیان ربوا متحقق نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ربا متحقق نہیں ہوگا، یہ توجیہ اس لئے درست نہیں ہے کہ ہندوستان کا وہ شہری جو حکومت کو سود ادا کر رہا ہے، وہ اپنی ایسی ذاتی ملکیت سے ادا کر رہا ہے جس پر کسی دوسرے کا حق نہیں، یعنی وہ مال مشترک نہیں اور حکومت جس خزانہ میں اسے داخل کر رہی ہے اور جس خزانہ سے اسے قرض دے رہی ہے اس کی حقیقت مال مشترک کی ہے، لہٰذا بدلین میں سے ایک مال مشترک میں سے ہے، دونوں مال مشترک میں سے نہیں۔

''لا ربوا بین متفارضین وشریکی عنان إذا تبایعا من مالها ای مال الشرکة زیلعی (درمختار ۴/ ۲۶۶۰)۔ الظاهر أن المراد إذا کان کل من البدلین من مال الشرکة أما لو اشتری أحدهما درهمین من مال الشرکة بدرهم من ماله مثلا فقد حصر للمشتری زیادة وهی حصة شریکه من الدرهم الزائد بلا عوض وهو عین الربا تأمل'' (شامی ۴/ ۲۶۰)۔

''شرکۃ مفاوضہ اور شرکت عنان کے دو فریق کے درمیان اس وقت سود نہیں ہے جب وہ مال شرکت ہی میں خرید و فروخت کا معاملہ کریں، بہ ظاہر اس سے مراد وہ صورت ہے جب عوضین میں سے ہر ایک شرکت ہی کا مال ہو، لیکن اگر ایک فریق اپنے ذاتی مال کے ایک درہم کے بدلے شرکت کے مال کا دو درہم خرید کرے تو خریدار کو اپنے شریک کے حصے سے بلا عوض ایک درہم سے زائد حاصل ہو گیا، اس لئے یہ یقیناً سود ہے''۔

زیر بحث کاروبار سود ہیں:

۷۔ پس مندرجہ بالا بحث کی روشنی میں ہمارے نزدیک وہ رائے جو دلائل و نصوص شرعی سے مؤید بھی ہے اور جس پر قلب و ضمیر کو طمانیت بھی ہے، وہ یہ ہے کہ حکومت سے جو معاملات مروجہ سودی کاروبار کی شکل میں ہو رہے ہیں، انہیں بہر حال اس ربوا کا ایک فرد تسلیم کیا جائے، جسے شریعت اسلامی نے ناجائز و نادرست قرار دیا ہے، اور پھر اس بات پر غور کیا جائے کہ موجودہ حالات میں کیا کچھ ایسی نزاکتیں موجود ہیں جن کو سامنے رکھ کر حکم میں تخفیف اور سہولت قواعد شرع کی روشنی میں ممکن ہو اور کیا سود لینا اور سود دینا باوجود یہ کہ دونوں حرام ہیں، کیا دونوں کی حرمت کے مدارج میں کچھ فرق ہے، اگر ہے تو اس کا اثر احکام پر کس طرح ظاہر ہوگا۔

سود کی شناعت:

۸۔ سود لینا حرام ہے، اس لئے کہ اس میں ایک شخص بلا عوض دوسرے کا مال لیتا ہے، پس سود کھانا دراصل مال غیر کا ناحق کھانا ہے (اکل باطل) اس لئے یہ لذاتہ

حرام ہے، سود دینا چونکہ اس حرام کا ذریعہ ہے، اس لئے یہ بھی حرام ہے، ورنہ فی ذاتہ اس کی حقیقت بس اتنی تو ہے کہ ایک شخص اپنا ذاتی روپیہ کسی کو بلاعوض دے دیتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ کوئی برا کام نہیں۔

لیکن معاملہ ربا میں یہی سیدھی سادی چیز ایک ایسے امر کا ذریعہ بن جاتی ہے جو پوری سوسائٹی میں قساوت، سخت دلی اور معاشی لوٹ کھسوٹ کا باعث بنتا ہے، یعنی وہ ربا جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام کیا، اور اس پر شدید وعیدیں نازل فرمائیں، پس سود لینا اور دینا دونوں ہی حرام ہیں، لیکن حرمت اور قبح اول کی عینہ اور دوسرے کی لغیرہ ہے۔

دشواری سے آسانی:

۹۔ جو قواعد کلیہ فقہاء نے لکھے ہیں ان میں سے ایک ''المشقة تجلب التيسير'' بھی ہے جس کا تعلق رخصت اور تخفیفات سے ہے، اس کے اسباب سات ہیں، ان میں چھٹا سبب عسر اور عموم بلویٰ بھی ہے، اب یہ عسر اور مشقت کچھ تو عمومی ہیں جن سے بہر حال دوچار ہونا ہی ہے اور کچھ مخصوص ہیں جن سے اتفاقا واسطہ پڑتا ہے، پھر اس دوسری قسم کی مشقتیں کبھی زیادہ پر خطر ہوتی ہیں، جیسے جان کا خطرہ، اور کبھی ہلکی اور معمولی ہوتی ہیں، جیسے کٹی انگلی کا درد اور کبھی متوسط ہوتی ہیں جیسے روزہ رکھنے سے مرض کی زیادتی کا اندیشہ۔

ظاہر ہے کہ پہلی اور تیسری شکلیں مشقت کے ذریعہ تخفیف بنتی ہیں، لیکن مشقت وحرج انہیں مواقع پر معتبر ہے جہاں کوئی حکم منصوص موجود نہ ہو، موضع نص میں عموم بلویٰ کا اعتبار شرعاً نہیں کیا گیا ہے۔

''كما في الأشباه قاعدة رابعة الفائدة الثالثة'' (مطبوعہ نولکشور :۱۰۶)۔

اس لئے مسئلہ زیر بحث میں اس اصل سے کام لینا درست نہیں۔

ازالہ ضرر:

۱۰۔ قواعد فقہیہ میں ایک اہم قاعدہ ''الضرر یزال'' بھی ہے جس کی بنیاد حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ''لا ضرر ولا ضرار في الإسلام'' پر ہے اور اس قاعدہ کلیہ سے مختلف ضمنی قواعد متعلق ہیں، ان میں سے پہلا قاعدہ ''الضرورات تبيح المحظورات'' ہے اور ضرورت کی تفصیل کرتے ہوئے حموی نے یہ لکھا ہے کہ یہاں پانچ مدارج ہیں: اول ضرورت، دوم حاجت، سوم منفعت، چہارم زینت، پنجم فضول۔

ضرورت سے مراد کسی شخص کی احتیاج کا اس حد تک بڑھ جانا ہے کہ اگر اس شئ حرام کا استعمال نہ کرے تو ہلاک یا قریب الہلاک ہو جائے گا، اگر احتیاج اس درجہ کو پہنچ جائے تو شئ حرام کا استعمال مباح ہو جائے گا۔

اگر احتیاج اس درجہ کی تو نہ ہو، لیکن یہ ضرور ہو کہ اس شئ کے استعمال نہ کرنے سے ضرر اور مشقت میں پڑ جائے گا تو یہ حاجت ہے، اس سے حرام تو مباح نہیں ہوگا، لیکن عبادات میں تخفیف ہو جائے گی، مثلاً روزہ کی حالت میں افطار جائز ہو جائے گا۔

منفعت سے مراد کھانے پینے وغیرہ دوسری ضروریات میں قدر ضرورت سے اونچے معیار کی خواہش ہے، مثلاً: روٹی اور گوشت کھانا ہی ہے، لیکن گیہوں کی روٹی اور بکرے کا گوشت کھانے کو جی چاہتا ہے۔

زینت سے مراد کھانے پینے اور رہائش میں نہ فقط معیار کی بلندی بلکہ تنوع اور رنگارنگی کی خواہش ہے۔

اور فضول سے مراد لیگزریز اور تعیشات کا زندگی میں اس طرح مطلوب ہو جانا، جہاں حلال وحرام کی تمیز مٹ جائے۔

درجات احکام:

قال الحموي: ههنا خمسة مراتب، ضرورة وحاجة ومنفعة وزينة وفضول، فالضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح تناول الحرام والحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد ومشقة، وهذا لا يبيح الحرام ويبيح الفطر في الصوم والمنفعة كالذي يشتهي خبز البر و لحم الغنم

والطعام الدسم۔ والزينة كالمشتهى بحلوة والسكر والفضول التوسع بأكل الحرام والشبهة'' (حاشیہ الاشباہ والنظائر :۱۰۸، مطبوعہ نولکشور)۔

''احکام کے پانچ درجات ہیں، ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اور فضول، ضرورت کا اس حد کو پہنچ جانا کہ اگر ممنوع شئ کو استعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے، یہ صورت حرام کے استعمال کو مباح کر دیتی ہے، حاجت کی مثال اس بھوکے شخص کی مانند ہے کہ اگر کھانے کی چیز نہ ملے تو ہلاک تو نہ ہو، مگر مشقت اور تکلیف میں مبتلا ہوجائے اس کی وجہ سے حرام اشیاء مباح تو نہیں ہوتی ہیں، البتہ روزہ کا افطار کر لینا جائز ہوجاتا ہے، منفعت: جیسے کہ گیہوں کی روٹی، بکری کا گوشت اور مرغن کھانے کی خواہش، زینت: جیسے کہ میٹھی اور شیریں غذاؤں کی خواہش اور فضول حد سے گذر جانا بایں طور کہ مشتبہ اور حرام اشیاء کھانے لگے''۔

بس جہاں تک تعلق فضول کا ہے ظاہر ہے کہ اسلامی زندگی میں اس کی کوئی گنجائش نہیں کہ زندگی میں تعیشات کو اس طرح داخل کر دیا جائے جہاں حلال وحرام اور مشتبہ وغیر مشتبہ کا فرق مٹ جائے اور زینت ومنفعت بھی شرع اسلامی کی رو سے ایسی چیزیں نہیں ہیں جن کی خاطر حرام کو حلال قرار دیا جائے، البتہ ضرورت واضطرار کی حالت میں حرام کی اجازت دے دی جائے گی۔

حاجت علی العموم حرام کو مباح تو نہیں کرتی لیکن کبھی کبھی حاجت چاہے عام ہو یا خاص ضرورت کے درجہ میں تسلیم کر لی جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایسے حاجت مند لوگ جن کے لئے اپنی ضروریات کی تکمیل کا کوئی اور راستہ نہ ہو اور ضروریات بھی ایسی ہیں کہ اگر وہ انہیں پورا نہ کریں تو بڑی دشواری میں پڑ جائیں گے، ان کے لئے فقہاء نے سودی قرض لینا جائز قرار دیا ہے۔

''القاعدة السادسة من الخامسة'' الحاجة تتنزل منزلة الضرورة عامة كانت أوخاصة، ولهذا جوزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة، وفى القنية والبغية يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح'' (الاشباہ، وص۱۳۷ ج ۲ بحرالرائق، جواز بحوالہ قنیہ باب الکراہۃ)۔

''چھٹا قاعدہ یہ ہے کہ حاجت ''ضرورت'' کے قائم مقام ہوجاتی ہے عام ہو یا خاص، اسی بنا پر خلاف قیاس پر بنائے حاجت ''اجارہ'' کو جائز رکھا گیا ہے، قنیہ اور بغیہ میں ہے کہ ''حاجت مند'' کے لئے نفع کی شرط پر قرض حاصل کرنا جائز ہے''۔

حاصل بحث:

پس مندرجہ بالا اصول کی روشنی میں یہ بات کہی جاسکتی ہے جو لوگ حاجت مند ہیں ان کی حاجتوں کے پورا ہونے کا کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے اور حاجت بھی ان کو ایسی چیزوں کی ہے کہ ان کے پورا نہ ہونے کی صورت میں وہ مشقت اور دشواری میں پڑ جائیں گے تو ایسے افراد یا ایسی جماعتوں کے لئے سودی قرض لے کر اپنی ضرورت کو پورا کرنا شرعاً درست ہوگا، رہا سود لینا تو بہر حال حرام ہوگا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس اصول کی بنیاد پر علی الاطلاق پوری امت کے لئے چاہے حاجت مند ہو، چاہے نہ ہو اور چاہے وہ سودی قرض لے کر اپنے تعیشات میں اضافہ کرنا چاہتا ہو، یا فضول خرچیوں اور نمائشی کاموں میں روپے خرچ کرنا چاہتا ہو سودی قرض لینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی، مجبوری اور احتیاج کی بات دوسری ہے۔

اس بحث سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ مجبوری اور ضرورت کی حالت میں غیر مسلم افراد سے سودی قرض [illegible] ہیں، جس طرح مسلمان کے لئے حرام کھانا حرام ہے اسی طرح کسی مسلمان کو حرام کھلانا بھی حرام اور شنیع ہے، اس لئے باہم ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان کے ساتھ سودی معاملہ کرنا درست نہیں ہوگا۔

حکومت کے سودی قرضوں اور عام قرضوں کا فرق:

۱- البتہ میرے نزدیک عام سودی قرضوں اور حکومت سے لئے ہوئے سودی قرض کی نوعیت میں بہت بڑا فرق ہے، اس سلسلے میں چند امور کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

۱۔حکومت کی آمدنی کے ذرائع چند ہیں:

(الف)۔وہ ٹیکس جو حکومت اپنے شہریوں پر مختلف صورتوں میں عائد کرتی ہے چاہے ریونیو (مالگذاری) ہو، یا مختلف تجارتی اشیاء پر جو (Import) یا (Export) ہوتی ہیں لگائے گئے ٹیکس یا مختلف ضرورت کے سامان پر اکسائز وغیرہ کے نام سے لگائی ہوئی ڈیوٹیاں۔

(ب)۔وہ آمدنی جو حکومت براہ راست تجارت (پبلک سیکٹر) کے ذریعہ حاصل کرتی ہے۔

(ج)۔وہ مختلف قسم کی امدادی رقوم قرضے (سودی یا غیر سودی) جو دوسرے ممالک مختلف ضروری مصارف و مدات کے لئے حکومت کو دیتے ہیں۔

(د) قدرتی وسائل جو قومی ملکیت تصور کئے جاتے ہیں، مثلاً: جنگلات، معدنیات وغیرہ سے حاصل ہونے والی آمدنی۔

ہندوستانی حکومت کی حیثیت:

۲-ہندوستان میں جمہوری طرز حکومت ہے جو دراصل (Reperesentative System of Government) نیابتی نظام حکومت ہے یعنی:

(الف) اختیارات کا سرچشمہ عوام کو تسلیم کیا گیا ہے۔

(ب) پورے ملک کی بالغ آبادی کو رائے دہندگی کا حق دیا گیا ہے۔

(ج) بالغ رائے دہندگان جو پورے ملک میں پھیلے ہوئے ہیں ان کو پانچ سو سے کچھ اوپر حصوں میں تقسیم کر کے انہیں ایک وحدت تسلیم کرلیا گیا ہے، یہ وحدت کثرت آراء سے اپنا ایک نمائندہ منتخب کرتی ہے۔

(د) ان پانچ سو سے اوپر نمائندوں میں وہ مجموعہ جو اکثریت پر مشتمل ہو اسے حکومت چلانے اور اپنے میں سے حکومت کے مدارالمہام (وزیر اعظم) کے انتخاب اور پھر اس کے ذریعہ انتظامیہ کی تشکیل کا اہل تسلیم کیا جاتا ہے۔

(ھ) اب یہ حکومت جو دستور ہند کی رہنمائی کی پابند ہوتی ہے، عوامی مفادات کو سامنے رکھ کر وسائل آمدنی پر کنٹرول اور خرچ کی مدات کی تعیین اور ہر دو کی پالیسیاں وضع کرنے اور نافذ کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہے۔

(و) یہی صورت حال ریاستی اختیارات کے حدود کے اندر ریاستی اسمبلیوں میں ہوتی ہے۔

۳- یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ اصولاً جمہوری حکومتوں کی آمدنی سے اس ملک کے عوام ہی منتفع ہوتے ہیں اور جو ذمہ داریاں جمہوری حکومت پر (قرض کی ادائیگی سود وغیرہ) عائد ہوتی ہیں، بالواسطہ ان کی ادائیگی بھی عوام پر ہی آتی ہے۔

۴- حکومت کا خزانہ ''عوام کا خزانہ'' کہا جاتا ہے، اس لئے پبلک اکاؤنٹ میں ہی ساری رقم جمع ہوتی ہے۔

۵- اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس خزانہ کا مالک کون ہے؟ میرے خیال میں سرکاری خزانہ کی مالک وہ اکائی ہے جو ہندوستان کے شہریوں پر مشتمل ہے یعنی بہ حیثیت مجموعی قوم (Nation) اس کی مالک ہے، لیکن انفرادی حیثیت میں کوئی فرد اس کا مالک ہوا ایسا نہیں ہے۔

لہذا افراد کا ایک مجموعہ محض اپنی اجتماعی حیثیت میں اس خزانہ کا مالک ہے جس نے اپنے طے کردہ دستور کی رو سے انتظامیہ کو اس کے تصرف کا مجاز بنایا ہے، لیکن کوئی فرد انفرادی حیثیت سے اس کا مالک نہیں، یہی وجہ ہے کہ ''انفرادی ملکیت'' کے حقوق ''اجتماعی ملکیت'' کے ساتھ اس ملک میں تسلیم شدہ ہیں (اگر چہ ادھر انفرادی ملکیت کے حقوق کو محدود کرنے کے اختیارات پارلیامنٹ کی دو تہائی اکثریت کے ذریعہ حکومت نے حاصل کرلی ہے، اور یہ رجحان بڑھتا جارہا ہے) اس طرح اجتماعی کاروبار (Public Sector) کے ساتھ انفرادی کاروبار کی اجازت موجود ہے، اور بعض اوقات اس کی ہمت افزائی بھی کی جاتی ہے۔

۶- اگر چہ یہ درست ہے کہ ہندوستان کا کوئی بھی شہری اپنی انفرادی حیثیت میں پبلک اکاؤنٹ (سرکاری خزانہ) کا مالک نہیں ہے، لیکن یہ بھی درست

ہے کہ ہر فرد اپنی انفرادی حیثیت میں عوامی خزانہ سے انتفاع کا حق رکھتا ہے اور دستور ہند کی رو سے ہر شہری کو مقررہ ضوابط کے تحت حق انتفاع سرکاری خزانہ سے حاصل ہے۔

۷- یہ صورت کہ ہم کسی چیز کے مالک تو نہ ہوں، لیکن اس سے ہمارا حق متعلق ہو، اس کی ایک نظیر قانون اسلامی میں یہ موجود ہے کہ کوئی مورث اگر مرض الموت میں مبتلا ہو تو اس کے دو تہائی مال میں حق وارثوں کا متعلق ہوجاتا ہے، اگرچہ وہ مالک نہیں ہوتے اور تصرف کی اجازت نہیں ہوتی۔

اسی طرح مساجد، سڑکیں، نہریں وغیرہ فلاح عامہ کی چیزیں شرعی نقطہ نظر سے کسی کی ملک تو نہیں ہوتیں، لیکن حق انتفاع عوام کا اس سے متعلق ہوجاتا ہے، اس کی ایک نظیر شاید "وقف علی الاولاد" بھی ہو کہ اولاد میں سے کوئی خاص فرد اپنی انفرادی حیثیت میں مالکانہ تصرفات کا حق (بیع) نہیں رکھتا، لیکن انتفاع کا ہر فرد کو حسب تصریحات واقف حاصل ہوتا ہے۔

۸- پس میرے نزدیک سرکاری خزانہ ایک ایسی دولت ہے جس سے انتفاع کا حق عام ہندوستانی شہریوں کی طرح مسلمانوں کو بھی حاصل ہے، اس لئے ترقیاتی اسکیموں، مکانات کی تعمیر، تجارت کی ترقی اور صنعت وحرفت کی ہمت افزائی، نیز بیکاروں کو باکار بنانے کے لئے جس قدر رقم بھی حکومت اپنے بجٹ میں رکھتی ہے ان میں ایک مسلمان شہری کا بھی اسی طرح حق ہے جس طرح دوسروں کا، اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

۹- اب صورت حال یہ ہے کہ مسلمان اپنے اس حق کی تحصیل کے لئے جب آگے آنا چاہتا ہے تو حکومت جس نے اپنے مالیاتی نظام کی بنیاد سود پر رکھی ہے (اور فی الحال اکثریت کے فقدان کی وجہ سے ہم اس کی تبدیلی پر قادر بھی نہیں (اگرچہ اس فاسد نظام کی تبدیلی کی خواہش اور اس کے لئے ممکن حد تک عملی جدوجہد ہر مسلمان کا بہرحال فرض ہے کہ

"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، وإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه" (الحديث: متفق عليه)

اس کا یہ فیصلہ مسلمانوں کے لئے آڑے آتا ہے، پس ایسی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:

"مسلمانوں کے لئے اپنے جائز حق کی تحصیل کے لئے بدرجہ مجبوری سود دینا اور سود دے کر اپنے حق کا حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں"؟۔

۱۰- میرے نزدیک اس سوال کا جواب اثبات میں ہے اور یہ کہنا درست ہے کہ اپنے جائز حق کی تحصیل کے لئے مسلمانوں کو رخصت حاصل ہے کہ وہ بدرجہ مجبوری سود دے کر اپنا حق حاصل کریں۔

اور شرع میں اس کی نظیر موجود ہے، اس لئے کہ شرع کا عام اصول تو یہ ہے کہ "ماحرم أخذه حرم إعطاءه" اس اصول کے تحت علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ رشوت لینا اور دینا دونوں حرام ہے، لیکن ایسی صورت میں جب کہ جائز حق کا حصول رشوت دیئے بغیر ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں رشوت دینا جائز ہے۔

صاحب الاشباہ علامہ ابن نجیم چودہویں قاعدہ "ما حرم أخذه حرم إعطاءه" کے ذیل میں "الرشوة لخوف على ماله أو نفسه" کا استثناء کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"إلا في مسائل الرشوة لخوف على ماله أو نفسه (قوله الرشوة لخوف على ماله) هذا في جانب الدافع. أما في جانب المدفوع له فحرام ولم ينبه عليه، وينبغي أن يستثنى الأخذ بالربا للمحتاج فإنه لايحرم كما صرح به المصنف في البحر. ويحرم على الدافع الإعطاء بالربا" ۔(حموی ص۱۷۶)

"مگر مال یا جان کے خوف سے رشوت دینے کے مسائل ہیں، لیکن یہ جواز دینے والے کے حق میں ہے، اس شخص کے حق میں جس کو دیا گیا ہے حرام ہے، اور اس پر تنبیہ ہوسکا ہے، اسی طرح مناسب ہے کہ اس سے یہ صورت بھی مستثنی ہو کہ کوئی محتاج شخص سود پر قرض حاصل کرے کہ یہ بھی حرام نہیں ہے، جیسا کہ اس کی البحر الرائق میں تصریح کردی گئی ہے، لیکن قرض دینے والے کے لئے سود کی شرط پر قرض دینا حرام ہوگا"۔

سابق مباحث کا خلاصہ یہ ہے:

(الف) سود لینا ہر حال میں حرام ہے۔

(ب) سود دینا بھی حرام ہے، الا یہ کہ کوئی محتاج ایسی معذوری کو پہنچ جائے کہ سود پر قرض نہ لینے پر وہ سخت مشقت کا شکار ہو جائے گا تو اسے رخصت حاصل ہوگی۔

(ج) یا پھر کوئی شخص ایسی صورت میں مبتلا ہو جائے کہ وہ اپنے جائز حق سے محروم ہو جائے، اگر سود ادا نہ کرے، تو ایسی صورت میں سود ادا کر کے اپنا حق حاصل کرنا درست ہوگا۔

پس مندرجہ بالا مباحث کی روشنی میں سوال کا جواب درج ذیل ہے:

۱۔ جائز ہوگا۔ ۲۔ جائز ہوگا۔

۳۔ سود کی شرط پر قرض دینا کسی حال میں جائز نہیں ہوگا، البتہ اس شخص کے لئے جس کی حاجت اس درجہ کی ہے کہ اگر وہ پوری نہیں کی جائے تو وہ سخت مشقت کا شکار ہو جائے گا اور سود پر قرض لئے بغیر اس کے لئے چارہ کار بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں غیر مسلم افراد سے بھی بقدر ضرورت سود پر قرض لینے کی اجازت ہوگی، واضح رہے کہ احتیاج کی شدت کا معیار ہر شخص کی قوت برداشت وغیرہ کے اعتبار سے مختلف ہوگا، اور فیصلہ کن عنصر ''رائے مبتلی بہ'' ہوگی۔

۴۔ درست نہیں ہوگا۔ ۵۔ جائز ہوگا۔

۶۔ اگر ایسا حساب رکھنے کی کوئی خاص ضرورت ہو تو رکھا جا سکتا ہے، لیکن سود کی رقم بغیر نیت ثواب واجب التصدیق ہوگی۔

۞۞۞